

Pubblicazione realizzata con fondi del PRIN 2010-2011: “La riflessione morale di fronte al *mind/body problem*. Problemi storici e prospettive teoriche”, diretto da Franco Biasutti (Cofinanziamento MIUR – unità del Dipartimento di Filosofia, Pedagogia e Psicologia dell’Università degli Studi di Verona coordinata da Giorgio Erle) e con il contributo dell’Università degli Studi di Trieste – Finanziamento di Ateneo per il progetto di ricerca scientifica – FRA 2014: “Il luogo e lo spazio dell’anima: il problema dell’unione con il corpo in Cartesio e nei primi scritti kantiani”, di Cinzia Ferrini.



Opera sottoposta a peer review secondo il protocollo UPI – University Press Italiane

impaginazione
Gabriella Clabot

© Copyright 2015 EUT

EUT Edizioni Università di Trieste
via Weiss 21, 34128 Trieste
<http://eut.units.it>
<https://www.facebook.com/EUTEdizioniUniversitaTrieste>

Proprietà letteraria riservata.
I diritti di traduzione, memorizzazione elettronica, di riproduzione e di adattamento totale e parziale di questa pubblicazione, con qualsiasi mezzo (compresi i microfilm, le fotocopie e altro) sono riservati per tutti i paesi

ISBN 978-88-8303-708-5 (print)
ISBN 978-88-8303-709-2 (online)

Cinzia Ferrini

L'invenzione di Cartesio

La disembodied mind

negli studi contemporanei:
eredità o mito?

quomodo rosa hyeme dicitur esse in rosario
Eustachius a Sancto Paulo (SP, vol. 2, p. 35)

Ut rosa in hieme
Descartes, *Colloquio con Burman* (AT V, p. 164)

A mia madre Wilma,
come rosa nell' inverno dei suoi anni

Indice

<i>Ringraziamenti</i>	9
 <i>Capitolo primo</i>	
QUESTIONI STORIOGRAFICHE: UNO SGUARDO ALLA RICERCA CONTEMPORANEA NEL CONTESTO INTERNAZIONALE	
1.1 Lo stato dell'arte	13
1.2 Questioni di metodo	23
1.3 Scopo e limiti del presente lavoro	30
 <i>Capitolo secondo</i>	
PENSIERO E ATTI DI PENSIERO NELLE <i>MEDITAZIONI</i>	
2.1 Itinerari della riflessione: il 'contraccolpo' del pensiero filosofico sul pensiero ordinario	41
2.2 Autocoscienza filosofica e coscienza ordinaria: il <i>cogito</i> come esperienza del sé	53
2.3 <i>Mens</i> e <i>res cogitans</i> : le ragioni per una differenza	65
 <i>Capitolo terzo</i>	
MENTE INCARNATA E CORPO MENTALIZZATO: CONDIZIONI	
3.1 Condizioni logico-fisiche necessarie ma non sufficienti	77

3.2 Immaginazione e sensazione nell'economia degli atti mentali	86
3.3 Intelletto puro ed esperienza nel circuito cognitivo cartesiano	95

Capitolo quarto

MENTE INCARNATA E CORPO MENTALIZZATO:

MODELLI PRO RE E PRO FACULTATE *et* ACTIONE

4.1 Divenire e identità: il modello dell'essenza della mente come equazione del corpo	105
4.2 Meccanismo e organicità nel modello antropologico dell' <i>unum quid</i>	120
4.3 L'applicazione al corpo e il luogo dell'anima: il modello dell'essere in atto della mente come <i>vis</i> o <i>virtus</i>	129

Capitolo quinto

OSSERVAZIONI CONCLUSIVE

5.1 Cartesio e l'invenzione di quale <i>disembodied mind</i> ?	141
5.2 Mitologie contemporanee	149

NOTA BIBLIOGRAFICA	159
--------------------	-----

BIBLIOGRAFIA DELLE OPERE CITATE	161
---------------------------------	-----

INDICE DEI NOMI	181
-----------------	-----

Ringraziamenti

Il nucleo di questo lavoro è costituito da una ricerca svolta sul pensiero cartesiano nell'ambito del PRIN 2010-11: *La riflessione morale di fronte al mind/body problem. Problemi storici e prospettive teoriche* (coordinatore nazionale Franco Biasutti), per l'unità operativa dell'Università di Verona (responsabile Giorgio Erle). Rispetto al piano originario, circoscritto al problema del dualismo metafisico nelle *Meditazioni*, il mio studio si è poi orientato nella direzione dei modelli per l'unione mente-corpo e del dibattito sulla localizzazione dell'anima; in particolare, gli approfondimenti del Capitolo Quarto, anche in relazione al Kant pre-critico, sono maturati nel corso del primo anno del mio progetto biennale per i Fondi di Ricerca di Ateneo 2014 (Università di Trieste), intitolato *Il luogo e lo spazio dell'anima: il problema dell'unione con il corpo in Cartesio e nei primi scritti kantiani*. Infine, nell'ottica di un'integrazione tra didattica e ricerca, le tematiche cartesiane affrontate sono state oggetto di un mio corso di Storia della filosofia moderna e contemporanea per la laurea triennale in Discipline storiche e filosofiche del Dipartimento di Studi Umanistici dell'Università di Trieste, intitolato "*Res cogitans e res extensa: Kant e la soluzione trascendentale del problema mente-corpo*".

Non solo devo al dialogo con gli studenti, cui rimango grata, ogni elemento di chiarezza, vivacità e più ampia fruibilità nell'esposizione che segue, ma dall'esperienza d'insegnamento è anche emersa l'esigenza di

fornire un'ampia informazione sui modi controversi in cui il dibattito internazionale sul *mind-body problem* coinvolge la filosofia cartesiana. In questo lavoro, pertanto, ho ritenuto utile non limitarmi a menzionare degli autori nel corpo del testo o a rimandare semplicemente in nota a opere d'interpreti immediatamente identificabili e riconoscibili dai soli specialisti, ma ho cercato di illustrare le varie posizioni, per rendere i termini e i contenuti della discussione facilmente accessibili anche a studenti e dottorandi non familiari con tale letteratura critica.

Ho presentato la parte centrale della mia ricerca e discusso impostazione, metodo, linea argomentativa e risultati complessivi con vari componenti del gruppo PRIN 2010-11 nel Seminario di Studi Internazionale *Mente, corpo ed ethos: tra armonia e comunicazione* (Università di Verona, 29-31 gennaio 2015). Sono grata a tutti i partecipanti per l'ampia, produttiva e stimolante discussione, e in particolare a Martin Mattmüller, per l'approfondimento, dal punto di vista dell'identità delle curve algebriche, dell'ipotesi secondo cui l'invarianza della natura pensante che costituisce l'essenza della *mens* funzioni anche da matrice identitaria profonda per i cambiamenti del corpo umano, 'come se' ne costituisse l'equazione generale. Desidero però soprattutto ringraziare Giorgio Erle, sia per il sostegno finanziario alle mie ricerche bibliografiche all'estero nell'ambito del progetto PRIN, che per la comprensione, la fiducia e la liberalità che ha mostrato nel sostenere una pubblicazione di questo lavoro distinta dal volume che raccoglie gli altri contributi al Seminario del gruppo di ricerca dell'Università di Verona.

Ho inoltre un debito di gratitudine verso coloro che hanno dedicato tempo e attenzione alla lettura di versioni preliminari di questo studio, e hanno orientato ulteriormente le mie ricerche con utili commenti critici e opportuni suggerimenti bibliografici: a Giovanni Bonacina, Carlo Borghero, Luciano Cova, Giambattista Gori e Mauro Nasti De Vincentis va la mia riconoscenza, sia per il loro prezioso contributo scientifico, sia per l'incoraggiamento ad avventurarmi su un terreno a monte di quello, lungamente esplorato, della filosofia classica tedesca, a me più familiare. Anche Claudio Manzoni, che per molti anni ha insegnato filosofia cartesiana a Trieste, non mi ha fatto mancare il suo sostegno. Carlo Cellucci mi perdonerà il gioco di avergli sottoposto in *blind review* una primissima stesura di questa ricerca, per una verifica sulla parte che si riferiva alla sua ricostruzione di Descartes 'inventore della mente disincarnata', ma desideravo essere certa che il suo spirito critico si esprimesse senza le possibili remore di una conoscenza di lunga data.

Probabilmente uno scrupolo eccessivo, dato che sarebbe stato ugualmente prodigo di consigli su ulteriori letture e approfondimenti. Devo ai due revisori anonimi individuati dal Comitato scientifico di EUT suggerimenti costruttivi e ulteriori indicazioni bibliografiche su ricerche uscite quando il manoscritto era già in fase avanzata di elaborazione. La loro acribia e competenza ha certo contribuito a precisare aspetti importanti della mia lettura, anche se rimango l'unica responsabile di eventuali errori.

In ultimo, l'intento che ha animato questo lavoro e lo spirito che ha contrassegnato l'interazione con gli studiosi che ho qui ringraziato perché mi hanno tutti indotto, in modi diversi, a rielaborare e approfondire aspetti del mio progetto, si riflette bene in parole che appartengono a un'epoca, passata ma attuale, in cui era divenuto vitale riaffermare valori di indipendenza, rispetto reciproco, consapevolezza dei propri limiti e responsabilità per i propri errori, nell'ottica di un avanzamento della ricerca. Come nel motto dello scrittore e grecista francese Paul-Louis Courier: *Si votre pensée est bonne, on en profite; mauvaise, on la corrige, et l'on en profite encore.*

Trieste, ottobre 2015

Capitolo primo

Questioni storiografiche: uno sguardo alla ricerca contemporanea nel contesto internazionale

1.1 LO STATO DELL'ARTE

Il rapporto tra mente e corpo nella filosofia cartesiana non è più da qualche tempo un tema solo per gli storici della filosofia moderna, o per gli studiosi di una determinata area geografica e linguistica. La ricerca su Cartesio ha registrato nuovi impulsi specie da quando si è de-nazionalizzata ed è diventata, in particolare a partire dagli anni '90 del secolo scorso, un'impresa collettiva 'normalizzata' di una comunità di studio, una *cit  scientifique* internazionale, con la moltiplicazione dei centri di ricerca e la formazione di una vera e propria 'scuola americana'¹.

In quello stesso periodo, le scienze cognitive, specie negli USA, avevano cominciato a elaborare quelli che oggi sono chiamati gli "E-approaches": approcci allo studio della mente qualificati da una serie di aggettivi con la stessa iniziale (*embodied, enactive, embedded, emergent, expressive, ecological, emotional, engaged* etc.), secondo cui le capacità cognitive (come percepire, immaginare, progettare, decidere) dipendono in modo profondo dalle dinamiche con cui il soggetto cosciente usa il suo proprio corpo per interagire con il mondo². Un esempio recente

¹ Si veda la ricostruzione di Beysade 1994.

² Hutto & McGivern 2014.

sono gli esperimenti, basati su manipolazioni visive guidate dei movimenti con cui si raggiungono gli oggetti, volti a stabilire se e come agevolazioni od ostacoli nell'azione corporea, ad esempio in una postazione di lavoro, incidano sulla percezione (e identificazione) delle emozioni espresse dai tratti di un volto e abbiano un impatto sulla *performance* del soggetto³. L'ipotesi sottesa è che il pensiero non si formi solo nel cervello, come mente impegnata in un ragionamento indipendente e calcolante, preliminare a un evento che richiede una risposta, ma anche nell'azione, come capacità di elaborare all'istante tutte le informazioni visive disponibili dall'ambiente, dirigendo conseguentemente il comportamento. Questa teoria sulla natura e le basi del conoscere (*embodied cognition*) si è affacciata proprio nei primi anni '90, differenziandosi innanzitutto dalla tesi tradizionale che considerava la conoscenza come distinta da attività corporee non neurali interagenti con l'ambiente. Benché il punto di vista tradizionale riconoscesse il ruolo del corpo nel fornire informazioni alle capacità cognitive e nel riceverne per l'azione nel mondo esterno non-mentale, il conoscere era immaginato come un puro stato processuale situato tra stimoli percettivi e risposte comportamentali. In sinergia con questi orientamenti e sviluppi delle scienze cognitive e della psicologia filosofica, la filosofia della mente e la filosofia della scienza si sono concentrate sull'interazione tra mente e corpo, vale a dire su come razionalità ed esperienza si rapportino al mondo fisico, e in questo contesto Cartesio è stato ritenuto il primo ad avere formulato il cosiddetto *mind-body problem*.

L'inserimento di Cartesio nella tradizione di studi anglo-americana ha coinvolto la psicologia, la neurobiologia, i cognitivisti e gli epistemologi, la neurofilosofia à la Churchland⁴, la filosofia del linguaggio, la fenomenologia, l'ontologia della *chair du monde* (i seguaci delle ultime ricerche di Merleau-Ponty), oltre a condizionare gli sviluppi della filosofia della mente e della psicologia filosofica⁵. Molti studiosi di tradizione analitica si sono appoggiati al dualismo metafisico delle due sostanze facendone la base delle scienze cognitive di prima generazione, inne-

3 Sulla *embodying emotion* in rapporto alle facoltà cognitive cfr. Niedenthal 2007; sugli esperimenti citati si veda Fantoni e Gerbino 2014.

4 Si veda Churchland 1986a.

5 Come scrive Amy Schmitter: "Descartes is a figure who looms large in many different spheres both inside and outside of philosophy, and in considering how to weight the reception of his work, we cannot avoid intersecting with several such spheres" (Schmitter 2010, p. 497).

scando una serie di reazioni, di tipo critico dal punto di vista della storia della filosofia e della teoria della conoscenza, e di tipo olistico da parte di neurobiologi, nonché suscitando richieste di giustificazione teoretica e sperimentale. Così, nel 2007, Henrik Lagerlund poteva aprire una raccolta di saggi, sui sensi interni e il problema mente-corpo da Avicenna al pensiero medico illuminista, con la seguente constatazione: “Contemporary philosophy of mind or philosophical psychology traces its origin almost exclusively to René Descartes. Almost all textbooks in philosophy of mind start with a discussion of Descartes”⁶.

Da una parte, con questa ridefinizione contemporanea delle tematiche cartesiane, è stata tolta un po' di polvere dallo scaffale erudito in cui il vecchio Cartesio era stato riposto, e le sue teorie non sono più state considerate una stranezza del '600 di interesse meramente antiquario; dall'altra, quando sono state discusse per la loro capacità di influenzare molti studiosi nel loro approccio alle operazioni e funzioni mentali, i risultati sono stati ritenuti altamente problematici e insoddisfacenti. Si è arrivati a definire “catastrofico” l'effetto profondo lasciato dalla filosofia cartesiana sul pensiero contemporaneo, specialmente “per il modo in cui le metafore visuali di Descartes, messe al servizio della sua ricerca della verità, hanno portato a una concezione disincarnata (*disembodied*) della mente”⁷. Il concetto cartesiano di *mens* appare così qualcosa di sovrappeso tra le opzioni di un'unione impossibile e di un dualismo inver-

6 Lagerlund 2007, p. 1. Lagerlund prosegue facendo notare quanto la configurazione contemporanea del problema mente-corpo differisca da quella cartesiana e medievale, tanto da fargli ritenere che vi siano molti problemi mente-corpo. Secondo Lagerlund, oggi infatti vogliamo spiegare come fenomeni quali la coscienza o l'intenzionalità siano possibili in un mondo materiale e fisico, mentre allora il problema era l'opposto: spiegare come la materia potesse avere un effetto sul mentale immateriale e come la nobiltà dello spirito potesse essere unita a un grado dell'essere così basso come quello della materia (p. 2).

7 Lakoff & Johnson 1999, p. 400. Poco prima, gli autori avevano individuato quattro conclusioni cartesiane, le quali “rimangono i pilastri della filosofia della mente contemporanea nella tradizione anglo-americana”: 1) che la mente possa conoscere le sue proprie idee con certezza assoluta; 2) che tutto il pensiero è conscio; 3) che la struttura della mente è direttamente accessibile a se stessa; 4) che la ricerca empirica non è affatto necessaria per stabilire una certa conoscenza della mente; e così commentano: “It is still widely assumed that the philosophy of mind can be done without empirical research as an armchair pursuit in which Reason reflects directly on the structure of the mind, all of which is allegedly available to consciousness in such a clear form that, provided close attention is paid to one's ideas, one's conclusions cannot be doubted. This conception of the philosophy of mind has been inherited from Descartes and has not received justification substantially different from what Descartes provided” (p. 397).

simile⁸; quasi fosse un oggetto “chimerico” della conoscenza, fragile e sfaldabile come la fiducia in un “castello di sabbia”⁹.

Sul versante filosofico anglo-americano si è dunque affermato un significato del termine *mind* come frutto di un’eredità della *mens* cartesiana giunta fino a noi, che sembra descrivere una “selfcontained identity, completely transparent to itself and only accidentally connected to things outside it”¹⁰. Un compendio recente sull’idealismo insiste sulla trattazione cartesiana dell’argomento del sogno nella I Meditazione, e sulla base del fatto che le sensazioni possono apparire tali a un soggetto addormentato senza essere causate da stimoli esterni, conclude che per la filosofia cartesiana esse non richiedono stimoli esterni per esistere, e che la *res cogitans* “can produce its entire sensual world without any aid from external objects whatsoever”¹¹. L’immagine che viene così accreditata è che con questa mossa, “rivoluzionaria” nella storia della filosofia, Cartesio abbia introdotto “a subjectivist bias” che la filosofia, in 350 anni, non è ancora riuscita a scrollarsi di dosso¹². Nel 2005, Tom Sorell introduceva il suo *Descartes Reinvented* con la frase: “In much of Anglo-American philosophy, ‘Cartesian’ is a dirty word”¹³.

Menzionando il discredito in cui era caduto l’aggettivo ‘cartesiano’, Sorell non faceva però che riassumere una situazione stratificata da tempo: le sue parole riecheggiano quelle di John Cottingham, che nel 1998 aveva così sintetizzato il fato di Descartes nel XX secolo:

the label ‘Cartesian’ has become in many quarters almost a term of abuse, designating all the confusions and errors from which today’s philosophical champions claim to protect us: an obscurantist immaterialism in the philosophy of mind; a suspect foundationalism in epistemology; an inchoherent subjectivism in the theory of meaning; a blinkered apriorism in the philosophy of science¹⁴.

8 Sotto forma di interrogativo, è questo il titolo del par. 2 di Olivo 1996.

9 Cellucci 2008, p. 13.

10 Brown D. 2006, p. 2. Nella sua introduzione, la Brown cita tra gli altri Rorty, Nagel e Dennett.

11 Dunham, Grant and Watson 2011, p. 46

12 Ivi, p. 38.

16 13 Sorell così continuava: “It is applied to a wide range of unpopular views in epistemology and the philosophy of mind, views that are loosely associated with those in the *Meditations*” (Sorell 2005, p. ix).

14 Ariew, Cottingham and Sorell 1998, p. xiv.

Ricordiamo infatti che un filosofo della mente e delle scienze cognitive come Daniel Dennett aveva parlato, nel 1991, della “falsa” e anti-scientifica intuizione cartesiana dell’interazione tra materiale e immateriale e dell’unità della coscienza con il suo sostrato fisico nel *conarium*, unità assimilata a una specie di teatro dove tutto confluisce e viene portato su una scena, un oscuro centro della mente-cervello cercato dai cognitivisti successivi in modo da spiegare l’avvento della coscienza¹⁵. Pochi anni prima, Thomas Nagel aveva criticato l’introspezione cartesiana per la capacità che si attribuisce di rivelare pienamente la natura oggettivamente persistente dell’io, contestando l’identificazione del sé con l’io penso, cui niente altro poteva venir connesso¹⁶. Tuttavia, già Richard Rorty, nel suo *Philosophy and the Mirror of Nature* del 1979, aveva accusato Cartesio di circolo vizioso e inconsistenza, per aver prima classificato i fenomeni mentali come pensieri di una entità psichica singola considerata in isolamento dal corpo, e poi aver ritenuto che alcuni di quei pensieri dipendessero dal corpo (in realtà, come nel caso dei pensieri confusi che non dipendono dalla sola mente)¹⁷; e Bernard Williams, nel suo *Descartes: The Project of Pure Enquiry* del 1978, aveva diagnosticato la purezza “non umana” della conoscenza vera ed oggettiva perseguita dalla filosofia cartesiana. Ma fin dal 1949, nel primo Capitolo del suo *The Concept of Mind*, Gilbert Ryle aveva introdotto le famose metafore del “teatro privato” e del “fantasma nella macchina” (*ghost in the machine*) per visualizzare la teoria cartesiana di una *mens* trattata come una “cosa” (*thing*) suscettibile di modelli esplicativi pseudo-meccanici, proponendosi di riordinare la mappa delle nostre categorie sul ‘mentale’ dopo che tale “mito” ne aveva distorto la “geografia continentale”¹⁸.

15 Cfr. Dennett 1991, p. 33 e p. 39. Su questa linea, Dennett è stato preceduto dagli studi di Churchland, di cui, oltre al già citato *Neurophilosophy* si veda l’articolo su *Mind* (Churchland 1986b).

16 Nagel 1986, pp. 34-35. La tesi epistemologica di Cartesio sarebbe quella di una mente che può e cerca di conoscere in modo vero e oggettivo adottando “the view from nowhere”, vale a dire secondo una concezione assoluta (invariabile) della realtà e non posizionale (soggettiva e particolare come quella umana in cui la mente è congiunta al corpo).

17 Su questa posizione di Rorty che non distingue tra pensieri dell’intelletto puro e pensieri non distinti (confusi per l’interazione con il corpo) ma chiaramente percepiti dal senso e all’immaginazione per la parte in cui sono atti mentali, si veda Carriero 1990, pp. 230-1.

18 Sull’attacco di Ryle e su quello precedente (1928), lungo le stesse linee, di Jacques Maritain (per cui il ‘peccato’ di Descartes era stato di assimilare il pensiero umano a quello degli angeli, vedendovi l’indipendenza dalle cose), cfr. Cottingham 2008, rispettivamente pp. 20-21 e 29-31. Sull’approccio di Ryle si veda anche Alanen 2003, pp. ix-x, 49, e 53-54.

Riassumendo, dal punto di vista della filosofia contemporanea, la visione cartesiana del *mind-body problem* è apparsa come una semplificazione indebita rispetto all'articolata ricchezza dell'esperienza effettiva del vissuto umano e al cosiddetto *mind-body-body problem*: nel capitolo "Mind and Body" del *Cambridge Companion to Husserl*, l'ontologia cartesiana che "riduce il corpo a un meccanismo nel senso della fisica del XVII secolo" è infatti vista in prospettiva come un'opzione irrimediabilmente semplicistica ("hopelessly simplistic"), rispetto alla complessa interazione tra *psyche* (coscienza soggettiva, mente), *Leib* (il proprio corpo vivente e vissuto) e *Körper* (il proprio corpo considerato come un cosa oggettiva della natura, studiata dalle scienze fisiche, chimiche e biologiche)¹⁹. Alison Simmons ha riassunto l'approccio comune sotteso a questa linea interpretativa evocando un processo di vera e propria 'deumanizzazione' del pensiero cartesiano: secondo tutte queste letture, "*Cartesian philosophy, it seems, is not a human philosophy*"²⁰. Jean-Luc Marion ha di recente reagito a tali valutazioni, contrapponendo ad esse uno studio sulla *chair* (il *corpus meum* nella sua differenza dagli altri corpi), in particolare nella VI Meditazione e nelle ultime opere di Cartesio, in esplicito confronto con il momento husserliano²¹.

Se ora passiamo a vedere come si colloca la situazione italiana degli studi in un simile contesto internazionale, è da notare che su quel versante della filosofia contemporanea e dell'epistemologia che si riallaccia alla tradizione anglo-americana, si è ripetutamente proposta la visione di un Cartesio che ha contribuito in modo sostanziale alla "invenzione" storica della accezione autonoma di "mente"²². È significativo inoltre che anche dal punto di vista storico-filosofico si sia rilanciato questo riconoscimento del motivo inaugurale introdotto da Cartesio come fondatore del modo successivo di porre la questione sulle disposizioni o prestazioni intellettuali e gli stati mentali²³.

19 Smith D. W. 1995, p. 358. Si veda anche Hanna e Thompson 2003.

20 Simmons 2013, p. 53.

21 Cfr. Marion 2013, Capitolo II, §9, pp. 71-78.

22 Per Cellucci 2005, p. 383, tale invenzione costituisce un "punto fermo", da Cartesio fino al funzionalismo contemporaneo à la Putnam, ossia alla concezione secondo cui gli stati mentali sono individuati unicamente dal loro disincarnato ruolo funzionale, e il mentale è una caratteristica "reale e autonoma" del nostro mondo. Questo impianto argomentativo, con qualche variante nei passi cartesiani citati, è riproposto in Cellucci 2008, pp. 154-158. Il riferimento è a Putnam 1988.

23 Cfr. Landucci 2002, pp. 51 sgg. Si veda anche Quintili 2009b, pp. 11-13. Quintili

Va però tenuto presente che, nel panorama internazionale, quando uno studioso di Cartesio si occupa del problema dell'unione mente-corpo, tiene ben distinto il piano delle tesi dibattute dagli storici della filosofia da quello delle critiche dei cognitivisti contemporanei, da cui non si attende accuratezza filologica, ricostruzione di fonti e contesti, e familiarità sia con il *corpus* cartesiano sia con la letteratura critica; si è ben consapevoli, infatti, che i loro studi hanno finalità diverse²⁴. In Italia, invece, si ha l'impressione di assistere a un fenomeno di convergenza, quando alcuni dei nostri studiosi interpretano la concezione cartesiana della *mens* cogliendone tanti importanti riflessi sul modo di concepire il conoscere quale processo che sottovaluta o ignora la corporeità²⁵; oppure quando sostengono che è da "ascrivere al lavoro comune della neurofisiologia e della metafisica cartesiana il delineamento della nozione *attuale* di mente, nella filosofia e nelle *Cognitive Sciences*"²⁶; o infine quando danno per scontata la *standard view* che Cartesio segni una svolta "irreversibile" riguardo alla natura del mentale, in quanto la concepisce "come nitidamente immateriale, sostanza separata dai corpi (compreso il nostro corpo) [...] La collocazione ontologica della mente è estranea all'ordine materiale del mondo; estranea a tutte le funzioni che richiedono la presenza di corpi per essere esercitate (come la funzione sensitiva, nutritiva)"²⁷. Si può così rintracciare, anche da noi, una riconoscibile linea di ricerca 'cartesiana' in cui confluiscono prospet-

ha inoltre confermato la correttezza interpretativa di leggere, come fa Cellucci, l'*âme* cartesiana come "mente", ricordando che Cartesio distingue tra *âme* e *esprit*, la prima come sostanza immateriale, immortale, inestesa, con nessun predicato in comune con il corpo, e il secondo come funzione superiore del pensiero riflessivo, e parla di "parziale sovrapposizione e coincidenza semantica *âme-esprit*." Contesta invece che si possa rintracciare in Cartesio un uso nettamente distinto dei termini mente e anima (in inglese, la coppia *mind-soul*), come ritenuto da MacDonald 2003, soprattutto per la difficoltà di indicare a quale concetto del lessico cartesiano andrebbe riferito l'inglese *mind*: *esprit*, *entendement* o *âme* (Quintili 2009b, pp. 11-12). Alanen usa in modo interscambiabile *I*, *soul* e *mind* (Alanen 2003, p. 56); Cottingham rende invece *âme* con *soul* ed *esprit* con *mind*, aggiungendo che per Descartes i due termini sono "virtualmente" interscambiabili (Cottingham 1985, nota 16, p. 224).

24 Cfr. Schmitter 2010, p. 496: "The main purveyors of the dismal dualism under consideration include contemporary cognitivists about emotion, cognitive scientists such as Dan Dennett, or Antonio Damasio, and others for whom historical accuracy is not the main goal".

25 Cellucci 2005, p. 383.

26 Quintili 2009a, p. 13. Corsivo mio, nel testo originale sono in corsivo le parole "insieme" e "mente".

27 Così Lanfredini 2007, p. 75.

tive cognitive, epistemologiche e storico-filosofiche che sostanzialmente condividono anche la diagnosi di un antropologo statunitense capace di combinare la biologia evoluzionista con le neuroscienze come Terrence Deacon, il quale, interrogandosi sulle insufficienze esplicative del materialismo (inteso come idea secondo cui nel mondo ci sono solo le cose materiali e la loro interazione) per fenomeni quali la coscienza, apparentemente priva di correlazioni fisiche, osserva che anche i più raffinati sforzi di integrazione finiscono per postulare un dualismo metodologico di cui ancora non ci siamo liberati: “sembriamo ancora avvolti dall’ombra di Cartesio”²⁸. Deacon parla espressamente di eredità della “ferita cartesiana” che ha separato la mente dal corpo alla nascita della scienza moderna: “L’eliminazione di ogni approccio ai valori della prospettiva scientifica è l’espressione ultima dell’aver accettato la presunta necessità di questa chirurgia elettiva”²⁹.

È questo d’altronde un *trend* che sul versante neurobiologico ha avuto un riconoscibile avvio con la fortuna e la popolarità di un libro del 1994, *Descartes’ Error. Emotion, Reason and the Human Brain*, di Antonio Damasio – tradotto l’anno successivo in italiano e che da noi ha avuto ben sei edizioni in otto anni –, in cui l’autore ritiene che, preso alla lettera, il *cogito ergo sum*:

esprime esattamente il contrario di ciò che io credo vero riguardo alle origini della mente e riguardo alla relazione tra mente e corpo; esso suggerisce che il pensiero, e la consapevolezza di pensare, siano i veri substrati dell’essere [...] Ecco l’errore di Cartesio: ecco l’abissale separazione tra corpo e mente [...] ecco il suggerimento che [...] il ragionamento e la sofferenza che viene dal dolore fisico o dal turbamento emotivo possano esistere separati dal corpo³⁰.

Il Cartesio di Damasio non è d’altronde molto diverso dal ritratto dell’uomo cartesiano dipinto nel 1993 da uno studioso come Jonathan Bennett:

28 Deacon 2012, p. 19

29 Ivi, p. 619.

20 30 Damasio 2003⁶, pp. 337-338. Sull’approccio di Damasio, difficilmente riconducibile a un’immagine di sintesi ricavabile dalle *Passioni dell’anima*, più volte chiamate in causa, si veda Obinu 2010², pp. 39-40. Una particolareggiata critica della linea argomentativa di Damasio contro una supposta opposizione, in Cartesio, di passione e sensazione da un lato, e ragione dall’altra, si trova in Sorell 2005, pp. 114-126.

Descartes bequeathed to his successors what he and they thought to be a sharp, deep split between the mental and the material. He thought it was a split between things, with every thing belonging to one of the two kinds and no thing belonging to both. According to him, a human being is a pair, a duo, a mind and a body; or, more strictly, a human being is a mind that is tightly related to an animal body. The exact nature of that relation was one of the problems that Descartes never solved to his own satisfaction, let alone to anyone else's³¹.

Sullo sfondo del dualismo metafisico della sostanza pensante ed estesa sostenuto da Cartesio, non sorprende che ci si sia chiesti come, dopo averle così nettamente separate, si avesse la possibilità di riunirle. Come una cosa può muoverne un'altra senza toccarla? Come la coesistenza può dare luogo all'interazione di anima e corpo, nel senso di pulsioni o passioni? Come una mente priva di estensione può entrare in contatto con un corpo esteso? Inoltre, a fronte di una riduzione della sostanza spirituale dell'uomo alla sola egoità dell'io del *cogito*, il corpo è forse qualcosa che la mente usa e di cui si serve, come nella metafora aristotelica del nocchiero e della nave per indicare la posizione platonica di un uomo che si serve del corpo come di uno strumento e di un'anima separata dal corpo?³² L'essenza dell'uomo è quella di essere

31 Jonathan Bennett, "Minds and Brains in the 17th Century", citato in Simmons 2013, p. 55. Può essere interessante notare che se Cartesio dimostra che non si può provare presenza di *mens* nei bruti (perché manca loro l'espressione con segni di contenuti non meramente istintuali), non ugualmente ritiene che si possa dimostrare che essi non abbiano alcun pensiero, perché *mens humana illorum corda non pervadit* (lettera di Descartes a More del 5 febbraio 1649, AT V, pp. 276-7). In altre parole, in assenza di informazioni, di segni esteriori, la nostra mente, che può solo intuire i propri contenuti e non quelli dell'altrui interiorità (non penetra nei "cuori" degli animali: è il cuore e non la mente che potrebbe eventualmente suscitare pensieri negli animali) non può che rimanere nei limiti del ragionamento (massimamente) probabile e rinunciare alle dimostrazioni in positivo. Si veda anche, in proposito, la lettera di Cartesio al marchese di Newcastle del 23 novembre 1646, dove tutto ciò che abbiamo in noi di risposta o azione istintiva, ci accade senza pensiero e senza il minimo ricorso alla ragione (dunque come negli animali, senza implicare il senso della nostra cosciente identità personale), mentre nel caso dei moti delle passioni, che spesso si producono in noi nostro malgrado, essi sono "accompagnati" dal pensiero. A un osservatore esterno, l'unico segno che gli fa capire che il nostro corpo non è un semplice corpo animale, ma è dotato di una mente razionale, è il linguaggio (anche quello gestuale dei sordomuti) che comunica e significa il pensiero: AT IV, pp. 573-576. Su questo problema, e sui suoi sviluppi nell'ultimo Cartesio, che qui non possiamo approfondire, rimandiamo a Piro 2013.

32 Cfr. Aristotele, *De anima* II, 1, 413a 5-10, passo ripreso nel commento di Averroè, contestato da Tommaso d'Aquino nel *De unitate intellectus contra Averroistas*; per la posizione platonica cfr. *Fedro* 245c-246d e 250a-c; *Cratilo*, 400c; *Fedone* 77b-84a; *Alcibiade I*, 130.

un soggetto disincarnato? Questi noti quesiti, formulati da Gassendi, la principessa palatina Elisabetta di Boemia, Regius, Arnauld, furono sollevati e dibattuti al tempo di Cartesio, ma malgrado le sue risposte³³, sono stati consegnati intatti al successivo dibattito filosofico. Su di essi si sono continuati ad esercitare anche gli studiosi del pensiero moderno e contemporaneo. Quando Sellars concede che perfino un dualista cartesiano può ammettere l'unità della persona, e riconoscere che è una e una stessa cosa che corre e pensa, subito specifica che il dualista “thinks of the person as a family or team, a mind that thinks and a body that runs”³⁴. Sia che gli interpreti abbiano come punto di partenza il dualismo, come Bernard Williams, che ha parlato dello “scandalo dell'interazionismo cartesiano”³⁵; oppure, al contrario, che diano per “scontato”, come esplicitamente ha fatto Lili Alanen, che la mente, di cui Cartesio vuole provare la natura immateriale, sia la mente umana che è anche incarnata; o ancora, come ha proposto Emanuela Scribano, che mettano in discussione la piena coerenza tra fisiologia e metafisica – leggendo nelle opere di Cartesio i tentativi di rendere compatibili o almeno di dissimulare la tensione tra questi due aspetti fondamentali –, in tutti questi casi non sembra si esca dal seguente dilemma: o Cartesio è inconsistente nella sua difesa del dualismo, o il dualismo va reinterpretato³⁶. Una terza via sembra quella prospettata da Alison Simmons, che va nella direzione di una re-umanizzazione della filosofia cartesiana, trattando le tradizionali tesi del dualismo e della conoscenza intellettuale oggettiva, nonché la questione della mente disincarnata, come appartenenti solo a una metà della storia raccontata dalla filosofia di Cartesio. La Simmons si propone di raccontarne l'altra metà, quella sugli esseri umani, più volte annunciata ma mai pienamente svolta da Cartesio a partire dall'*Homme*, che implica una profonda “trasformazione” sia della mente che del corpo nell'unione, per poi tornare a ripensare su tali basi l'epistemologia e la metafisica cartesiana³⁷.

33 Gouhier 1978⁴, p. 323 parla di “impotenza comunicativa” di Descartes e di dimostrazione della distinzione “più efficace” della spiegazione dell'unione.

34 Sellars 1969 [4] (Siche 2002, p. 305).

35 Williams 1978, p. 287.

36 Alanen 2003, p. xi.

37 Si veda Simmons 2013.

1.2 QUESTIONI DI METODO

Sebbene molto sia stato scritto riguardo alla concezione cartesiana dell'unione tra anima e corpo, tanto da scoraggiare qualsiasi proposta di riesame che voglia basarsi su un'esaustiva consultazione degli studi del settore, pure, guardando allo stato dell'arte nel suo complesso, non si sfugge all'impressione che la ricerca non riesca a progredire e neppure a raggiungere punti fermi su determinati aspetti. Ai parametri di lettura che abbiamo ricordato si contrappone infatti un altrettanto vigoroso indirizzo di ricerca, senza che si abbia mai però l'impressione che si instauri un autentico dialogo tra le parti, che induca almeno a isolare questioni decidibili e a confrontarsi su di esse in modo convincente. In altre parole, come osservava Vincent Aucante nel 2009, si tratta ancora di “un tema molto controverso, sul quale tutt'ora gli esegeti non concordano”³⁸. D'altronde, un senso di insoddisfazione per il bilanciamento tra i diversi argomenti e per l'apparente indecidibilità tra interpretazioni di segno opposto è anche alla base della motivazione per ricerche ulteriori, come traspare da quanto scrive Gary Hatfield:

Descartes' account of sense perception has been interpreted as promoting two modern trends. First, it has seemed to provide a transition from Aristotelian animism to modern naturalism about the human body. Second, it has seemed to initiate the exclusion of mind from nature. Although both of these attributions have some basis in Descartes' work, neither gets its point right³⁹.

Come abbiamo visto, c'è tutta una linea interpretativa che tiene ferme le conseguenze “catastrofiche” o “scandalose” del dualismo mente-corpo cartesiano, e, sulla scia di Ryle e di Rorty, vede Cartesio all'origine di un progressivo ‘divorzio’ della filosofia da questioni di rilevanza morale, pratica e politica, nel tentativo sterile, da Malebranche a Berkeley, di respingere lo scetticismo epistemologico; questo tipo di critiche è stato sinteticamente raccolto nell'espressione “the claims about Descartes' evisceration and disenchantment of nature” dai curatori della collezione di saggi *Descartes' Natural Philosophy*, che una quindicina di anni fa ha cercato di riorientare gli studi cartesiani da una prospettiva revi-

38 Aucante 2009, p. 51.

39 Hatfield 2000, p. 634.

sionista, basata sulla categoria di “filosofia naturale”, in cui metafisica, epistemologia e metodologia non erano ancora separate⁴⁰.

Questa seconda tradizione esegetica sfida la sicurezza con cui si sostiene che Cartesio abbia ontologicamente diviso la mente dalla materia e sia quell’ “arci-dualista che ha bandito la mente dalla natura”, de-animandola (*de-souling*) per rendere esaustiva una spiegazione fisico-meccanica del mondo⁴¹. Una simile reazione è passata anche attraverso il (controverso) recupero di un modello ilomorfo cartesiano di matrice aristotelica per l’unione mente-corpo⁴² e una concezione ‘debole’, *thin* o *weak*⁴³, delle nozioni di sostanza e separabilità. Da quando Vere Chappell ha distinto tra forme *hard* o *soft* di dualismo e ‘unitarismo’, molti studiosi si sono infatti orientati verso un’interpretazione dell’unione cartesiana di mente-corpo in termini di *hard dualism* e *soft unionism*, trovando la via per far coesistere il dualismo metafisico di anima razionale e corpo esteso con la loro unione sostanziale, intendendo quest’ultima in senso debole; altri invece hanno optato per un *soft dualism* e un *hard unionism*, dove la distinzione reale è interpretata in senso debole, mentre l’unione è concepita in senso forte, mente e corpo sono effettivamente uniti per formare una cosa, ma sono “potenzialmente” due⁴⁴. Non solo, proprio la *communis opinio* sul problema della interazione mente-corpo è stata vista come incompleta e causa di distorsioni⁴⁵, fino a proporre un Descartes “critico del dualismo cartesiano” non solo nelle *Passions de l’Ame* ma anche nella Parte IV dei *Principia*⁴⁶. Secondo l’influente lettura di Martial Gueroult del 1953, l’unione

40 Cfr. Gaukroger, Schuster, Sutton 2000, pp. 4-5, e p. 20.

41 Così Hatfield 2000, p. 630, che continua: “As E. A. Burtt, Wilfrid Sellars and Margaret Wilson would have it, Descartes relieved physics of any mentalistic refuse by sweeping sensations and other conscious states into the trash can of the mind [...] In contrast, I argue that Descartes included (at least some functions and states of) mind as part of nature, that despite his dualism he continued an established tradition of treating the operations of the senses as open to empirical investigations, and that in virtue of his dualism he initiated a new line of thought leading to the search for specifically psychophysical laws, that is, laws linking non-mental bodily states to states of the mind” (pp. 630-631).

42 Cfr. Hoffman 2009, pp. 20-32.

43 Cfr. rispettivamente Pasnau 2013, pp. 135-138 e Hoffman 2009, pp. 64-70.

24 44 Questa la ricostruzione delle coordinate del dibattito di Skirry 2005, nella sua “Introduzione” (pp. 1-10). Il riferimento è a Chappell 1994.

45 Hatfield 2000, p. 630.

46 Olivo 1996, p. 235 sgg.

mente-corpo sarebbe per Descartes una vera terza sostanza psicofisica, dove l'anima introdurrebbe, tra le parti del corpo umano e tra esse e il tutto, il nuovo rapporto della finalità interna⁴⁷, ma senza attribuire a Descartes la controversa posizione di una terza sostanza per l'essere umano⁴⁸, già la lezione di Gouhier, fin dal 1962, aveva parlato del dualismo come di un "malinteso" prospettico.

Il suo argomento era che se i critici di Cartesio si pongono il problema della ricomposizione dell'unità di mente e corpo, è perché partono dalla loro distinzione, frutto nella II Meditazione del dubbio metodico e della risposta alla domanda sulla conoscenza di se stessi ancorata alla verità del *cogito*: cosa sono io, in quanto dubitante? Ma questa non sarebbe stata la prospettiva cartesiana. Per Gouhier, Descartes sarebbe partito dal dato unitario esistenziale esperito in ogni vissuto umano, e avrebbe inteso dimostrare che tale unione sostanziale, nella creatura umana vivente, non impedisce di pensare concettualmente la distinzione tra anima e corpo, a livello di filosofia prima⁴⁹, e che si può avere una nozione chiara e distinta della mente (in modo più immediato e facile che del corpo) come "cosa completa".

Gouhier si sofferma sul carteggio con la principessa Elisabetta e sui *Principia Philosophiae* e rivendica all'unione di mente e corpo lo statuto di nozione primitiva, nonché la coesistenza e interazione della mente con il corpo come qualcosa di fondamentalmente non problematico per

47 Gueroult 1968², Vol. II, p. 186. L'argomento di Gueroult è stato criticato in particolare da David Yandell, sulla base della considerazione che per Descartes l'unione di anima e corpo non è l'oggetto intenzionale della sensazione, poiché la sensazione è evidenza dell'unione in quanto prodotto di essa, non in quanto ne esprime la natura: "Gueroult simply conflates the character of the experience that serves as the source of our knowledge that our minds are in union with bodies with the character of our understanding of that union (and even of the union itself). There is no reason to follow him in this conflation" (Yandell 1999, pp. 208-209).

48 Tra i primi studi che hanno sostenuto la tesi di una terza sostanza costituita dall'unione mente-corpo, una sostanza non riducibile alle sostanze materiali e mentali che la costituiscono, si vedano Rodis-Lewis 1971, pp. 351-365 e Broughton and Mattern 1978.

49 Ricordiamo che 'metafisica', o filosofia prima, per Cartesio, significa, dal punto di vista formale, pensiero speculativo che esercita l'intelletto puro (non l'immaginazione, esercitata più dallo studio delle matematiche), il cui scopo principale è di far intendere quali sono le cose che è possibile concepire distintamente; l'anima, ad esempio, *ne se conçoit que par l'entendement pur* (Lettera di Descartes a Elisabetta del 28 giugno 1643, AT III, p. 692); sul piano dei contenuti, Cartesio assicura che non c'è nulla, nella sua Metafisica, che non creda essere *vel lumine naturali notissimum, vel accurate demonstratum*, e intendibile da "chiunque vorrà e potrà meditarvi" (Lettera di Descartes a Mersenne del 21 gennaio 1641, AT III, pp. 284-285).

Descartes⁵⁰. Non solo quindi, proprio sulla base di quanto emerge dai testi cartesiani sulla sensazione e l'immaginazione si è potuto parlare di schema triadico che scardina il presupposto dualismo ufficiale⁵¹, ma Cartesio, benché consapevole dell'ostacolo psicologico rappresentato dal concepire *bien distinctement*, e nello stesso tempo, i contrari della distinzione e dell'unione, non ne sarebbe responsabile: il dualismo mente-corpo sarebbe l'effetto di un "semi-cartesianesimo" o "aristotelismo invertito"⁵², da parte di chi, una volta formatosi sulla distinzione concettuale delle *Meditazioni*, poi non riuscirebbe più a superarla sul piano empirico. Di contro, sarebbe la vita stessa a mostrare che la mente umana, il corpo e l'essere sono realmente distinti l'uno dall'altro dal punto di vista categoriale, senza essere realmente distinti sul piano esistenziale del soggetto creaturale sostanzialmente composto⁵³, che non è né un corpo la cui mente è un modo, né una mente di cui il corpo è un modo.

Sempre guardando al richiamo di Cartesio all'unità della persona che emerge dal carteggio con Elisabetta e alle *Passioni*, più di recente Machamer & McGuire hanno insistito su un realismo ontologico non accompagnato da un realismo epistemologico e su una teleologia della conoscenza rispetto a ciò che è utile alla nostra autoconservazione e sopravvivenza, evidenziando, rispetto al ruolo fisiologico della sensazione, quello dell'atto intenzionale della mente che coglie il contenuto del corpo⁵⁴. Se siamo persone genuine, siamo unità composte di due componenti separabili ma non separate. A differenza del modello della famiglia che Wilfrid Sellars usa per illustrare l'unità della persona all'interno di un dualismo cartesiano ontologico e non epistemico, dove la

50 Cantelli ricorda che già prima della centralità che assume in Gouhier 1978⁴, la terza nozione primitiva era stata sottolineata da Gouhier 1926 e Gilson 1930, per poi costituire il perno della interpretazione del rapporto anima-corpo di Laporte 1945 (Cantelli 1996, nota 4, p. 73).

51 Così Cottingham 1985, pp. 224-230. Cfr. anche Cottingham 2008, pp. 33-36 per uno sguardo d'insieme e chiarificazione della sua tesi 'trialista'.

52 Le espressioni sono di Gouhier 1978⁴, p. 334.

53 Si veda su questa differenza di 'rispetto' Almog 2002, p. 70. Cfr. la lettera di Descartes ad Elisabetta del 28 giugno 1643 (AT III, p. 692: "C'est en usant seulement de la vie et des conversations ordinaires, et en s'abstenant de méditer et d'étudier aux choses qui exercent l'imagination, qu'on apprend à concevoir l'union de l'âme et du corps").

54 Si veda anche Shapiro 2010, p. 270: "Insofar as Descartes does take our sensory experiences to have this intrinsic affective aspect he builds a certain sort of teleology into our sense perception. For we feel pleasure and pain as is most conducive to our preservation. That is, for Descartes, the content of our sensations *contains* an end of self-preservation."

famiglia è una e la stessa cosa che guadagna e spende, ma magari è il marito che guadagna ed è la moglie che spende⁵⁵, secondo Machamer e McGuire tale unità di componenti separabili fa sì che la distinzione mente-corpo “constitutes an epistemic dualism that anchors our thinking”⁵⁶. Esaminando nelle *Passioni* gli usi dei termini ‘azione’ e ‘passione’, che a volte descrivono il corpo, in altre occasioni l’anima, i due autori osservano che “it is hard to see on what basis a real distinction that is directly grounded in the nature of substance can be established”. In altre parole, benché abbiamo in Dio la garanzia epistemica per pensare che quello che conosciamo del mondo sia basato su come esso sia, non possediamo che una conoscenza limitata, completa solo per i nostri usi, anche scientifici, e per conoscere noi stessi. Una frase di Cartesio a More in una lettera del 1649, in cui si afferma che la nostra mente non è la misura della realtà o della verità, ma di ciò che affermiamo o neghiamo (AT V, p. 247), fa così concludere i due studiosi: “Perhaps, at the end of his life, Descartes was not much a dualist after all”⁵⁷.

Tuttavia, è stato messo in evidenza come le ricostruzioni anti-dualiste, e in particolare quella di Gouhier incentrata sulla unione di mente e corpo come nozione primitiva, idea originale in noi, non sia stata ritenuta né conclusiva né esauriente. Se da una parte la si è giudicata persuasiva e basata su una documentazione inoppugnabile, dall’altra si è contemporaneamente sottolineato che non ci dice nulla sulle modalità di interazione, serve solo ad ammettere ciò che risulta non concepibile e quindi elude e non risolve il problema⁵⁸. Così si è concluso che: “per

55 Sellars 1969 [4] (Siche 2002, p. 305).

56 Cfr. Machamer e McGuire 2009, p. 240: “Descartes believes that we are genuine persons, unities composed of two separable but not separated components. Nevertheless, even in that experienced unity, our thinking about ourselves may require two distinct general concepts: modes understood in terms of extension and modes understood in terms of thought. The general concepts of the mind and the body are nonetheless innate, though learned and stored in intellectual memory. They are indispensable *genera*, necessary for thinking about ourselves and the various modal stages we go through as we live our lives as embodied thinking persons. They are also necessary for developing our theories about the world”.

57 Ivi, pp. 240-241. Secondo questi autori, la disputa tra dualisti, interazionisti e trialisti è malposta perché tutte le parti trattano i concetti di mente e di corpo come tali da richiedere un diretto riferimento ontologico (cfr. ivi, p. 232).

58 Si veda Bertacco 2008, pp. 93-96. Bertacco si riferisce in particolare a Cantelli 1996 p. 73 vs. p. 74. Secondo Cantelli, la concezione delle tre nozioni primitive e il suo uso esplicativo per i rapporti mente-corpo “non trovarono molti consensi, non solo tra i suoi oppositori, ma neppure tra i suoi più fedeli seguaci. La soluzione occasionalista di

quanto si possa dar credito a Gouhier di aver saputo ricostruire quale fosse storicamente la posizione di Descartes sul problema, a prima vista è molto improbabile che la sua lettura possa mettere a tacere tutte le critiche e le difficoltà che vengono sollevate a livello teorico⁵⁹. Questo atteggiamento, almeno per una direzione di ricerca negli studi italiani di settore, tende a distinguere due linee interpretative, disgiunte e non cumulabili: un approccio storico, che ricostruisce testualmente la coerenza di atteggiamenti e posizioni filosofiche, salva i fenomeni, risulta conclusivo sul piano della documentazione, ma non è convincente, e un approccio teorico, visto come lasciato scoperto dal primo, che si interroga sulla ragione di ciò che appare, e rivela, con altri strumenti, un'apertura problematica⁶⁰.

Per concludere, dal punto di vista metodologico, uno scopo non secondario di questo lavoro è quello di proporre una maniera di praticare la storia della filosofia insieme alla storiografia che: i. tenga presente il rischio della distorsione teoretizzante, la quale ritaglia ed isola i testi strumentalizzandoli ai fini dell'interesse del presente; ii. coniughi un approccio storicamente contestualizzato con l'interrogazione teorica; iii. eviti di cadere sia nel dettaglio antiquario della galleria di studi meticolosi di una figura, sia nel grande affresco di storia delle idee; iv. non si allinei alla moda prevalente di contrastare, attraverso un'interdisciplinarietà artificiale e *ad hoc*, una generalizzata tendenza alla marginalizzazione accademica della storia e della storiografia filosofica, ritenuta un tipo di studio sterile, propedeuticamente improduttivo e incapace

moltissimi cartesiani, il parallelismo psicofisico di Spinoza, l'armonia prestabilita di Leibniz, tutti i tentativi compiuti per superare le difficoltà del dualismo tra *res cogitans* e *res extensa* non avrebbero avuto motivo di venire proposti" (Cantelli 1996, p. 72).

59 Bertacco 2008, p. 96. Su queste difficoltà e sulla riproposta contemporanea, in chiave epistemologica, di un problema che nel XVII secolo era sentito come ontologico, così come oggi è stato riformulato nelle 'tre proposizioni incompatibili' di Pieter Bieri (1. i fenomeni mentali sono fenomeni non fisici; 2. i fenomeni mentali possono causare fenomeni fisici; 3. l'area dei fenomeni fisici è causalmente chiusa) si veda Poser 2004, pp. 283-286.

60 Anche Cellucci ritiene che Cartesio non riesca a dare una spiegazione plausibile di come la mente possa ad un tempo essere realmente distinta dal corpo e sostanzialmente unita ad essa, e citando il passo nel carteggio con Elisabetta che Gouhier aveva letto come ammissione della presenza di un "ostacolo psicologico" a concepire "molto distintamente" anima e corpo nello stesso tempo come una cosa sola e come due, così commenta il rimando di Cartesio al fatto che l'unione è però qualcosa di dato e di vissuto, che qualsiasi persona avrà provato in se stessa: "Questa è una chiara dichiarazione di impotenza" (Cellucci 2005, p. 385).

di offrire letture della contemporaneità se non si aggancia a discipline più aggiornate.

Per la dimensione internazionale in cui aspira a collocarsi la ricerca filosofica italiana sull'età moderna e contemporanea, può essere significativo notare come l'agenda metodologica che abbiamo tenuto presente richieda anche un approccio storico-teorico alla storia della filosofia che da tempo ha contestato la tradizionale partizione, ereditata dalla scuola tedesca, tra studi storici e sistematici⁶¹. Le varie questioni di metodo che abbiamo indicato hanno recentemente trovato una sponda proprio negli studi anglo-americani. Due esempi permettono di illustrare con chiarezza questo punto. Nella sua introduzione a una raccolta di saggi che esamina la 'svolta trascendentale' in filosofia da Kant a Husserl, Heidegger e Merleau-Ponty, Sebastian Gardner argomenta l'opportunità di non separare gli aspetti storici e sistematici, osservando che: "In so far as historical interest has a critical dimension, it will constantly broach systematic issues, just as any convincing account of the nature of transcendental philosophy will need to take account of the historical development"⁶². Analogamente, nel suo *Interanimations*, Robert Pippin sostiene che una stretta separazione tra i domini della storia della filosofia e della filosofia non è difendibile, e proprio questo approccio è tra gli aspetti maggiormente messi in rilievo dai referaggi citati dalla Chicago University Press per presentare il libro, che, al di là dei contenuti, ne notano la più vasta agenda metodologica; un recensore si sbilancia a scrivere: "philosophizing historically is very much a future-oriented enterprise, addressing the foundational philosophical concerns of our culture"⁶³. Ci pare interessante notare che già nel 1998 questo tipo di preoccupazioni circolava, pur senza ricevere l'eco e il consenso di oggi,

61 Si vedano ad esempio Parrini 1991, Parrini 2007, p. 141 e Ferrini 1998.

62 Gardner 2015, p. 1.

63 Riguardo a Pippin 2015, R. Lanier Anderson osserva: "Pippin has long been a leading voice in the history of philosophy. With *Interanimations*, he brings his readership right into the process of philosophizing historically. The book brings together eleven chapters that engage with other important readers of some of his touchstone historical philosophers (notably Hegel, Nietzsche, Kant). It thereby advances debates with prominent thinkers like McDowell, Brandom, Nehamas, Williams, Heidegger, and MacIntyre. But its real stakes are still larger: Pippin's book aims to show us what it is to advance philosophy through engaging the great minds of the past—and through an ongoing conversation and argument with others doing the same. From this point of view, philosophizing historically is very much a future-oriented enterprise, addressing the foundational philosophical concerns of our culture (disponibile on line <http://www.google.it/url?q=http://press.uchicago.edu/ucp/books/book/chicago/1/bo20299044.html>).

proprio tra gli studiosi anglofoni di Cartesio. Nella sua Introduzione a una raccolta di fonti delle *Meditazioni*, John Cottingham osservava infatti: “the practice of ‘up-to-date’ analytic philosophy risks becoming obsessive and shortsighted unless it is informed by a lively awareness of the philosophical tradition that delivered us where we are today”⁶⁴.

Raccogliendo questa serie d’indicazioni, la mia ricerca si propone di sviluppare un approccio storico-filosofico e storiografico integrato, ponendo in dialogo, in modo costruttivo, interpreti che spesso hanno argomentato le loro tesi ignorando o non confrontandosi con i risultati altrui, oppure si sono limitati a leggere e citare le opere di Cartesio secondo percorsi già tracciati, ignorando altre evidenze che non collimavano con l’immagine consolidata o il facile bersaglio polemico pre-costituito⁶⁵. In questo senso caratterizzante, ai fini di questo lavoro la letteratura critica non ha avuto valore di letteratura ‘secondaria’, ma ha costituito il contesto proprio dell’analisi sui testi cartesiani e il filo conduttore cui son stati costantemente riportati i risultati del loro esame, cercando di guadagnare così una prospettiva che non rimanesse solo interna agli studi di settore⁶⁶.

1.3 SCOPO E LIMITI DEL PRESENTE LAVORO

Sul piano dell’interpretazione, il tipo di dibattito contemporaneo che abbiamo cercato sopra di ricostruire, almeno nelle sue linee paradigmatiche, orienta la nostra interrogazione dei testi cartesiani alla luce del seguente problema: se il dualismo metafisico di *res cogitans* e *res extensa* sia compatibile o meno con l’ipotesi di un Cartesio inventore della *disembodied mind*. Vale a dire, se esso sia compatibile con la tesi che nella filosofia cartesiana gli stati mentali siano individuati unicamente dal loro disincarnato ruolo funzionale (secondo il modello del *ghost in the machine*) e il mentale sia una caratteristica “reale e autonoma” del nostro mondo, in modo tale che la ricerca empirica non sia affatto necessaria per stabilire una certa conoscenza della mente.

64 Ariew, Cottingham and Sorell 1998, p. xiii.

65 Mi si permetta il riferimento alle questioni di metodo affrontate in Ferrini 2003, pp. 201-234.

66 Ringrazio un anonimo revisore per aver sollecitato la mia riflessione su questo aspetto.

Per ‘dualismo metafisico’ intendiamo quello di sostanze o di attributi principali (non di modi), vale a dire di qualità primarie costituenti le sostanze, secondo cui nessuna di esse ha insieme, sul piano dell’essenza, proprietà di estensione e di pensiero⁶⁷. Ci chiediamo infatti se i testi cartesiani affermino effettivamente una concezione sostanzialista del corpo e dell’anima razionale (o *mens*) tale da non riuscire a salvaguardare l’unità dell’essere umano in modo convincente per rimanere compatibile con il dualismo essenziale di pensiero ed estensione. A grandi linee, le interpretazioni che abbiamo ricordato infatti o vedono l’uomo cartesiano come un ‘duo’, come un corpo animale congiunto ad una mente di per sé disincarnata nella sua funzionalità cognitiva, una “macchina con la mente”, o lo ritengono una ‘terza sostanza’, che sul piano essenziale non solo intellige e vuole, ma insieme sente, patisce e immagina, contraddicendo così il dualismo metafisico delle qualità primarie dell’anima e del corpo.

Una variante del primo orientamento, più marcatamente cognitivista, è di attribuire a Cartesio la concezione che una persona abbia la sua mente e il “suo” corpo appartenenti a due generi metafisici assolutamente diversi⁶⁸ e sia effettivamente fatta di due sostanze opposte: l’una, la *res extensa*, che consiste di *physical reflex machinery*, l’altra, la *res cogitans* che consiste di *nonphysical cognitive machinery*⁶⁹. Una variante del secondo orientamento punta invece più sull’approccio ‘baconiano’ degli scritti di Cartesio nel periodo precedente e successivo alle *Meditazioni* e ai *Principi*, e legge sia la cautela o la rinuncia alla pubblicazione nel caso delle ricerche di filosofia naturale e teoria della materia, che la discussione di tipo teologico e metafisico delle *Meditazioni*, alla luce del difficile rapporto di Cartesio con le decisioni della Sessione 8 del Concilio Lateranense del 1512-17, menzionate esplicitamente nell’Epistola dedicatoria delle *Meditazioni* alla Facoltà di Teologia della Sorbona (AT VII, pp. 2-3). Nell’ottica non nuova della lettura apologetica, Desmond Clarke, autore di un libro che ha avuto una certa fortuna tra gli studiosi anglo-americani, ha argomentato contro lo spettro del “Ryle’s ghost”,

67 Cfr. Rodriguez-Pereyra 2008, che porta avanti la tesi della concezione indipendente delle sostanze per affermare che sostanza e attributo non sono entità distinte e che questo aspetto, finora sottovalutato dagli interpreti che hanno più insistito sulla concezione del soggetto, ha importanti e significative conseguenze per gli argomenti cartesiani a difesa del dualismo metafisico.

68 Così Flanagan 1991², p. 15. Cfr. anche la posizione, già ricordata, di Lanfredini 2007.

69 Si veda Flanagan 1991², p. 11.

considerando “plausibile” la lettura standard del dualismo cartesiano per cui la sostanza immateriale sarebbe la condizione necessaria e sufficiente per la maggior parte degli eventi mentali, in quanto questa sarebbe una teoria, attribuibile al Cartesio delle *Meditazioni*, che semplicemente non funziona⁷⁰. La strategia complessiva dell’interprete sembra essere condivisa, almeno in parte, da Catherine Wilson, quando vede nelle *Passioni* un ritorno alle preoccupazioni fisiologiche del periodo 1626-40, non un cambiamento di rotta, e nelle *Meditazioni* un “interludio”⁷¹. Come abbiamo visto, un approccio simile è stato in qualche modo proposto anche da Machamer & McGuire, quando hanno parlato di veri e propri cambiamenti nel pensiero cartesiano, sia sul fronte epistemologico che dell’analisi della percezione sensibile. Abbiamo già accennato che il motivo del programma di filosofia naturale come obiettivo e interesse portante di Cartesio è al centro dell’ultimo lavoro di Emanuela Scribano; l’ipotesi è quella, se non di un’evoluzione del pensiero cartesiano, di cambiamenti intervenuti sulla base di una doppia contrastante esigenza, fonte di profonde tensioni concettuali e di una difficile convivenza: fondare metafisicamente la conoscenza scientifica nelle *Meditazioni* e rendere coerente tale fondazione con la neurofisiologia come scienza⁷². Nel caso di Clarke, non abbiamo però un Cartesio dai due volti, ma ci si prospetta un volto solo, costretto a indossare una maschera di convenienza: il primo passo della lettura di Desmond Clarke è di non considerare le *Meditazioni* come un’espressione autorevole e coerente della filosofia cartesiana, ma come un tentativo fallimentare di riconciliare la filosofia naturale, sospetta sotto il profilo teologico (data la lezione della condanna galileiana) con un’espressione ortodossa di metafisica scolastica. In questo modo, l’at-

70 Cfr. Clarke 2003, pp. 1-15. Riassumendo la sua lettura delle *Meditazioni*, Clarke scrive che Cartesio: “argued unconvincingly in the *Meditations* that the implausibility of finding a theoretical link between thinking and the properties of matter implied a ‘real distinction’ between the substances to which such properties belong. Cartesian dualism, therefore, is not a theory of human beings but a provisional acknowledgement of failure, an index of the work that remains to be done before a viable theory of the human mind becomes available” (Clarke 2003, p. 258).

71 Vedi *infra* nota 207.

72 Cfr. Scribano 2015, pp. 9-11. Scribano osserva che la stroncatura di Damasio sembra aver esaurito i suoi effetti, e che ora i neuroscienziati si mostrano più disponibili a riconsiderare positivamente il contributo di Cartesio per le scienze cognitive, proprio a partire dai suoi scritti fisiologici, e cita in proposito le considerazioni di S. Dehaene, *Le Code de la conscience* (Paris, 2014, pp. 17-22; Scribano 2015, p. 10).

tribuzione a Cartesio dell'invenzione della *disembodied mind* sanzionerebbe il giusto fallimento del dualismo metafisico cartesiano sviluppato nelle *Meditazioni*, in quanto "misguided ontology of substances". Il pensiero di Cartesio troverebbe invece altrove, in scritti come *L'Uomo* o *le Passioni*, la sua autentica vocazione di sviluppare una teoria della mente umana (immaginazione, memoria etc.) a partire dalla fisiologia animale. Al centro della filosofia della mente cartesiana non ci sarebbe dunque il dualismo metafisico delle sostanze, ma la spiegazione (*explanation*) di proprietà mentali anche irriducibili alla materia (dualismo delle proprietà)⁷³.

Rispetto al termine *mens*, ricordiamo che la diffusa pratica degli studiosi di ritenere interscambiabili i termini cartesiani di mente, anima e *res cogitans*, è a rigore giustificata solo per la mente e l'anima razionale (l'unica anima propria dell'uomo, principio primo del pensiero e di quelle azioni da cui dipende il loro stesso carattere 'umano', che non abbiamo in comune con gli animali), in quanto *concepite distinte dal corpo*: "Cumque *mens, sive anima rationalis*, a corpore sit distincta [...] non immerito *sola a nobis anima appellatur*"⁷⁴. Nella II Meditazione, Cartesio scrive: *res cogitans, id est, mens, sive animus, sive intellectus, sive ratio* (AT VII, p. 27)⁷⁵. Inoltre, in risposta all'obiezione di Gassendi su tale identificazione (AT VII, p. 263), chiarisce l'equivocità dei significati precedenti di anima, che denotava anche il principio nutritivo e conservativo di un organismo, e sostiene che per prenderla come *actus primus* o *praecipua hominis forma*, deve essere intesa denotare solamente il principio in forza del quale pensiamo; per questo spiega di aver utilizzato il termine "mente", non per indicare una funzione localizzata dell'anima, ma come quell'anima tutta che pensa: "hocque nomine *mentis* ut plurimum appellavi ad vitandam aequivocationem; *mentem enim non ut animae*

73 Noti supporti testuali per questa prospettiva in AT I, p. 263 e AT XI, p. 326. Sul *property dualism* di mente e corpo, considerato più autentica e valida espressione del pensiero cartesiano del dualismo di *res cogitans* e *res extensa*, viziato dal desiderio di contribuire alla Controriforma della Chiesa Cattolica, cfr. Clarke 2003, pp. 235-258.

74 Lettera di Cartesio a Regius del maggio 1641, AT III, p. 372; cfr. AT VIII-B, p. 342. L'anima non è un genere, le cui specie sono la mente e le cosiddette 'anime' vegetativa e sensitiva (queste ultime da intendere invece propriamente come forze: *vis vegetandi, et corporis movendi*), forze che abbiamo in comune con i bruti: la forza vegetativa, intesa come una certa costituzione delle parti del corpo, e la forza di muovere il corpo, "si trovano anche nell'uomo, ma in lui non debbono essere chiamate anime" (AT III, p. 371). Cfr. anche la lettera a Mersenne del 21 aprile 1641 (AT III, p. 362).

75 Cfr. il commento di Landucci 2002, pp. 62-63. Torneremo su questo punto in 2.2.

partem, sed ut totam illam animam, quae cogitat considero (AT VII, p. 356, enfasi di Cartesio)⁷⁶.

Rispetto invece alle interpretazioni paradigmatiche sopra ricordate, nel corso di questo lavoro abbiamo tentato di dirimere una questione più specifica e delimitata: se le caratteristiche della mente attribuite a Cartesio a partire dalla tradizione anglo-americana e contestate da più parti: soggettivismo radicale, solipsismo, estraneità e separazione funzionale dalla corporeità, siano legittimamente una sua eredità storica oppure un 'mito' cognitivista contemporaneo. In particolare, abbiamo scelto di non prendere in esame in modo privilegiato, come spesso accade, i testi canonici per ogni studio revisionista del dualismo metafisico cartesiano⁷⁷, che punta alla parte IV dei *Principi*, alle *Passioni dell'anima*, all'*Uomo*, tutte opere dove è il nostro essere incarnato ad essere programmaticamente al centro del discorso, manifestandosi attraverso quelle percezioni o pensieri confusi che dipendono dall'interazione mente-corpo, i sentimenti, le emozioni e le passioni⁷⁸. Da parte nostra, dato il tema e il campo di indagine che abbiamo circoscritto, per restare in dialogo con i risultati e le più recenti direzioni di ricerca della letteratura critica, abbiamo preferito piuttosto concentrarci sugli scambi epistolari, sulla unione anima-corpo come nozione irriducibile e primitiva, sulle *Meditazioni* (in particolare la II e la VI) e le parti corri-

76 Sulle ragioni di questa attenzione terminologica di Cartesio sullo sfondo del lessico latino-francese del tempo, e sulle concezioni Scolastiche che vedevano l'anima non solo come principio di pensiero, ma di vita, si veda Meschini 2008, pp. 45-48.

77 Come scrive Cook 2010, p. 26, riferendosi alla recente attenzione degli studiosi verso le *Passioni dell'anima* e al carteggio con Elisabetta: "Many scholars are now excitedly pursuing this text and the preliminary correspondence as the key source for understanding the mature views of Descartes. It throws great doubt on the question of Descartes as an advocate for the power of disembodied thought. As a consequence, an empirical and passionate Descartes now stalks the literature".

78 È questa invece la strategia sottesa sia allo studio della Alanen ("my discussion of Descartes's concept of mind is concerned with the minds of human thinkers": p. xi) che più recentemente a quello di Deborah Brown: "I want in this book to establish some distance from these 'Cartesian' conceptions of mind and self. I do not intend to offer a panegyric to substance dualism, or to rewrite Descartes as some kind of closet materialist. There is no getting around the dualism, or the autonomy he perceives the mind as having. But it is our failure to set the Cartesian mind in the wider context of Descartes' thought that exacerbates the problems associated with this notion [...] When we look at those texts in which the union of mind and body is under discussion, what we find is not an inward-looking mind reflecting its metaphysical distinction from the body, but a kind of phenomenological monism – an experience of being one unified and embodied substance" (Brown D. 2006, p. 3). Sul libro della Brown si veda Schmitter 2010.

spondenti dei *Principia*. Questi testi in particolare sono infatti il punto di riferimento obbligato per i teorici del supposto ‘mentalismo disincarnato’ cartesiano e, come abbiamo visto in particolare con Desmond Clarke, anche coloro che criticano il modello del *ghost in the machine* rivalutando il ruolo della filosofia naturale e della fisiologia nel progetto cartesiano, ritengono le *Meditazioni* un “unsuccessful attempt” di compiacere l’ideologia dominante, una teoria sbagliata dell’autonomia della mente umana e dell’individuazione dei suoi stati unicamente dal loro disincarnato ruolo funzionale, secondo il dualismo sostanziale con la corporeità.

Il primo passo della nostra ricerca sarà quindi rivolto a saggiare la tenuta della tesi di un Cartesio inventore della *disembodied mind* proprio sul terreno in cui si è più radicata, tanto da ottenere il riconoscimento della sua validità e persistenza anche dagli interpreti meno convinti da una versione del dualismo che celebra l’estraneità della mente a tutte le funzioni che richiedono la presenza dei corpi per essere esercitate. A fronte delle prospettive revisioniste che leggono le *Meditazioni* in termini di riluttante tentativo di compromesso politico-ideologico, di interludio, di tensione più o meno latente e irrisolta tra scienze naturali e fondazione metafisica della conoscenza scientifica (quest’ultima ottenuta “intensificando il potere della mente sul corpo”)⁷⁹, da parte nostra mostreremo come le stesse *Meditazioni* implicino una concezione della mente come attività spontanea con funzioni che richiedono anche la presenza del *suo* corpo. Dal nostro esame risulterà come Cartesio sviluppi in effetti le sue *Meditazioni* nell’orizzonte di una *embodied mind* e di un *enminded* (o *ensouled*) *body*, a partire dalle convinzioni e presupposti della coscienza ordinaria, come ci capita quando seguiamo acriticamente i nostri pregiudizi, pensieri iniziali e idee precostituite. Vedremo come il processo di riflessione possa svolgersi in quanto le stesse facoltà cognitive su cui si esercita il meditare sono progres-

79 Scribano 2015, p. 19. A fronte della “sostanziale stabilità del nucleo portante del sistema scientifico” di Cartesio per quanto riguarda lo studio del vivente, la Scribano individua una “straordinaria mobilità del progetto fondazionale” che tra il *Discours* del 1637 e le *Meditazioni* del 1641 registra i seguenti cambiamenti: “Identificazione del pensiero con la coscienza; teoria del giudizio come funzione della volontà; formulazione della teoria della *simplex apprehensio*; costruzione dell’esperienza attraverso il pensiero. Sono tutte novità introdotte nelle *Meditationes* a sostegno della posizione antiempirista, della certezza delle idee chiare e distinte, e della veracità divina, in una parola degli elementi che compongono e rendono possibile la fondazione metafisica ed epistemologica della scienza” (ivi, p. 20).

sivamente attivate dall'interazione con il corpo e prendono in esame le qualità sensibili delle cose, e non solo le figure e i movimenti delle loro parti⁸⁰. Faremo riferimento a un 'corpo mentalizzato', perché il nostro corpo umano, in quanto dotato di anima razionale, non è più, nei termini stessi di Cartesio, da considerare solo come un corpo animale, dotato di una sua unità organica funzionale, ma con un corredo cognitivo istintuale, privo di coscienza e pensiero capace di ragionare in universale, nonché soggetto alla rottura e scomposizione delle parti. Infatti flessibilità della risposta fisiologica ed adattamento del comportamento a ogni circostanza e nell'interazione con l'ambiente, così come il linguaggio in cui si articolano ed esprimono i nostri ragionamenti, non ci provengono dalla semplice disposizione e conformazione delle nostre membra. Flessibilità, adattamento, comunicazione, sono tutte reazioni, sul piano comportamentale, suscitate da una *mens* che ragiona in universale e che 'mentalizzando' il corpo, ci permette di comprenderlo *tutto intero*, nella sua materialità in unità sostanziale con l'anima (Cap. 2, §1; § 2). Inoltre, ce lo fa ritenere capace, in linea di principio, di mantenere l'identificazione con il suo sé personale anche dopo la propria morte. Vedremo come questa unione intrinseca di mente e corpo implichi per Cartesio, come già, ad esempio, per Eustache de Saint-Paul, che la mente razionale umana rimanga sempre 'atta all'unione' con la 'sua carne' anche quando è concepita separata, distinta dal corpo: una incarnabilità virtuale che fa la differenza con la natura angelica, malgrado la comune essenza puramente intellettuale. La nostra analisi ci conduce quindi a vedere come l'unione sostanziale sia compatibile con una spontaneità causale che la *mens* ha da se stessa (*a se ipsa*), e quindi con un dualismo metafisico secondo cui gli atti di pensiero hanno un fondamento separato e indipendente dal rapporto con il proprio corpo; non nel senso di una *disembodied mind*, una mente disincarnata, bensì di una 'embodiable mind', una mente 'incarnabile' (Cap. 3, § 2).

80 Nel 1998, Guenancia reagiva alla prevalenza dell'approccio allo studio della "natura dello spirito umano" elaborato dai laboratori di psicologia sperimentale e dagli studi di neurobiologia contemporanei, lamentando che "L'âme de l'homme n'est plus que son cerveau" (Guenancia 1998, p. 8). Il filo conduttore del suo studio è il ruolo che il sensibile svolge negli atti cognitivi dello spirito cartesiano come sostanza intelligente. L'orientamento della sua lettura è così espresso: "Il nous a semblé que c'était surtout dans les analyses des actes sensibles que se manifestait avec le plus d'évidence le caractère propre de l'esprit, à la fois au contact des organes corporels et en relation avec des choses sensibles" (*ibidem*).

Il secondo passo teorico sarà di esaminare come Cartesio differenzi l'essere in atto della *mens*, la sua operatività e funzionalità, nel complesso e nell'unità dei suoi molteplici modi (vale a dire di *tutte* le specie di pensiero di cui è capace, anche interagendo con il suo corpo) dal pensiero (o *cogitatio*, che costituisce l'essenza della mente o la sua *natura cogitans*), come natura particolare che le accoglie tutte. Proporremo di distinguere il piano della facoltà e dell'attività di pensiero dal piano della cosa pensante e dell'essenza della mente, e di differenziare il pensiero degli intelligibili dall'uso empirico dell'intelletto nella conoscenza dell'essere sensibile delle cose naturali (Cap. 2, § 2 e § 3). In particolare, in 2.3 sosterremo la tesi di una differenza dell'essere in atto della mente umana dalla "*res cogitans creata*"⁸¹, discutendo la lettura tradizionale secondo cui la mente si identifica senza residui con la sostanza pensante realmente distinta dal corpo⁸².

Nel Capitolo Terzo proporremo una lettura diversa da quella à la Ryle o seguaci, o volta a vedere nella coscienza il tratto costitutivo della *mens* cartesiana à la Rorty⁸³. Verrà discussa l'ipotesi secondo cui la *mens* umana, considerata di per sé nella sua distinzione dal corpo, sarebbe paragonabile a quella di un angelo⁸⁴, sottolineando che l'assimilazione tra intelletto puro umano e intelligenza angelica non darebbe conto della

81 Questa identificazione si trova, ad esempio, in modo esplicito in Becerra 2004, p. 63 sgg., sulla base dell'espressione "*mens semper actu cogitet*" (corsivo mio) usata da Descartes in una lettera ad Arnauld del 4 giugno 1648 (AT V, p. 193).

82 Così Angelini 2007, p. 26.

83 Nella lettera ad Arnauld del 29 luglio 1648, Descartes risponde a obiezioni ricevute (AT V, pp. 221-222), che si è coscienti *dei* nostri pensieri per il tempo in cui pensiamo (*eo tempore quo cogitamus*) e che questo è vero anche per i pensieri che abbiamo nei sogni, solo che poi non ne conserviamo memoria. Allo stesso tempo, ammette che non siamo coscienti del *modo* (*non esse conscios illius modi*) in cui la nostra mente indirizza gli spiriti animali nei vari nervi, perché questo modo dipende *non a mente sola*, "ma dalla sua unione con il corpo". Invece, per Cartesio siamo coscienti di ogni azione per la quale la mente muove i nervi: *quatenus talis actio est in mente*, dato che si tratta di una inclinazione della volontà verso un certo movimento. Questo avviene sia perché la configurazione del corpo è idonea a seguire tali inclinazioni, anche se la mente non è cosciente dei processi fisiologici che ne seguono, sia perché la mente è unita al corpo, fatto di cui, se non è alterata, è conscia (AT V, p. 222). In conclusione, Cartesio non dice che il pensiero è coscienza, ma che abbiamo coscienza del pensiero, in quanto oggetto di coscienza.

84 Cfr. Simmons 2013, p. 55: "What, then, is a Cartesian mind, considered on its own, divorced from the body? It is something like an angel: a pure intellect. The mind on its own has no sensations, no passions: no itches, no tickles, no color experience, no flavor sensations, no pain, no pleasure, no hunger, no thirst, no fear, no anger, no sadness, no love".

cosiddetta terza nozione originaria dell'unione di corpo e pensiero che il nostro intelletto trova in se stesso (Cap. 3, § 1)⁸⁵. Nel Cap. 3, § 2 analizzeremo in dettaglio la metafora del nocchiero sulla nave, alla luce del ruolo di immaginazione e sensazione nell'economia degli atti mentali, mostrando come per Cartesio la natura della *mens* consista nella comprensione di contenuti empirici e particolari nella dimensione dell'universalità. Anche se è discutibile che il paradigma della *disembodied mind* (nel senso di Lakoff & Johnson 1999)⁸⁶ possa essere assimilato ai modelli della mente angelica o dello spirito nella macchina, è un dato di fatto che la tradizione anglo-americana abbia compiuto tale operazione, in genere non distinguendo tra *disembodied* e *disembodiable*. Per questo tutti gli argomenti che gli studi anglofoni più recenti hanno prodotto sul *mind-body problem* per riscattare Cartesio dall'accusa di essere l'inventore del paradigma della mente disincarnata (intesa come una concezione autonoma della mente dal corpo) insistono sulla confutazione del modello del *ghost* o dell'angelo nella macchina corporea (e analogamente del nocchiero sulla nave) come abbiamo visto, ad esempio, in dettaglio nei casi di Desmond Clarke e Alison Simmons. È infatti una costante degli studi su Cartesio assimilare il corpo animale alla macchina e l'unità dell'essere umano alla congiunzione di una mente pura e di un corpo animale come macchina organica priva di natura pensante secondo il modello platonizzante dell'animale-angelo di Du Pont in *La Philosophie des Esprits* del 1602⁸⁷.

Da ultimo, approfondendo le ragioni dell'inadeguatezza dei modelli, per l'unione mente-corpo, del nocchiero sulla nave e dell'angelo nella

85 Il dibattito teologico sulla spiritualità angelica: se sia totalmente immateriale o solo incorporea, oppure dotata di un corpo etereo, non percepibile sensibilmente, è un dibattito complesso che attraversa l'insegnamento dei Padri greci, dei Latini, la dottrina conciliare della Chiesa e autori del XII e XIII secolo; per un primo approccio al tema, si veda Faes de Mottoni 1993. In particolare, l'angelologia tomista (secondo cui gli angeli sono forme pure, immateriali, sprovviste di corpo, che talvolta possono però 'assumerne' uno (per apparire all'uomo), riprenderebbe quella di Alano di Lilla, il quale, a differenza di posizioni più radicali, aveva proposto due tipologie di assunzione del corpo: *per applicationem* e *per unionem*. Scrive Faes de Mottoni, p. 37: "Nel primo caso tra assumente e assunto non si costituisce un'unità intrinseca, poiché il corpo ha la funzione di un semplice rivestimento [...] Nel secondo invece – e questo è il caso proprio dell'anima che assume il corpo – si dà tra i due un'unione stretta, intrinseca, che porta alla costituzione di un *unum*". Cfr. *infra* nota 184.

86 Vedi *supra* nota 7.

87 Su cui si veda Rodis-Lewis 1998, pp. 200-201: ringrazio un anonimo revisore per aver portato la mia attenzione sulla distinzione tra mente disincarnata e angelismo.

macchina organica (inadeguatezza teorizzata dallo stesso Cartesio), svilupperemo il tema della priorità della sostanza pensante rispetto a quella estesa anche riguardo al principio di identità, di cui le parti corporee sono di per sé fondamentalmente prive, e che ottengono in via derivativa, avanzando l'ipotesi che l'invarianza della natura pensante che costituisce l'essenza della *mens* funzioni anche da matrice identitaria profonda per i cambiamenti del corpo umano, 'come se' ne costituissero l'equazione generale (Cap. 4, § 1). Inoltre cercheremo di presentare in modo convincente l'analogia tra la presenza della *mens* nel corpo in termini di sfera di attività e l'azione di forze come la pesantezza e il magnetismo. Cartesio ne accenna per spiegare, in termini di "potenza di applicazione" della mente al corpo, una coesistenza tra essi che deve essere anche in un certo senso 'coestensione', suscettibile di contrazione e diffusione. La soluzione 'relazionale' prospettata, che mostreremo essere ripresa e rielaborata dal primo Kant *contra* l'armonia prestabilita leibniziana, ci permetterà di attribuire a Cartesio una soluzione meno insufficiente di quanto normalmente si conceda relativamente alla questione della presunta contraddizione tra l'inestensione della mente, la sua collocazione nella famosa ghiandola pineale, cui è strettamente congiunta, e riguardo alla influenza reciproca tra materiale e immateriale, esteso e inesteso (Cap. 4, § 3).

Con questo approccio non abbiamo inteso dare per "scontata", o assumere come punto di partenza 'dato' dell'analisi, la nozione cartesiana di natura umana "as constituted by both mind and body", come vede la Alanen, ma lo sguardo è stato spostato all'indietro⁸⁸. Abbiamo infatti cercato di indagare i presupposti di tale natura umana in Cartesio, vale a dire di ricostruire le condizioni di unità e individuazione del soggetto umano composto, sottolineando semmai il tema dell'identità e integrità personale, nonché del carattere incorporeo ma incarnabile della mente umana, che sul piano dell'essere in atto spontaneamente causa vari 'atti' o modi di pensiero, sia come risposte razionali a riflessioni interne sia in reazione a sollecitazioni esterne – atti i quali differiscono molto dalla *cogitatio* che gli accoglie tutti e che non producono la *res cogitans* che è il soggetto di tali atti⁸⁹.

88 Alanen 2003, p. xi.

89 Cfr. Landucci 2002, p. 63 sulle funzioni del pensiero (*cogitatio*) e le nozioni di anima e di mente: "È come se Cartesio si chiedesse perché mai non ci si sia accontentati di 'anima' e si sia sentito il bisogno di altri termini, e rispondesse: proprio per distinguere,

In conclusione, cercheremo di dare una risposta né retorica né scontata al quesito formulato da Cottingham: “How can I, qua ‘res cogitans’ be a complete incorporeal substance, yet at the same time qua human being be really and substantially embodied?”⁹⁰, ben consapevoli del fatto che tale interrogativo rimanda immediatamente ad un’altra questione, ben individuata da Jean-Luc Marion: “Reste à expliquer comment l’‘âme’ peut ainsi unifier une partie de l’étendue pour en faire ‘le corps d’un homme’”⁹¹.

in qualche modo, dalle altre funzioni parimenti attribuite all’ ‘anima’, ciò che adesso io, Cartesio, vengo a battezzare col suo nome proprio, ‘pensiero’. [...] È simile passaggio dalla questione *anima*-corpo – a quali condizioni è possibile che un corpo sia vivente? – alla questione *mente*-corpo, ad inaugurare la nozione del mentale nei termini in cui arriverà fino ad oggi; e cioè ad aprire l’alternativa tra materialismo e spiritualismo nei termini moderni”.

90 Cottingham 2008, p. 32.

91 Marion 2013, p. 149.

Capitolo secondo

Pensiero e atti di pensiero nelle *Meditazioni*

2.1 ITINERARI DELLA RIFLESSIONE: IL 'CONTRACCOLPO' DEL PENSIERO FILOSOFICO SUL PENSIERO ORDINARIO

Nella seconda delle *Meditationes de prima philosophia*, la domanda *Sed quid igitur sum? Res cogitans. Quid est hoc?* (AT VII, p. 28) ha i caratteri di una interrogazione che porta l'individuo dubitante, con la risposta che richiede, ad accorgersi di essere per natura una cosa pensante, nonché ad autorappresentarsi essenzialmente come tale. È stata notata la valenza ipotetica, condizionale, del *cogito* rispetto a ogni affermazione pura di esistenza del soggetto pensante. Cartesio non segue una procedura strettamente logica, e come ha ben ricordato Beyssade, il suo punto di partenza non è un soggetto logico, né la proposizione 'io penso' è mai asserita separatamente o come verità prima⁹²; Cartesio non segue *ante litteram* lo schema categoriale kantiano della sostanza⁹³, ma lega l'*Ego*

92 Beyssade 2008, p. 34.

93 In Ferrini 2005, pp. 133-141, ho mostrato come nel "Quarto paralogismo della idealità o dei rapporti esterni" del 1781, Kant affermi che l'oggetto trascendentale alla base dell'io empirico rappresentato dal senso interno *nel tempo* non sia pensato come una cosa che *in sé è essere pensante*, ma come il concetto empirico di apparenze sensibili. Nella seconda edizione della prima *Critica* del 1787 invece, la possibilità stessa della coscienza empirica, che di volta in volta abbiamo del modo specifico in cui esistiamo, è fatta dipendere

sum, ego existo, al tempo in cui l'io pensa, per cui se cessasse di pensare gli potrebbe accadere di cessare in pari tempo di essere, esistere (AT VII, p. 27)⁹⁴. Questo ha portato a distinguere tra l'indubitabilità e la verità del *cogito*, a vedere nel *cogito* la misura del *sum*, e a porre la domanda sul senso di tutto il giudizio esistenziale successivo sul 'cosa sia' una cosa che pensa⁹⁵. Inoltre, ha suscitato una serie di ulteriori distinzioni tra la dimensione della coscienza e quella dell'autocoscienza, tra la riflessione come pensiero di ordine superiore e i pensieri che la mente prende ad oggetto per conoscere se stessa⁹⁶. Per fare chiarezza, si è ricorsi ai passi nelle *Secundae Responsiones* dove Cartesio precisa che l'esistenza del soggetto pensante non è dedotta dal pensiero stesso attraverso un ragionamento sillogistico, con una dimostrazione che convince l'intelletto, ma è conosciuta direttamente come una *res nota per se*⁹⁷, con una

da una presenza che permane nella percezione, e che non può essere l'immutabile identità numerica della persona in ogni cambiamento di stato di cui non c'è intuizione sensibile. In nessun modo infatti l'unità logica della coscienza che è a fondamento delle categorie, quella dell'appercezione trascendentale, o dell'autocoscienza che produce la rappresentazione, una e identica in ogni coscienza, dell'io penso come misura stabile e permanente del sé (una rappresentazione intellettuale pura – precisa Kant – anche se la proposizione *io penso* è empirica, nel senso in cui indica un atto di pensiero, e dunque una materia cui l'io si applica), può venir scambiata per una intuizione del soggetto preso come oggetto a se stesso, cui applicare la categoria di sostanza.

94 Beyssade commenta questo punto della II Meditazione osservando che in ognuno dei miei pensieri l'*ego* è quel qualcosa che li mantiene in esistenza; o, piuttosto, dato che ognuno di essi può cessare di essere in ogni momento, l'*ego* è ciò che dà ad essi essere ed esistenza (Beyssade 2008, p. 36).

95 Cfr. ad es. Moyal 1991, pp. 307-310. Sul significato e le implicazioni dello scarto tra indubitabilità e verità nel caso dell'evidenza mentale nelle scienze matematiche, posta la *vetus opinio* del dubbio iperbolico (con riferimento alla *Disputatio Metafisica IX. 2* sull'origine della falsità di Suárez), si veda Scribano 2010², pp. 29-38.

96 Per la distinzione tra coscienza (come consapevolezza, intenzionalità o direzionalità oggettiva di stati mentali rappresentativi) e autocoscienza, tra essere consapevole di *x* ed essere cosciente che io sono consapevole di *x*, e per la distinzione tra consapevolezza cosciente e coscienza riflessiva in Cartesio e nei cartesiani, cfr. Nadler 2011, con utile bibliografia nelle note. Sul confronto tra le due ipotesi interpretative: di una concezione riflessiva di ordine più alto (*higher-order*) della coscienza in Descartes (avallata da Leibniz, che implicherebbe però un regresso all'infinito di pensieri che si prendono ad oggetto); e quella *same-order*, di una concezione secondo cui per Cartesio la mente è conscia dei suoi propri pensieri in virtù di caratteristiche intrinseche di quei pensieri stessi, cfr. Barth 2011, pp. 218-222. La questione se in Cartesio la coscienza sia un atto di stesso ordine distinto da quello mentale di cui si è consci o sia parte di quello stesso, attraversa tutto Thiel 2011 nel contesto e confronto con la storia della filosofia moderna (Spinoza, Locke, Leibniz).

42

97 Cfr. la definizione di proposizioni per sé note nella *Summa logicae* I, 7 di S. Tommaso: *Per se notae [...] dicuntur propositiones, in quibus praedicatum est de definitione subjecti vel*

semplice intuizione della mente per lume naturale (AT VII, p. 140)⁹⁸. Si è visto in questo il tratto idealista di Cartesio: se verità è rapporto di adeguazione tra realtà e pensiero e l'io è un esistente che incarna se stesso, allora non rimanda a legami con una realtà altra da sé. La verità come corrispondenza tra pensiero ed essere diventa verità come coerenza interna, per un atto della coscienza che si afferma, per sua struttura interna e non per il rapporto che la lega al reale⁹⁹.

Tuttavia a mio parere va sottolineato che la capacità umana di *vedere perspicue* e in modo primo e certo che se il pensante non esiste non può compiere operazioni come il dubitare della realtà delle percezioni esterne e della presenza degli oggetti sensibili (precondizione per porsi la domanda sul che cosa sia io in quanto dubitante), non è presentata da Cartesio, fin dalla II Meditazione, come uno stato cognitivo individuato da un disincarnato ruolo funzionale¹⁰⁰. Beyssade ha riportato l'attenzione sul fatto che la prima risposta alla domanda sul *quid*, sul 'cosa sia' io, è in senso stretto 'solo una cosa che pensa', costretta quindi entro i limiti dei suoi pensieri, ma non per questo qualcosa di immaginario, bensì, sicuramente, una cosa vera e reale, che esiste effettivamente, anche se di essa non posso dire altro, per il momento, che sia qualcosa di più di una *res cogitans*. Questo è possibile, nota Beyssade, perché Descartes "parte da una esistenza [...] solo questa esperienza esistenziale di una cosa pensante, che dà significato alle parole *mens sive animus*, rende possibile rispondere a Kant che la parola 'pensiero' non cambia il suo significato dall'inizio alla fine del processo"¹⁰¹. Va infatti osservato che non

immediate causatur ex principiis ejus (cfr. Gilson 1912, p. 55).

98 Sul significato della dottrina del *lumen naturale* rispetto al *cogito*, si veda Landucci 2002, p. 17. È stato più volte notato che l'espressione *ego cogito, ergo sum* (*Principia* I, §7) non compare letteralmente nelle *Meditazioni* (ma cfr. l'espressione nelle *Risposte alle seconde obiezioni: ego cogito, ergo sum, sive existo*, AT VII, p. 140). Harry Frankfurt 1966 ne ha fatto un argomento per criticare la posizione di Jaakko Hintikka nei primi anni '60, secondo cui l'affermazione cartesiana della propria esistenza nel *cogito ergo sum*, "nella II Meditazione", è da intendere come un atto performativo ("a self-verifying thought-act") invece che inferenziale, come ritiene Frankfurt, per cui la convinzione di essere esistiti (al passato) può essere derivata dal "mero fatto" che si stava pensando qualcosa in generale (cfr. Frankfurt 1966, pp. 331-335).

99 Cfr. Moyal 1991, pp. 312-315.

100 Cfr. Guenancia 1998, p. 9: "à l'opposé de ce qu'une image simpliste et répandue du dualisme cartésien fait accroire, l'esprit humain est présent en tant que tel, comme intelligence donc, dans tous les actes cognitifs. Le sensible ne constitue en aucune façon un milieu opaque pour l'entendement".

101 Beyssade 2008, pp. 36-37.

solo per Cartesio, come abbiamo appena ricordato, la nostra esistenza non è “dedotta” dal pensiero tramite un sillogismo, in quanto l'*ego cogito, ergo sum sive existo* è *rem per se nota simpliciter intuitu* (AT VII, p. 140), ma che la mente ‘arriva’ a tale semplice intuizione, non ‘parte’ da essa¹⁰². L’intuizione della mente non è una conoscenza iniziale o un cominciamento dovuto alla chiarezza soprannaturale dell’illuminazione divina ricevuta dalla nostra anima indipendentemente da ogni osservazione o ricerca empirica: sul piano dell’esistenza, l’esercizio conoscitivo è continuamente frammisto alle figure dell’immaginazione e ai dati della sensibilità, e la ricerca della verità oltre ogni possibile dubbio non si produce con un’interruzione o un salto nell’ordine e concatenazione della serie di argomentazioni e di atti della volontà¹⁰³. Il semplice risultato intuitivo scaturisce da un progressivo “guardarsi dentro”, o ritirarsi entro se stessi¹⁰⁴, che segue senza soluzione di continuità un esame metodico, faticoso, stancante, in controtendenza con il modo ordinario e immediato di pensare e con la coscienza comune, secondo cui le “sostanze” sono *solo* quelle corporee, immaginabili, sensibili

102 Sul rapporto tra intuizione e deduzione o inferenza riguardo al *cogito*, si vedano le osservazioni di Beck 1953, che pone la questione se la natura intuitiva della “*cogito proposition*” sia costituita da un tipo inferiore di intuizione (una deduzione) o sia una vera intuizione. Beck opta per una “inferenza immediata”, proprio per il fatto che la verità della proposizione è conosciuta “by a continuous ‘inspection’ of the mind” (p. 219, corsivo mio). Questa lettura, per cui il *cogito* è costruito come una inferenza immediata, è ritenuta, in quanto tale, un argomento “formally invalid” da Stone 1993. Stone assimila di fatto l'*ego sum, ego existo* al *cogito ergo sum* (p. 462) e considerando il *cogito* dal punto di vista proposizionale, astraendolo dal contesto dei ricorsivi cicli meditativi che ne hanno condotto all’intuizione, ritiene che ‘io sono pensante’ e ‘io esisto’ siano proposizioni speciali perché costituite attitudinalmente: “My believing an attitude-constituted proposition is sufficient to know its truth because my believing is the fact that constitutes its truth [...] the *cogito* [...] means ‘My thinking this very thought is sufficient to constitute the fact that I exist’. This proposition is not an argument, for there is no inference; it entails that I exist without asserting that I do. Rather, it expresses a simple intuition of the mind: my existence need be nothing more than my thinking this very thought” (p. 467), senza richiedere che il fatto che io esista sia ontologicamente esterno al fatto che sto pensando.

103 Cfr. le *Regulae* VI e VII (AT X, pp. 381-392).

104 John Cottingham, introducendo la sua selezione di passi dal *Quod nihil scitur* di Francesco Sanchez (1581) come “background source material” delle *Meditazioni* cartesiane, scrive: “To those brought up to believe in the seventeenth-century revolution in philosophy, the opening of the *Nihil scitur* comes as a salutary shock. Sanchez “withdraws into himself” (*ad memetipsam retuli*) and “calls all into doubt” (*omnia in dubium revocans*); this is the “true way of knowing” (*verus sciendi modus*). The parallels, both in phrasing and in content, with what Descartes was to write sixty years later in the *Meditations* are remarkable” (Ariew, Cottingham and Sorrell 1998, p. 8).

(*Principia* I, § 73). Se è vero che per Cartesio la conoscenza dell'*ego* è più evidente della conoscenza del corpo e degli oggetti esterni, essa però non è affatto una conoscenza immediata o frutto di una struttura della *mens* “direttamente” accessibile a se stessa. Inoltre, il contraccolpo voluto, anzi imposto, dalla riflessione filosofica all'opinione comune, investe la funzionalità stessa della mente nell'*esercizio* dell'intelletto puro, l'unico a farci conoscere come le cose materiali siano in loro stesse *nel* campo di variazioni delle loro manifestazioni sensibili. Come ha ben visto Guenancia, la cera sensibile non occulta quella essenziale, Cartesio non ci racconta di una percezione delle cose materiali e poi di un necessario distacco da sensi e immaginazione per arrivare, solo tramite tale dissociazione, a intenderle con l'intelletto puro, ma di una percezione o conoscenza di esse che è “a un tempo” sensibile e intelligibile¹⁰⁵.

Dopo la prima affermazione dell'*Ego sum, ego existo* a fronte di un dio che se è rappresentato come *deceptor*, lo è per un soggetto conscio di formulare tale pensiero¹⁰⁶, Cartesio considera dapprima i suoi pensieri “spontanei” (irriflessi, ordinari) su ‘ciò che sono’ io che affermo di esistere necessariamente fintanto che penso, perché “non intendo ancora abbastanza chiaramente” (*nondum vero satis intelligo*) “ciò che sono io che sono certo di essere”, vale a dire la “natura” di ciò che è rappresentato da quella proposizione, vera tutte le volte che necessariamente la si pronuncii o formuli mentalmente (AT VII, p. 25). A partire da questa

105 Cfr. Guenancia 1998, p. 74 (nota): “La connaissance ou la perception des choses matérielles [...] est sensible et intelligible à la fois [...] la perception [...] avec la chose extérieure induit immédiatement une représentation dans l'esprit”, e p. 78: “La cire sensible n'occulte pas la cire essentielle, la substance de la cire n'est pas davantage abstraite de ses accidents [...] Pour Descartes l'entendement ne voit pas double. Ni le monde ni aucune des choses qui s'y trouvent ne se prêtent à une dissociation qui indiquerait, par-delà le système des apparences, le monde des choses véritables”. Diversa la conclusione che la Scribano trae dall'esempio della cera, quando rapportato alla posizione dell'*Homme*: “Dopo gli interventi delle *Meditationes*, una macchina vivente priva di anima non dovrebbe avere propriamente esperienza, né potrebbe riconoscere nel senso materiale del termine la cera liquida che prima aveva percepito allo stato solido [...] anche una macchina che fosse dotata di una mente che si limitasse a registrare le modificazioni del corpo sotto forma di percezioni sensibili coscienti, senza aggiungere a esse un intervento attivo, non sarebbe avvantaggiata rispetto alle reazioni di un corpo privo di mente. La memoria materiale e la sua funzione, così importanti nell'*Homme*, sono state cancellate al livello di fondazione della scienza. Nella seconda *Meditazione*, il pensiero nella forma della ‘facoltà di giudicare, che è nella mia mente’ (AT VII, p. 32), diviene l'unico responsabile dell'unificazione dei dati atomici dell'esperienza sensibile” (Scribano 2015, p. 41). Cfr. *infra* nota 108.

106 AT VII, p. 25: *et fallat quantum potest, nunquam tamen efficiet, ut nihil sim quamdiu me aliquid esse cogitabo*.

presa d'atto dell'oscurità iniziale che avvolge la natura o essenza dell'io esistente, si innesca un ragionamento discorsivo in cui Cartesio riflette, si arresta ad esaminare i pensieri che *sponte & natura duce* [...] *meae antehac occurrebat* riguardo alla conoscenza del suo essere, interno ed esterno: da notare il verbo *occurrere*, che sottolinea una originaria e naturale attività mentale che *dapprima* semplicemente si produce o 'accade' nel nostro spirito quando dirigiamo intenzionalmente la nostra considerazione verso qualcosa, senza quindi che essa sia stata predisposta, orientata, vagliata e giustificata razionalmente¹⁰⁷. Questa operazione di 'arresto' crea una distinzione tra dei pensieri iniziali – particolari, approssimativi, opinabili – i quali comunque individuano, spiegano e descrivono attributi e predicati, ed un'azione riflessiva che li abbraccia tutti insieme, prendendoli in esame, concentrandosi su di essi, ponendo il problema della certezza delle loro pretese conoscitive. Il soggetto pensante 'medita'¹⁰⁸, filosofando con ordine (*Principia* I, §12); per orientarsi tra le credenze della conoscenza ordinaria, 'mette in evidenza' o isola, *con l'intelletto*, quei pensieri iniziali che diventano suo oggetto, vale a dire, la mente ragiona¹⁰⁹. La ricognizione di Cartesio sulle nozioni che di sé e del proprio essere si fa il sapere della coscienza comune, evidenza come naturalmente il nostro spirito riporti tutte le azioni (anche quelle corporee come il nutrire e il camminare oltre al sentire e

107 Cfr. *Principia* II, §2 dove riguardo alle sensazioni, come il dolore, che giungono all'improvviso, Cartesio scrive che la mente (anima in AT IX, p. 64) è *conscia* che esse non hanno origine: *a se sola, nec ad se posse pertinere ex eo solo quod sit res cogitans sed tantum ex eo quod alteri cuidam rei extensae ac mobili adjuncta est* (il corpo umano).

108 Sepper 2000 ha individuato in un passo del *De modo dicendi et meditandi* di Ugo di San Vittore, e poi nella sua scuola, una definizione della *meditatio* come riconsiderazione della *cogitatio* (che inizia con il senso e l'immaginazione) e preludio alla *contemplatio* come intuizione di qualcosa di unificante il molteplice (p. 738). Il ruolo che gioca la meditazione nell'economia generale degli atti psichici in Ugo di San Vittore sarebbe più vicina a quella impiegata qui da Cartesio di quelle di Agostino o Ignazio di Loyola, di norma accostategli (pp. 736-737). La scansione *cogitatio-meditatio-contemplatio* renderebbe conto, nell'esperimento della cera, di questa "planarity and biplanarity of thought", permettendo il riconoscimento "that there is a non sensible knowing power present to all our observations" (pp. 744-745), ma anche rendendo imprescindibili le umili apparenze corporee per l'esercizio del puro intelletto separato da sensazione e immaginazione (nota 33, pp. 749-750). Cfr. *supra* nota 105

109 In una lettera a Silhon del marzo o aprile 1648, parlando delle idee e delle nozioni naturali come conoscenze dirette che sono nel nostro intelletto (alla stregua di un lume naturale, costante, certo, puro, chiaro, sempre presente, ricevuto dalla Divinità), Cartesio scrive: "que notre âme en an déjà quelques-unes de la bénéfice de son Cr ateur, sans lesquelles il ne serait pas capable de raisonner" (ATV, p. 137; corsivo mio).

al pensare) all'anima, mentre considera il proprio corpo un assemblaggio, un composto di carne ed ossa, una macchina "così come essa appare in un cadavere". Questo dualismo tra passività materiale e attività spirituale e la conseguente concezione dell'anima non richiedono, per formarsi in noi, pensieri suscettibili di rappresentazione. Dal loro prodursi, Cartesio distingue infatti il momento in cui interviene l'immaginazione, con cui ci raffiguriamo "cosa sia" quest'anima, così intesa dal nostro intelletto. Da qui il ricorso all'álito, alla fiamma, all'etere sottilissimo che pervade e infonde tutte le nostre grossolane parti materiali: in questo modo, una volta rappresentata, la nozione puramente attiva di anima che avevamo all'inizio finisce con l'essere confusa con qualcosa che è anch'esso materiale. Malgrado le componenti raffigurative possano sviare il giudizio e malgrado la variabilità del senso, tuttavia, già a questo primo livello di riflessione o presa in carico dei pensieri naturali, *mentre* stiamo sentendo e immaginando, siamo anche in grado di giudicare che la forza (*vis*) del corpo di muoversi, la potenza (*vis*) di sentire o di pensare (*sentiendi vel cogitandi*) non appartengono (il verbo è *pertinere*) affatto a ciò che predichiamo della natura corporea, che il sentire stesso è una facoltà non attribuibile a ciò che comunemente designiamo come corporeità¹¹⁰, tanto che suscita meraviglia il fatto che tali capacità si trovino in certi corpi: "quinimo mirabar potius tales facultates in quibusdam corporibus reperiri" (AT VII, p. 26, corsivo mio).

Questo momento della riflessione per gradi di Cartesio ci sembra mostrare in filigrana che quel concetto o sapere iniziale che abbiamo degli organi di senso e delle parti di un corpo non rende conto in realtà della sensibilità di cui pure sperimentiamo di essere capaci *in noi stessi*. Le cognizioni che dapprima abbiamo circa il nostro essere, come composto, da una parte, da delle membra di per sé inerti, come le parti in un cadavere, non diversamente dall'accezione che il corpo come *sôma* aveva secondo l'etimologia omerica riproposta da Platone nel *Cratilo*¹¹¹, dall'altra dal soffio vitale dell'anima, il *pneuma* che mette in funzione il corpo materiale per i classici aspetti vegetativi, sensitivi e razionali codificati

110 Cfr. la lettera di Descartes a Renieri per Pollot del 1638 (AT II, p. 36) dove usando il termine pensiero in generale per indicare tutte le operazioni dell'anima, Cartesio afferma che anche le funzioni del vedere, dell'udire, del determinarsi volontariamente a un movimento, sono dei pensieri, in quanto dipendono dall'anima.

111 Sull'etimologia di *psyche* e *sôma* cfr. Platone, *Cratilo*, 399d-400c. Già Aristotele aveva detto che nel caso delle membra di un cadavere, si sarebbe potuto parlare, ad es. di 'mano' solo per omonimia (si veda ad es. Pol. I, 2, 1253a).

dalla tradizione aristotelica (camminare, nutrirsi, sentire, pensare)¹¹², rivelano infatti qualcosa di incongruo nel momento che ci meravigliamo che ad esempio *nel* nostro corpo si trovi la capacità di sentire: come potremo infatti, alla luce di quei primi pensieri su noi stessi, sentire *nel* nostro (supposto) corpo-macchina di toccare esso ed altri corpi quando la prima idea che ci eravamo fatti delle nostre mani e delle nostre braccia era quella di parti o membra di per sé inerti, carne ed ossa come appaiono “in un cadavere”? Commentando questo passo, Marion nota che al cadavere “*manque décidément [...] le sentir*”¹¹³. Perché sorprenderci, se non avvertissimo infatti, seppure oscuramente, che la nozione di cadavere non cattura la realtà del nostro essere corporeo che di fatto esperiamo, che le sensazioni non sono puri pensieri di una mente di per sé autonoma e separata dal corpo, che il giudizio comune *non viene confermato* dall’esercizio della facoltà della vista, dell’udito, dell’odorato, del tatto, con cui sentiamo, *nel* nostro corpo, il nostro stesso corpo e quegli esterni? La realtà del vissuto testimonia una qualche resistenza a farsi pienamente comprendere da quei pensieri “che nascevano prima da se stessi nel mio spirito quando mi dedicavo alla considerazione del mio essere”, e che rappresentano il prototipo del concetto odierno di *disembodied mind* di cui si riconduce l’origine alla posizione cartesiana.

La discussione in ambito anglofono su Cartesio ha posto così tanta attenzione sulla fondazione epistemologica della certezza indubitabile, sul confronto con la sfida scettica, sul dubbio iperbolico, che ha cronicamente e pervasivamente trattato quest’opera più come una serie di disputazioni che di meditazioni, non valorizzando quegli aspetti più meditativi, appunto, che permettono di cogliere pienamente quanto siano provvisorie e preliminari, ma anche anticipatrici, le riflessioni sulla *mens* nella II Meditazione¹¹⁴.

112 Cfr. la lettera a Mersenne del 21 aprile 1641: “*Anima en bon latin signifie aërem, sive oris halitum; d’où je crois qu’il a été transféré ad significandam Mentem, et c’est pour cela que j’ai dit que saepe sumitur pro re corporea* (AT III, p. 362; il riferimento è ad AT VII, p. 161).

113 Marion 2013, p. 117. L’ipotesi interpretativa di fondo è che Cartesio “durante l’ultimo periodo della sua opera” pensa la passività come un modo plenario della *res cogitans*, sviluppando quel “pensiero passivo” secondo cui il “mio” corpo materiale può certo subire l’influenza del mio spirito, ma soprattutto “far subire” il mio spirito: “*la pensée passive permet de réunir la question de l’union (chair, meum corpus) et la recension des passions, et de prolonger celle-ci dans une doctrine des vertus*” (ivi, pp. 23-24). Torneremo più avanti, in 2.3, su questa lettura.

114 Si vedano come esempi Williams 1978 e Curley 1978; per una discussione di questo

Quello che esperiamo di fatto, e che sarà chiarito solo nel proseguo delle *Meditazioni*, è piuttosto il nostro avvertire che le sensazioni sono percezioni della mente in quanto realmente unite al corpo: quando con un dito tocco una superficie ho sia il senso di esercitare una pressione che, insieme, di subirne una, in un'esperienza intrinsecamente unitaria di attività e recettività, smentendo con il mio vissuto che la nozione di un'entità psichica singola collocata in una corporeità intesa come macchina inanimata si accordi con la realtà¹¹⁵. Il percorso verso la certezza indubitabile parte quindi dalla certezza della coscienza comune e del sapere ordinario circa la reale distinzione tra mente-spirito e corpo, e il risultato della II Meditazione, che la *mens-esprit* è concepita come una cosa esistente anche se non ha nessun attributo che appartiene al corpo, e che il corpo è concepito come una cosa esistente, sebbene non gli si attribuisca niente di mentale-spirituale, apparentemente si conforma al giudizio che tutte le cose sono di fatto, e secondo la verità, quali appaiono *dapprima* al nostro spirito. Tuttavia, come abbiamo visto, la “meraviglia” che proviamo, già a questo livello, è segno del bisogno di rifondare questa certezza “volgare” e di giustificare su criteri indubitabili di verità la reale distinzione mente/spirito-corpo (AT VII, p. 226: “mentis a corpore”; AT IX, p. 176: “de l'esprit d'avec le corps”), compito che sarà concluso solo nella VI Meditazione. Ma è da notare, come sottolinea Cartesio nelle *Quartae Responsiones*, che è in quel luogo che la distinzione è mostrata insieme alla sostanziale unione. Rispetto a una lettura che vede nella “ricomparsa del corpo” nella VI Meditazione una mossa coraggiosa di Cartesio, un evento spettacolare che scompagina i risultati della partita giocata in sua assenza¹¹⁶, noi vi vediamo un possi-

approccio tipico della tradizione anglofona, cfr. Westphal 1987-88.

115 Ci pare che il ragionamento cartesiano sugli strumenti e la facoltà di sentire abbia un significato quantomeno compatibile con la conclusione cui giungono Socrate e Teeteto, quando viene posta la domanda se gli occhi, le orecchie etc. siano ciò “con cui” vediamo e udiamo o “per mezzo” di cui sentiamo. Nel *Teeteto* si risponde nel secondo senso, con la convergenza in una unica idea, in noi stessi, delle varie percezioni che abbiamo di tutto ciò che è sensibile attraverso i nostri vari organi corporei. Socrate pone il problema se si possa riportare al corpo l'unificazione delle diverse qualità sensibili di un oggetto in un giudizio sul loro essere o non essere, e Teeteto risponde che secondo lui non c'è alcun organo corporeo che chiarisca ciò che è comune a tutti gli oggetti, che ci permetta di dire che suono e colore esistono, sono diversi l'uno dall'altro, identici a se stessi, e che gli sembra che sia l'anima da sé, per mezzo di se stessa, ad indagare ciò che è comune a tutto. La conclusione socratica di questa parte di dialogo è che la scienza non è insita nelle affezioni, ma nel ragionamento intorno ad esse (cfr. *Teeteto* 184c-186d).

116 Scribano 2015, p. 71.

bile cortocircuito sull'idea iniziale del nostro corpo come macchina di carne ed ossa animata spiritualmente, che costituisce il primo circolo di riflessioni nella II Meditazione: un effetto di retroazione che fornisce la ragione profonda della 'meraviglia' provata a questo stadio dell'argomentazione. Solo a conclusione del percorso infatti, nell'ultima Meditazione, non concepiamo la natura pensante del soggetto (la risposta alla domanda: che cos'è una *res cogitans*?) come mente/spirito puro che può intendere (*intelligere*) solo idee senza riferimento a immagini o sensi. Ne acquisiamo piuttosto l'idea come mente/spirito sostanzialmente unito al corpo, che non è un aggregato di due sostanze, una pensante e una estesa, secondo l'opposizione astratta e il dualismo empirico dei nostri pensieri iniziali, ma una natura intera. Le parti di un intero sono infatti distinte realmente una dall'altra, ma non dal tutto, e proprio perché appartengono a una natura integra, ne possono essere realmente distinte, ma senza, per così dire, cadere una fuori dell'altra e rimanere isolate da essa. Così nel caso delle singole membra del nostro corpo, nell'esempio del braccio, appartenenza e distinzione delle parti dall'intero sono momenti tenuti insieme dalla loro implicazione reciproca:

Atque, quemadmodum ille qui brachium hominis diceret esse substantiam realiter a reliquo ejus corpore distinctam, non ideo negaret illud idem ad hominis integri naturam pertinere; nec qui dicit idem brachium ad hominis integri naturam pertinere, ideo dat occasionem suspicandi non posse illud per se subsistere (AT VII, p. 228)¹¹⁷.

Nella II Meditazione, il rapporto, individuato dal giudizio sulla conoscenza che abbiamo immediatamente della corporeità umana, tra l'affermazione fenomenologico-descrittiva del *reperire* e l'esclusione del *pertinere* per il principio delle azioni volontarie di movimento del corpo¹¹⁸, e per le capacità di sentire o di pensare, non è negato quando, sotto

117 Per misurare il cammino percorso, confrontare con il seguente passo della II Meditazione (AT VII, p. 26): "Nempe occurrebat primo, me habere vultum, manus, brachia, totamque hanc membrorum machinam, qualis etiam in cadavere cernitur, & quam corporis nomine designabam".

118 Nella lettera a Mersenne del 27 maggio 1641 (pubblicata in *Bulletin cartésien* XLII, "Liminaire", in *Archives de Philosophie* 75, 2013, pp. 148-150), Cartesio scrive: "*Motus voluntatis, c'est a dire interna propensio cogitationis se determinantis ad aliquid volendum est une pensee (sic), mais motus voluntarius est tout autre chose, car ce n'est qu'une action corporelle qui bienqu'elle depende de la volonte en tant que ce motus est voluntarius ce n'est pas toutefois la volonte mesme*" (ivi, p. 149).

la pressione del potentissimo *deceptor*, con l'intelletto puro¹¹⁹ e la mente attenta, tengo fermo come vero e necessario solo l'essere dell'osservatore, *l'Ego sum, ego existo*, fintanto che pensa. Nella II Meditazione ci interroghiamo dunque sulla *certezza* circa l'esistenza di un dominio reale di corpi esterni, su cui non abbiamo potere¹²⁰, e di corpi su cui agiamo, come la nostra corporeità, in un percorso che procede per successive esclusioni¹²¹, e si svolge tutto nella coscienza empirica e temporale, andando dal conoscere più involuto ed oscuro al semplice¹²². Tuttavia, va osservato che la fatica, lo sforzo di attenzione, la non sostenibilità di una concentrazione intellettuale della mente troppo prolungata, sono fattori che Cartesio imputa in parte alle abitudini di pensiero contratte nell'infanzia e nel primo periodo scolare, ma in parte alla costituzione stessa della mente umana, perché *talem, ex eo quod corpori conjuncta sit, habet naturam*¹²³. Deborah Brown ha parlato di una "emaciated notion

119 Si veda Hatfield 2000, pp. 631-634 sulla concezione cartesiana dell'intelletto puro che percepisce le verità prime della metafisica in contrasto con le fonti aristotelico-scolastiche a lui più vicine, che sostenevano la teoria dell'intelletto agente che astrae le specie intelligibili a *phantasmatis* (da immagini della facoltà di immaginazione) per poter accogliere nel nostro pensiero le nature specifiche delle cose, tralasciando le loro variazioni individuali (come ad es. in Ruvio, Toletus, i Commentarii collegii Conimbricensis, Eustachius a Sancto Paulo: cfr. anche Gilson 1912, pp. VII-IX e AT III, p. 185 e Rozemond 1999, pp. 437-444). Si veda anche Tommaso d'Aquino, *Sum. theol.* q. 85, a. 3: *cognitio intellectiva aliquo modo a sensitiva primordium sumit*. Per Hatfield nel contesto delle percezioni intellettuali delle *Meditazioni*, "the intellect is conceived as a truth-discerning power. It is of its nature to provide perceptions that are so clear that the will is compelled to assent to their content" (Hatfield 2000, p. 633).

120 Cfr. *Principia* II, §1. Bertacco insiste su questo aspetto per una nuova messa a punto dello statuto del concetto di esteriorità in Cartesio, a partire dalla critica di Bontadini (Bertacco 2008, p. 101).

121 In *Principia* I, §60, la realtà della distinzione tra sostanze ha il solo significato di poterne concepire una chiaramente e distintamente senza pensare all'altra. Nella lettera a Mesland del 2 maggio 1644, Cartesio chiarisce che si è trattato di un procedimento di esclusione e non di astrazione. L'idea che ho della mia anima attraverso l'intelletto puro (che pensa senza immagini) me la rappresenta come una sostanza che *peut exister, encore que tout ce qui appartient au corps en soit exclu* (AT IV, p. 120). Sull'astrazione intellettuale (come ad es. quando considero una figura senza pensarla come modo dell'estensione) cfr. anche la lettera a Gibieuf del 19 gennaio 1642, AT III, pp. 474-475.

122 Cfr. *Regula* V (AT X, pp. 379-380).

123 Come ha ben visto Guido Canziani: "la relazione dell'anima con il corpo è uno sfondo più volte evocato come un referente con il quale il filosofo deve costantemente fare i conti nel proporre la propria teoria dei principi della conoscenza, o perché da lì possono derivare intralci alla accettazione della dottrina della distinzione reale, o perché più in generale li prendono origine abitudini mentali che alimentano l'errore [...] Ma pensare l'unione significa, in primo luogo, sapere che la si vive e quindi dichiararla sul piano metafisico accanto alla distinzione reale" (Canziani 1996, pp. 148-149).

of the mind that dominates the early parts of the *Meditations*¹²⁴, ma la considerazione di Cartesio qui non riguarda l'anima nella sua 'purezza', senza riferimento al corpo, come sostanza immateriale intelligente che esercita degli atti che le sono propri in piena autonomia, ma la funzione mentale effettivamente esercitata dal soggetto conoscente, che operativamente non è in grado di poter dimorare agevolmente e a lungo nelle regioni dell'intelletto puro, dove lo spirito concepisce idee senza un'immagine o una rappresentazione¹²⁵.

Nella ricerca filosofica di una conoscenza scientifica assolutamente certa, le capacità razionali dell'intelletto che *qua* puro è invece esercitato come libero e incondizionato dal senso¹²⁶, mi dicono che ogni affidabilità o certezza delle operazioni mentali esercitate per via dei sensi esterni e di tutte le rappresentazioni topograficamente organizzate (figure e dimensioni nello spazio) è solo presunta, non data, e non si sostiene a fronte del massimo potere di un ingannatore sovranaturale¹²⁷. Ma a nostro avviso questo esercizio ulteriore dell'intelletto puro non definisce una concezione del conoscere vero in termini di un processo che sottovaluta o ignora la corporeità. Nella *Regula XIV*, Cartesio aveva sostenuto che l'intelletto non può mai essere ingannato da nessuna esperienza "se intuisce con precisione soltanto la cosa che gli è oggetto" (*si praeise tantum intueatur rem sibi obiectam*: AT X, p. 423) e Alberto Pala ha notato che il fatto che l'esperienza, attraverso gli strumenti concettuali della "messa in evidenza" e della "comparazione", sia in grado di

124 Brown D. 2006, p. 4.

125 Cfr. la distinzione tra intendere con l'intelletto puro, concepire con la riflessione, e immaginare in AT V, p.154: così non possiamo né concepire né immaginare le perfezioni e gli attributi di Dio, ma li: *intelligimus, quoniam hoc nobis, ut ita loquar, repraesentare non possumus*. Si veda anche la lettera a Mersenne del luglio 1641 (AT III, p. 395) dove Cartesio dichiara che tutto ciò che concepiamo senza immagine è un'idea del puro spirito e tutto ciò che concepiamo con immagine è una idea dell'immaginazione.

126 Ricordiamo che in Tommaso d'Aquino l'azione stessa dell'intelletto richiedeva invece il corpo, tuttavia non come un organo al fine di esercitare la propria azione, ma come *ratione objecti*, dato che per S. Tommaso non si dà intelletto senza immaginazione, che sta all'intelletto come il colore alla vista (*Sum. Theol.* I q.75 a.3).

127 Cartesio non chiede 'cosa ci sia', chiede la necessità apodittica di un'autoposizione del pensiero dall'esame delle proprie forme e modi; il *cogito* fa del proprio carattere di verità il paradigma di tutte le altre proposizioni vere: cfr. per questo aspetto Meyer 1994, p. 45: "On comprend donc bien que Descartes rejette l'ontologie, indécidable [...] Le *Cogito*, c'est la nécessité du discours, du *logos* au-delà ou par-delà l'ontologie: l'être n'intéresse pas Descartes, car il ne saurait fonder le *logos*, c'est-à-dire lui assurer l'apodicticité dont les sciences se nourrissent, comme c'est d'ailleurs le cas pour toutes les autres certitudes".

porre “oggetti” innanzi all’intelletto, “equivale a riconoscerle un ruolo nella costituzione del vero. In quanto produttrice di conoscenza, l’esperienza è costitutiva del sapere, anche se l’intelletto, al fine di renderla proprio ‘oggetto’, deve sottomettere tale ‘sapere’ a un rigoroso lavoro di definizione”¹²⁸.

2.2 AUTOCOSCIENZA FILOSOFICA E COSCIENZA ORDINARIA: IL COGITO COME ESPERIENZA DEL SÉ

Nel *Colloquio con Burman* Cartesio mette in chiaro che il pensiero non è qualcosa che si risolve nella puntualità singola di un istante, ma può abbracciare più cose insieme, e che la mente può continuare e perseverare in uno stesso pensiero per un certo tempo, anche riflettendovi (AT V, p. 148). In tal modo ne è consapevole¹²⁹, senza però ‘uscire’ da esso, vale a dire, senza per questo essere ‘passata a’ un secondo e diverso pensiero, che abbia sussunto il precedente subentrandogli. Affermando la contemporaneità di *concipere* e *cogitare*, Cartesio respinge l’obiezione che con la riflessione non si sia coscienti “di pensare”, ma di “aver pensato” (AT V, p. 149). Per questo, mentre pensiamo spontaneamente, possiamo anche concepire, e così possiamo non solo imparare ad essere consapevoli dell’esistenza delle nostre sensazioni e rappresentazioni quando esse semplicemente ‘accadono’ in noi, non solo possiamo renderci conto che sentire, immaginare, muoversi volontariamente, sono capacità che vanno escluse dalla nozione che abbiamo della natura del corpo (*Principia* I, §12), ma su questo materiale può esercitarsi il nostro intelletto puro, e farci concepire che, trovandosi *nel* corpo, tali capacità non stanno da sole, non si sostengono da sé, ma sono qualità, affezioni, proprietà, maniere, attributi, vale a dire predicabili, dipendenti da

128 Pala 2002, p. 21.

129 In *Principia* I, §9 troviamo scritto: *Cogitationis nomine, intelligo illa omnia, quae nobis conscis in nobis sunt, quatenus eorum in nobis conscientia est.* Sul problema si veda Thiel 2011, pp. 47-48. Cfr. anche la definizione del termine nelle definizioni delle *Risposte alle seconde obiezioni*: “*Cogitationis nomine complector illud omne quod sic in nobis est, ut ejus immediate conscii simus [...] Sed addidi immediate, ad excludenda ea quae ex iis consequuntur, ut motus voluntarius cogitationem quidem pro principio habet, sed ipse tamen non est cogitatio*” (AT VII, p. 160; corsivo di Cartesio). Correttamente, rispetto alle tesi di Thiel 2011, Rozemond 2012 sottolinea che il testo di Burman presenta un tipo di riflessione o consapevolezza che non va confusa con la nozione di coscienza di *Principia* I, §9, essendo opzionale.

qualcos'altro. In *Principia* I, §11, Cartesio dichiara che per lume naturale ci è notissimo che il nulla non ha proprietà¹³⁰, per cui dove incontriamo, o meglio, percepiamo qualità¹³¹: *ibi rem sive substantiam, cujus illae sint, necessario inveniri* (AT VIII, p. 8). La *res* cui tutti questi atti mentali o di pensiero ineriscono, il sostrato determinato e particolare, o soggetto (entità) che tutti gli accoglie, e che tutti essi contribuiscono a far conoscere, sono io stesso, la sostanza come soggetto, di cui ho coscienza¹³².

Detto altrimenti, in metafisica Cartesio non potrebbe mai concepire che sentire e immaginare semplicemente accadano, siano pure dinamiche correlate di stati mentali¹³³, senza un radicamento, una base, senza il loro soggetto o sostanza, entità o cosa: “Deinde recte dicit *nos non posse concipere actum ullum sine subjecto suo*, ut cogitationem sine re cogitante” (AT VII, p. 175; enfasi di Cartesio)¹³⁴. A nostro parere, anche la trattazione dell'argomento del sogno, spesso utilizzata dagli interpreti anglofoni (indicandola come *the dreaming argument*) per rappresentare il “subjective phenomenalism” cartesiano¹³⁵ andrebbe letta in tale chiave. Nella II Meditazione, Cartesio scrive: *idem denique ego sum*

130 Sembrerebbe dunque che per Cartesio il ‘non avere proprietà’ non sia a sua volta da considerare una proprietà o qualità.

131 Cfr. *Principia* I, §52: *Ex hoc enim quod aliquod attributum adesse percipiamus, concludimus aliquam rem existentem, sive substantiam, cui illud tribui possit, necessario etiam adesse.*

132 Commenta Meyer 1994, p. 59: “Le vrai sujet est le *Cogito*, et les affirmations dérivées du *Cogito*, dont l'idée de sujet en général comme base de la nécessité du jugement vrai, en ce que lui seul se réaffirme dans sa propre négation et se maintient au travers de toute tromperie, comme de toute opposabilité. Le sujet comme principe, et de surcroît comme principe de nature anthropologique, à situer dans l'énonciation même de sa propre réalité de sujet, est né avec Descartes”.

133 Questa sarà la posizione di Lichtenberg negli anni 1793-1796, quando osservava che dai contenuti della coscienza ricaviamo solo l'esistenza di stati mentali e non di un io; invece che dire “io penso” si dovrebbe piuttosto dire “pensa”, così come si dice “tuona”, Assumere l'io è postularlo, è una necessità pratica: cfr. Tester 2013, pp. 336-338.

134 Sul carattere riflessivo e cosciente della *cogitatio* cartesiana ha insistito Cottingham 1978: “Descartes' *cogitatio* [...] is intellectualistic and cognitive: there is always a reflective mental act involved” (p. 214); Cottingham giustamente evidenzia che il solo senso in cui il sentire (vedere, udire) è un vero pensiero, è il senso in cui implica: “reflective mental awareness – the self-conscious perception of the mind that it is aware of seeing” (p. 212); tuttavia ritiene che malgrado il denominatore comune del dubitare e del volere e sentire, non si giustifica “il passaggio da ‘sono una cosa pensante’ a sono una ‘cosa che intende, che vuole, che sente...”, perché il massimo che il dubbio iperbolico permetterebbe a Descartes di affermare come essenziale alla sua natura è che “lui pensa”, nel senso più ristretto del termine (p. 214).

135 Cfr. Dunham, Grant and Watson 2011, pp. 36-37.

qui sentio, sive qui res corporeas tanquam per sensus¹³⁶ animadverto (AT VII, p. 29); pertanto, anche se la mia sensazione di vedere ora della luce non è un'autentica percezione esterna perché la sto provando mentre dormo, un simile scarto tra esperienza interna e realtà esterna, scarto che rende illusorio il fatto che io stia effettivamente vedendo della luce, non vanifica però l'esistenza dell'atto di "vedere di vedere", quell'avvertire di percepire qualcosa in cui consiste propriamente il 'sentire', e che non è nient'altro che pensiero. Qui non si tratta solo del problema della veridicità dell'esperienza in questione, nei termini ben individuati dalla Wilson¹³⁷, a fronte della indubitabilità del vedere di vedere. Ci pare che l'elaborazione cartesiana dell'esempio del sogno, illustrando come il 'sentire' umano, propriamente detto, risieda nel pensiero, abbia anche il significato di mostrare come sia l'atto, sia il suo soggetto (senza cui

136 Sul meccanismo fisiologico della visione (per la forza del calore) si veda anche l'argomento nel *Discours*, AT VI, pp. 45-46, criticato da Plempius perché accomunerebbe la 'nobiltà' della visione umana a quella degli animali. Cartesio risponde, in una lettera a Plempius del 3 ottobre 1637, di non aver mai accolto tale tesi, forse di derivazione epicurea, che i bruti vedano "come noi": *hoc est sentiendo sive cogitando* (AT I, p. 414). All'animale manca il "sentire di vedere", come accade anche a noi quando abbiamo la mente rivolta altrove. Questo aspetto è stato messo in rilievo da Lewis 1950b, pp. 56-57. In particolare, nella nota 3, a p. 56, la Lewis contesta la traduzione francese corrente di *sensus* (senso organico, attribuito da Cartesio all'animale nella lettera a More del 5 febbraio 1649: AT V, p. 278) in *sentiment*. Il riferimento qui è alla lettera a Mersenne dell'11 giugno 1640 dove il dolore come *sentiment* non è spiegabile senza l'anima (il dolore "propriamente detto" è localizzato da Cartesio, com'è noto, nell'intelletto), mentre lo sono "tous les mouvements extérieurs qui accompagnent en nous ce sentiment", movimenti esterni che si ritrovano tutti negli animali (AT III, p. 85). La traduzione italiana corrente di *sentiment* è "sensazione", una resa che può essere fuorviante, dato che la semplice sensazione, come percezione immediata delle modificazioni che i nervi imprimono nel cervello, spiega la sensibilità dell'animale privo di *mens* o anima razionale, mentre il *sentiment* la richiede. Si veda ad es. un luogo, citato anche da Scribano 2015, p. 25 del *Trattato sull'uomo*, in cui Cartesio scrive che quando Dio unirà un'anima ragionevole alla macchina del corpo, le darà la sede principale nel cervello, e di tale natura che a seconda dei diversi modi in cui saranno aperte dalle estremità dei nervi le entrate dei pori che sono nella superficie interna del cervello, avrà diversi *sentiments* (AT XI, p. 143). I *sentiments* sono quindi da distinguere sia dalle impressioni degli organi sensoriali che dalle semplici sensazioni, che nel loro "primo grado" (cfr. le *Sextae Responsiones*, AT VII, p. 436) si possono in effetti spiegare anche senza la considerazione o l'attenzione dell'anima (secondo grado delle sensazioni) e il giudizio sulle impressioni sensibili (terzo grado) della *mens*. Per un'analisi dell'intervento o meno della *mens* nelle percezioni sensibili nel *Trattato sull'uomo*, si veda Scribano 2015, pp. 25-31.

137 Scrive Margaret Wilson: "The dreaming argument brings out the fact that we do not accept this assumption [scil. la realtà delle percezioni esterne] universally (we don't accept it in the case of dreams). It raises the question whether we are then entitled to accept the assumption (with certainty) in any case at all" (Wilson M. 1978, p. 27).

l'atto stesso non potrebbe essere concepito) non rivelino un carattere illusorio, o siano annichiliti, a fronte dell'eventuale irrealtà esterna di una percezione¹³⁸. Dal fatto poi che per Cartesio una sensazione possa essere riprodotta e rappresentata mentalmente in sogno, senza quindi risultare direttamente da una percezione sensoriale causata da stimoli extra-mentali, non ci pare consegua che almeno le componenti semplici e universali delle immagini oniriche non *debbano* essere causate da oggetti esterni, come era stato già messo in evidenza nella I Meditazione con l'esempio dei colori per i quadri dei pittori (AT VII, pp. 19-20). I passi cartesiani nelle prime due Meditazioni non autorizzano la lettura che la *res cogitans* “can produce its entire sensual world without any aid from external object whatsoever”¹³⁹. Ci pare di poter dire invece che malgrado per Cartesio l'esercizio di immaginazione e sensazione non costituisca una fonte di certezza assoluta e il loro impiego acritico alimenti posizioni materialistiche e scettiche sul piano conoscitivo (come dimostra, nel lungo percorso del dubbio metodico, anche l'argomento del dolore fantasma oltre a quello del sogno), tutto questo non scalfisce la certezza che, pur come facoltà disposte e rivolte a considerare le impressioni/pressioni dei movimenti dei nervi nel cervello, immaginazione e sensazione siano realmente in noi e facciano parte del nostro corredo mentale¹⁴⁰.

Nei termini di Cartesio, ognuno di noi arriva dunque a chiarire l'oscurità iniziale della comprensione della natura del proprio io che è certo di essere, quando, riconsiderando i suoi pensieri, esaminando che cosa appartiene alla sua natura in modo inattaccabile dal *deceptor*, infine “trova” (il verbo usato è *invenire*), questa volta con un atto di introspezione, che solo ‘il’ pensiero non può essere ‘sradicato’ *dal sé* e che *l'ego* che è ed esiste è quel sostrato separato, determinato, autonomo, cui si riferiscono tutte le maniere di pensare di cui ognuno è consapevole di essere capace: *cogitatio sola a me divelli nequit* (AT VII, p. 27)¹⁴¹. Alla disgiunzione del *cogito* nel corpo, tra *reperire* fenomenologico e *pertinere*

138 “At certe videre videor, audire, calefcere. Hoc falsum esse non potest; hoc est proprie quod in me sentire appellatur [...] atque hoc praecise sic sumptum nihil aliud est quam cogitare” (AT VII, p. 29).

139 Dunham, Grant and Watson 2011, p. 46.

140 Si veda l'analisi di Canziani 1996, pp. 115-117.

141 Si veda, nelle *Objectiones Tertiae*, la *Responsio* alla seconda obiezione (AT VII, p. 176), dove i vari atti cogitativi presuppongono tutti pensiero, percezione o coscienza, e la sostanza in cui essi sono è detta essere la cosa pensante.

essenziale del primo corso di riflessioni, corrisponde, nel secondo corso di meditazioni introdotto dalla clausola del potentissimo *deceptor* maligno, l'unione di *invenire* e *pertinere* del *cogito* nel *sé*, una verità che *intelligo per intuitum*¹⁴².

Il 'secondo' circolo di riflessione inizia con questa domanda: *Possumne affirmare me habere vel minimum quid ex iis omnibus, quae jam dixi ad naturam corporis pertinere?* E riceve questa risposta: *Attendo, cogito, revolvo, nihil occurrit; fatigor eadem frustra repetere.* Cartesio allora esplora l'unica alternativa possibile ricavata dal primo corso di riflessioni rispetto alla forza di muovere volontariamente se stessi, di sentire o di pensare: *Quid vero ex iis quae animae tribuebam?* (AT VII, pp. 26-27). Infine, scarta le prime due opzioni (nutrirsi, camminare, avere sensazioni), comunque viste come dipendenti dal legame con una corporeità le cui parti non sono già più concepite alla stregua di un composto meccanico di membra come in un cadavere. È proprio tale eliminazione della candidatura delle proprietà corporee, da parte del pensiero riflettente, che permette di indirizzare la ricerca di ciò che appartiene indubitalmente al mio essere verso le proprietà dell'anima.

Siamo all'inizio, qui nella II Meditazione, di un processo verso la formazione di un concetto distinto della natura corporea (che si continuerà nella V e VI Meditazione, come viene ricapitolato nella Sinossi: AT VII, p. 13) e verso quella di un concetto "massimamente perspicuo" di anima e "interamente distinto" da tutti i concetti di corpo, fornendo poi la prova che chiarezza e distinzione delle nostre concezioni sono criteri di verità (IV Meditazione). Com'è noto, solo nella VI Meditazione si concluderà che *mens & corpus*, per la ragione che ne abbiamo concepito due nozioni chiare e distinte, sono sostanze diverse, mutuamente distinte *realiter*¹⁴³. Da notare che è però sulla base dell'andamento del percorso di riflessione che abbiamo visto avviarsi per distinguere chiaramente le nozioni che abbiamo dei due oggetti di indagine, che una

142 Cfr. *Regula III* (AT X, p. 368). Sul rapporto tra *intuitus* ed *experientia* si veda Pala 2002, pp. 17-21.

143 Scribano 2015 legge tutto quel percorso meditativo che deve fondare la verità della scienza precedente alla "ricomparsa del corpo" nella VI Meditazione come un potenziamento "estremo" della mente sul corpo, al punto che "il corpo rimane inabissato nel dubbio, mentre il pensiero, da solo, spadroneggia" (p. 71). L'ipotesi centrale è che questa vera e propria "invasione del mentale" (p. 45) sia in "tensione" con la via percorsa nelle opere di fisiologia come *L'Homme*, il cui progetto "inverso" rispetto alle *Meditazioni* era di "erodere i poteri della mente sul corpo", mostrando "cosa può il corpo indipendentemente da ogni principio psichico" (p. 46).

generazione dopo John Toland potrà scrivere (radicalizzando con l'espressione *que par le moyen* e negando ogni valore all'atto introspettivo della mente pura e attenta, fino a ipotizzare l'annichilimento del *moi* nel caso di soppressione di tutte le cose sensibili):

pour expliquer la nature de l'ame, Descartes luy-même a esté obligé d'avoir recours au corps, et n'a pù connoistre son ame, toute Cartesienne qu'elle étoit, *que par le moyen des sens et des choses sensibles*. Car toute sa demonstration sur la nature de l'ame consiste en ce que n'ayant rien trouvé dans les propriétés du corps, dans les figures, ny dans les mouvements dont il est susceptible, qui eût le moindre rapport à la pensée, il a conclu que l'ame n'étoit pas corporelle¹⁴⁴.

Anche la nota affermazione kantiana secondo cui l'io penso è una proposizione empirica può essere utilmente chiarita confrontandola con la posizione cartesiana di una mente incarnata che esercita 'una' *cogitatio pura*. Nella nota di Ak. III, B423-4, in sede di confutazione di una prova sulla permanenza dell'anima, Kant scrive che quando ha chiamato "empirica" la proposizione: io penso, non ha voluto dire che "l'io in questa proposizione sia una rappresentazione empirica" essendo essa piuttosto una rappresentazione "puramente intellettuale" in quanto appartiene al pensiero in generale. La proposizione è empirica dunque non perché lo sia l'io, ma perché è empirica la condizione per cui si esercita la facoltà intellettuale: in quanto "senza una rappresentazione empirica che offra la materia (*Stoff*) al pensiero, non avrebbe luogo l'atto (*Actus*) io penso"¹⁴⁵.

Da notare che per Cartesio *mens, animus, intellectus* e *ratio* qui sono sinonimi (AT VII, p. 27) soltanto perché *non* indicano delle facoltà, *sed res facultate cogitandi praeditas* (AT VII, p. 174) ma indicano la *res* dotata di tali capacità. Con ciò viene inteso il sostrato esistente delle predicazioni, l'io come soggetto "tutto intero", o ragione (radice) comune di tutti gli atti di pensiero che come individuo ho avuto, su cui ho riflettuto e che ho esaminato ed analizzato per conoscere la mia vera natura indipendente-

144 Toland 1702, p. 510; enfasi mia.

145 Arthur Melnick ha portato l'attenzione sullo status del soggetto pensante in Kant, mettendo in evidenza come l'appercezione sia qualcosa di reale, e che l'"io penso" che genera contiene la mia esistenza come un'intelligenza che non è né un'apparenza (*Erscheinung*) né una cosa in se stessa, non quindi un'entità, ma un'azione intelligente (Melnick 2009, pp. 3-4).

mente dall'esistenza di un Dio verace e finanche supponendo che non vi sia alcun Dio (*Principia* I, §7)¹⁴⁶. In questo modo diventiamo certi dell'esistenza e della natura del sé, o dell'osservatore, come sostanza pensante prima di essere certi della realtà delle percezioni esterne e della credenza in corpi esterni. Sia nella VI Meditazione che nella Parte II dei *Principia* (§§1 e 2) infatti, sulla base empirica che non è in nostro potere volere o decidere cosa sentire¹⁴⁷, e solo in quanto confermati dalla veracità di Dio, conosciamo con certezza che esiste una sostanza delle cose materiali. La ragione per cui sappiamo con certezza che siamo uniti a una cosa estesa che è il 'mio' corpo, o, meglio, la mia 'carne', si trova nelle passioni e nelle affezioni di cui la mente è consapevole che non possono dipendere solo da essa, e che sente giungere all'improvviso, come per il sentimento del dolore, senza che sia stato in suo potere prevederle.

Sergio Landucci correttamente legge la serie dei quattro termini: *mens, animus, intellectus, ratio*, quale "prima" definizione di *res cogitans* nel contesto delle cognizioni iniziali della coscienza ordinaria sulla propria natura, secondo il modello anima-attiva versus corpo-macchina inerte, ma ritiene che non sia affatto una definizione "specificamente cartesiana" della *res cogitans*¹⁴⁸. Landucci ha certamente ragione quando

146 Analizzando la duplicazione cartesiana (cfr. *Principia* I, §51 e §54) della *res cogitans* in Dio (sostanza pensante infinita e increata che sussiste per sé) e nell'*ego* umano (sostanza pensante finita e creata che sussiste per concorso divino), nonché la sua divergenza su questo punto da Suárez, Jean-Luc Marion osserva: "Così i *Principia Philosophiae* riproducono, con maggiore prudenza e informazioni, quella eliminazione della sussistenza, o almeno quella sua subordinazione all'attributo che erano già state compiute nelle *Regulae*, ne deriva infine che la determinazione della sostanza come sostrato di un attributo, e quindi la sua determinazione essenzialmente epistemologica, non permette senza dubbio già più una distinzione reale e razionale insieme [*Principia* I, §60] né fra le sostanze finite, né fra la sostanza infinita e quelle finite. Descartes, in questa ipotesi, non sarebbe tanto il nuovo teorico della sostanza, quanto il filosofo che dà vita al suo rapido declino nella storia della metafisica. Come se nella sequenza '*ego autem substantia*' fosse necessario scegliere tra due termini di cui l'uno annulla l'altro. E Descartes ha scelto" (Marion 1996, p. 229).

147 Cfr. Bertacco 2008, pp. 100-111; facendo leva sul diverso controllo che l'uomo cartesiano ha sulle cose esteriori e sui propri pensieri, così Bertacco conclude il suo studio sul superamento del dualismo metafisico: "una volta che l'esperienza ci abbia insegnato la suddivisione della realtà in due regioni distinte (ciò che è interamente in nostro potere e ciò che almeno in parte vi sfugge, ciò che è 'dentro' e ciò che è 'fuori' di noi, il pensiero e la materia), non si tratterà più di controbattere *descrivendo*, a loro volta, le concrete modalità dell'unione tra anima e corpo, ma piuttosto di trovare un equilibrio accettabile per *convivere* con tale suddivisione" (p. 111).

148 Scrive Landucci: "La prima [scil. definizione] non è affatto una definizione specificamente cartesiana della *res cogitans* [...] quel che conta, qui, è appunto l'accoppia-

mette in evidenza quanto e come Cartesio voglia farsi intendere dal suo pubblico di lettori, ma sottolineare che ai termini qui impiegati non viene attribuita “alcuna particolare valenza tecnica” non deve far perdere di vista che Cartesio voglia veicolare, con termini usuali, proprio la specificità della sua posizione. Nella sua ricostruzione del contesto in cui si colloca la sequenza, Landucci non pare distinguere sufficientemente tra “concepire” e “immaginare” l’anima, che come abbiamo visto sono due momenti diversi per Cartesio, per cui è l’immaginazione che rappresentando (indebitamente) l’anima, ne produce una raffigurazione che confonde spirituale e corporeo, rendendo ‘materiale’ un’anima che sul piano dell’intelletto era invece stata intesa come la fonte puramente spirituale di ogni attività a fronte di una materia corporea totalmente inerte. Inoltre, nel suo articolo del 1995 Landucci non mette in evidenza quanto Cartesio ribadirà ad Hobbes circa l’interscambiabilità dei quattro termini in questo luogo della II Meditazione, vale a dire che la sinonimia qui vale nella misura in cui essi *non* sono presi sul piano delle capacità operative, e dunque anche degli atti che producono, ma sono considerati insieme significare la stessa cosa *soltanto* in quanto indicano tutti, univocamente, i loro soggetti, vale a dire *le cose con la facoltà di pensare*. Cartesio stesso evidenzia che *mens*, con *animus*, indica *res facultate cogitandi* secondo l’uso comune, mentre *intellectus* e *ratio* la indicano secondo l’uso frequente (AT VII, p. 174).

Da una mancata valorizzazione della differenza di significato, nel cuore della II Meditazione, tra la nozione di mente come *facoltà* o *potenza* (*vis*) di produrre atti di pensiero e di mente come *cosa* dotata del-

mento in serie dei quattro termini: ‘*mens, sive animus, sive intellectus, sive ratio*’. La chiave per comprenderlo è in quel commento ‘...parole di cui per l’innanzi m’era ignoto il significato’. Per l’innanzi... quando? – Quando in preda ai pregiudizi di cui da sempre ero in balia avanti d’accingermi all’impresa di stradicarli dalla mia mente, per sottoporre tutto ad esame critico – tra l’altro ritenevo che la funzione del pensare (al pari di quelle del nutrirmi, del deambulare e del sentire) dipendesse da un’*anima*, che distinguvo sì dal mio corpo grossolano, *ma non concependola se non vagamente*, e comunque non altrimenti che come una sorta di alito o etere, o di fuoco o vapore, tenui, infusi nel ‘corpo’ stesso. Ossia, una concezione materialistica dell’anima, e specificamente epicurea, evidentemente considerata più consentanea alle opinioni pre-filosofiche comuni che non la concezione scolastica, dell’anima come ‘forma’ del corpo (anche se le funzioni attribuitele erano enumerate secondo la tripartizione aristotelica di vegetative, sensibili e razionali). È di contro a questa concezione che, per rivendicare l’immaterialità della ‘cosa pensante’, Cartesio fa usare al mediatore i quattro termini che conosciamo: tratti, rispettivamente, dalla tradizione agostiniana (*mens*), dal linguaggio colto comune (*animus*) e dalla tradizione aristotelica (*intellectus* e *ratio*)” (Landucci 1995, pp. 328-329, corsivo mio).

la facoltà di pensare (che unicamente per quest'ultimo aspetto è presa come sinonimo di *intellectus*), discendono due conseguenze: i. si è portati a identificare, *tout court*, *mens* e *res cogitans* – un'identificazione che è alle origini delle ragioni dell'attribuzione a Cartesio dell'invenzione della *disembodied mind* e che noi cercheremo invece di mettere in discussione nel paragrafo successivo seguendo la differenza tra potenza (*facultas, vis*) e sostanza (*res subsistens*); ii. si è portati a ritenere “completamente enigmatica” la definizione dell'io *qua* “sostanza intelligente”, come se ciò implicasse “l'irrelevanza dell'immaginare e del sentire per il darsi della mente” nella VI Meditazione¹⁴⁹, un'interpretazione di Landucci cui tratteremo più avanti in 3.2.

Riassumendo: da due cicli di riflessione che coinvolgono il vaglio della certezza e della distinzione delle conoscenze che riteniamo dapprima di possedere, risulta il riconoscimento della necessità dell'esistenza della *mens* mentre sceglie liberamente di dubitare dell'esistenza di tutte le cose “di cui è possibile” il minimo dubbio (AT VII, p. 12). Certezza e distinzione erano criteri dati per scontati dalla coscienza ordinaria delle nozioni iniziali che ci provengono dal senso e dall'immaginazione. Il vaglio o esame critico interno di quegli stessi criteri ha richiesto una serie di operazioni mentali e sperimentazioni entro se stessi necessarie per determinare l'esatta estensione del campo di possibilità del dubbio, e portarci, per esclusioni successive, per scarti e non tramite processi di astrazione, a una conoscenza non più dubitabile circa la natura dell'io. Come abbiamo prima ricordato, il ‘punto di arrivo’ dell'*ego cogito, ergo sum sive existo è rem per se nota simpliciter intuitu* (AT VII, p. 140), ma come ha osservato Pala circa le *Regulae*, Cartesio applica *intuitus* tanto a cose non figurate ed inestese quanto a cose figurate visualizzate nell'immaginazione “e divenute contenuto di un'esperienza ‘precisa’ e ‘certa’ ma ‘interiore’”¹⁵⁰.

Per saggiare ulteriormente, sempre nel contesto delle prime due Meditazioni, la tenuta dell'interpretazione che attribuisce a Cartesio l'invenzione di una *disembodied mind* – vale a dire una mente caratterizzata dai puri stati processuali del pensiero in universale, ‘solo’ acci-

149 Cfr. *ivi*, pp. 330-334.

150 Pala 2002, p. 19. Nelle *Primae cogitationes circa generationem animalium*, serie di frammenti di studi anatomici sulla circolazione sanguigna pubblicati postumi nel 1701 e con certezza attribuiti a Cartesio (AT XI, pp. 501-504), troviamo che certe cose sono da “ispezionare con gli occhi” affinché “io sappia se la mia congettura era corretta” (*sed ista sunt oculis intuenda, ut sciam recte conjecerim*: AT XI, p. 515).

dentalmente connessa con le cose esterne e l'esperienza dei particolari – prendiamo il problema dell'affermazione, da parte di Cartesio, di due tesi *prima facie* incompatibili: da una parte, quella dell'immediatezza intuitiva del *cogito ergo sum*, come *cognitio prima & certissima* in *Principia I*, §7, dall'altra, quella che prima (*ante*) di tale *cognitio* ne abbiamo altre (definite nozioni semplicissime); vale a dire sappiamo che cosa siano pensiero, esistenza, certezza, e che *quod fieri non possit, ut id quod cogitet non existat* (*Principia I*, §10). Interpreti come la Scribano hanno individuato strade per conciliare l'apparente opposizione, mostrando la possibilità della riduzione del *cogito, ergo sum* a sillogismo nell'ordine logico, e distinguendo tra metodo analitico e sintetico¹⁵¹. Tuttavia, come nota la stessa Scribano, la messa in forma sillogistica sarebbe “fuorviante perché nasconde la peculiarità del principio cartesiano: quella di aver individuato una esistenza più certa di quella di qualunque altro ente”¹⁵². La conclusione è che l'indubitabilità dell'esistenza dell'io è ricavata con procedure non ripetibili per gli altri enti, in quanto se io penso (premessa minore) so già di esistere, prima della conclusione “io sono”, come mostra un passo delle *Risposte alle seconde obiezioni*, tradotto in francese da Clerselier del 1647, che riporta l'espressione: *qu'il sent en luy-mesme qu'il ne se peut pas faire qu'il pense, s'il n'existe*. La Scribano insiste sull'uso del verbo *sentire*: “ossia il verbo che, in opposizione a *ragionare, inferire, dedurre* esclude la presenza della ragione discorsiva”¹⁵³. Possiamo integrare quest'analisi osservando che *sentire* non è verbo scelto da Cartesio per designare il genere di conoscenza cui riferire il *cogito*, perché il latino della prima edizione più che parlare di un “sentire in se stessi”, parla di uno “sperimentare dentro se stessi”: *ex eo quod apud se experiatur fieri non posse ut cogitat nisi existat*. Inoltre, nel *Colloquio con Burman* Cartesio ammette che la premessa maggiore (*quicquid cogitat, est*) precede realmente la conclusione “penso, dunque sono” e ne costituisce il fondamento¹⁵⁴, ma presupposizione e precedenza sono e

151 Scribano 2010², pp. 41-46.

152 Ivi, p. 44. Scribano ricorda opportunamente che in una lettera a Clerselier del 1646 lo stesso Descartes sottolinea che cercare un *essere*, l'esistenza del quale ci sia più conosciuta di quella di tutti gli altri, è cosa ben diversa dall'utilizzare il principio “per pensare è necessario esistere” come premessa maggiore o nozione comune per dimostrarne l'esistenza, dato che sillogisticamente si proverebbe l'esistenza di ogni altro ente così conoscibile (AT IV, p. 444).

153 Scribano 2010², p. 46.

154 Cfr. Tommaso d'Aquino, *Sum. theol.* I, q. 85, a. 3: *Videtur quod magis universalis non*

rimangono impliciti. La coscienza di me stesso che si genera nell'esperienza filosofica, intellettuale ed interiore¹⁵⁵ del dubbio metodico, mi fa porre attenzione (il verbo è *attendere*) solo (*tantum*) a ciò che sperimento in me stesso (*quod in me experior*), come *cogito ergo sum*, e non mi fa conoscere in forma espressa ed esplicita la nozione semplice e generale, anteriore, "tutto ciò che pensa è"¹⁵⁶.

È nel particolare che conosciamo le proposizioni generali (AT V, p. 147), ed è in questo che consiste propriamente la caratteristica specifica dell'attività cognitiva della mente umana nel suo complesso, a fronte dei giudizi dell'intelletto puro, cui in nessun modo Cartesio stesso riduce la sua concezione del conoscere, come scrive nel *Discorso sul metodo*: *Mesme je remarquois, touchant les experiences, qu'elles sont d'autant plus necessaires, qu'on est plus avancé en connoissance* (AT VI, p. 63), a cominciare dalle esperienze più comuni, quelle che si presentano da sé ai nostri sensi e che non si possono ignorare se appena ci riflettiamo, dato che quelle rare sono più soggette a inganno.

Dalla nostra prospettiva, appare inoltre significativo che questa sperimentazione si compia in stretta analogia¹⁵⁷ con il sentire che si spie-

sint priora in nostra cognitione intellectuali. Quia ea quae sunt priora et notiora secundum naturam, sunt posteriora et minus nota secundum nos.

155 Sulla proprietà dell'intelletto di 'fare esperienza', e quindi su un tipo di esperienza che per Cartesio unisce la *cognitio rerum* (incerta ed opinabile) con la *cognitio veritatis* del lume naturale e delle intuizioni che risultano dalla riflessione dell'intelletto su se stesso, si veda Pala 2002.

156 Non ci pare che questo testo fosse presente a Kant quando, nella prima edizione della *Critica della ragion pura*, sottolinea che nel caso della proposizione 'io penso', che esprime la coscienza di sé, sembrerebbe solo *prima facie* plausibile giudicare sulla base di meri concetti sulla natura sostanziale e semplice di un essere pensante, ma che tale proposizione empirica manca di una regola universale che enunci in generale e a priori le condizioni della possibilità di pensare (Ak. IV, A399). Nella seconda edizione (Ak. III, B422, nota) Kant nega, citando espressamente Cartesio, che la mia esistenza possa esser vista come inferita dall'*ego cogito* senza che venga fatta precedere dalla premessa maggiore *alles, was denkst, existiert*.

157 È noto che le analogie rivestono un ruolo euristico importante nella gnoseologia cartesiana, perché, come ha ben sottolineato Liccioli 2011, p. 43: "forniscono interpretazioni di fenomeni mediante esempi già conosciuti, che aiutano a capire le proprietà osservabili, e a comprendere successivamente quelle non osservabili direttamente." Per l'uso delle analogie nella *Diottrica* per spiegare meccanicamente la luce (il bastone, il tino con l'uva semipigiata, la palla lanciata in aria) e nella spiegazione cartesiana delle funzioni biologiche (opere di ingegneria meccanica e idraulica: mulini, fontane artificiali) e fisiologiche (ad es. il processo di fermentazione del fieno o del mosto per spiegare la formazione di calore nel cuore, il meccanismo della pompa per la circolazione sanguigna, il movimento meccanico di un orologio, prodotto dalla sola forza della molla

ga solo nell'ambito del rapporto anima-corpo: nella lettera a Silhon del marzo o aprile 1648, Cartesio parla dell'intuizione per illuminazione nella luce di Dio con cui l'intelletto conosce gratuitamente la nozione originaria del *Je pense, donc je suis*. Non è una conoscenza che sia opera del ragionamento del soggetto umano, né è un insegnamento ricevuto da dei maestri¹⁵⁸. In questo passo significativo¹⁵⁹, non solo analogicamente lo spirito "vede, sente e maneggia" la verità sostanziale del *cogito ergo sum* quando la sperimenta in se stesso, ma in tale sperimentare il modo intuitivo di pensare non è preso singolarmente, bensì posto in nesso reciproco o mescolanza con l'immaginazione. La sostanza infatti si produce non in maniera distributiva, per modi singoli, isolati dalla loro relazione, *ma dagli attributi presi insieme (collective sumta)*, come Cartesio specifica nel *Colloquio con Burman* a proposito della maggiore difficoltà nel creare e conservare un soggetto che le sue proprietà (AT V, p. 155).

Queste considerazioni, con tutte le cautele che possiamo avere nel riferirci a uno scritto non di mano di Cartesio come il *Colloquio*, sono però consistenti con la risposta, in due tempi, alla domanda sul che cosa sia io in quanto *res cogitans* nella II Meditazione. Dapprima Cartesio offre una serie di qualità che individuano, distinguono e articolano in due specie generali "il" pensiero, la *cogitatio*, come ciò che si applica a sé, vale a dire, alla natura intellettuale. Questa prima serie comprende il percepire per mezzo dell'intelletto e il determinarsi per mezzo della volontà, *ma non sono sufficienti a definire tutte le maniere in cui pensiamo e di cui ci rendiamo conto*. Alla domanda: se io sono una cosa che pensa, che cosa è una 'cosa che pensa?', la prima risposta è che io sono una *res* (qualcosa di esistente, un ente, non un nulla, sostrato di predicazione) *dubitans, intelligens, affirmans, negans, volens, nolens*. Tuttavia, se Carte-

e dalla disposizione degli ingranaggi, per i movimenti involontari che abbiamo in comune con gli *aloga zoa*), vedi *ivi*, pp. 47-67.

158 Forse qui il riferimento è anche al *De veritate* di Tommaso d'Aquino: *anima non potest cogitare se non esse [...] in hoc enim quod cogitat aliquid, percipit se* (cfr. Gilson 1912, pp. 223-224).

159 Scrive Cartesio: "Ne m'avouerez-vous pas que vous êtes moins assuré de la présence des objets que vous voyez, que de la vérité de cette proposition: Je pense, donc je suis? Or cette connaissance n'est point un ouvrage de votre raisonnement, ni une instruction que vos maîtres vous aient donnée; votre esprit la voit, la sent et la manie; et quoique votre imagination, qui se mêle importunément dans vos pensées, en diminue la clarté, la voulant revêtir de ses figures, elle vous est pourtant une preuve de la capacité de nos âmes à recevoir de Dieu une connaissance intuitive" (AT V, p. 138).

sio, nel complesso della sua filosofia e nello sviluppo del suo pensiero, rispondesse alla domanda su cosa sia una *res cogitans* identificandola con i disincarnati atti cognitivi dell'intellezione pura, unica capace di cogliere la ragione formale delle cose¹⁶⁰ ma che concepisce idee senza immagini, ci offrirebbe una conoscenza della natura dell'io come uno spirito introflesso, che intende da sé e si volge solo a se stesso, senza l'aiuto di rappresentazioni e senza rapporto con modificazioni fisiche.

Se in questo consistesse l'invenzione del soggetto moderno, non solo avremmo a che fare con un'anima razionale che potrebbe poi solo 'assumere' una figura fisica e sensibile, rimanendo in unità estrinseca con il proprio corpo terreno, senza permearlo tutto e intimamente con la propria identità in modo da avvertire di sentire *nel* proprio corpo, ma avremmo anche a fare con una concezione ridotta e parziale della funzionalità della mente. Come vedremo nel prossimo paragrafo, Cartesio sostiene che l'essenza della *mens*, la sua *natura cogitans*, è ben diversa dagli atti che produce. A nostro parere il testo che esamineremo indica anche che è in questa capacità o potenza che la *mens* esiste come *vis* attiva, e per questo aspetto non viene sostantivata e presa *pro re*, come una 'cosa' o un 'ente' che pensa. Se non c'è atto senza soggetto cui inerisca l'atto, la *mens* appare piuttosto come la *vis* o *potentia* della *res cogitans*, senza con ciò essere da sé la *res cogitans*.

2.3 MENS E RES COGITANS: LE RAGIONI PER UNA DIFFERENZA

Nelle *Quartae Responsiones*, Cartesio dichiara che se non avesse cercato una certezza maggiore di quella ordinaria, si sarebbe contentato di aver mostrato, nella II Meditazione, di intendere la mente "come una cosa sussistente", sebbene non le si attribuisca nulla di quel che appartiene al corpo: *Mentem [esprit: AT IX, p. 175] ut rem subsistens intelligi, quamvis nihil plane illi tribuatur quod pertineat ad corpus* (AT VII, p. 226), e, viceversa, di intendere ugualmente il corpo come una cosa sussistente benché non gli si attribuisca nulla di quello che appartiene alla *mens*. Che sia caratteristica e natura delle due sostanze di sostenersi tramite pro-

160 L'esempio della II Meditazione è quello della cera, cui Pierre Guenancia ha dedicato i primi due capitoli del suo libro sull'intelligenza del sensibile. Per Guenancia (1998, pp. 9-10): "Le coup de génie de Descartes n'est pas d'avoir simplement distingué l'esprit du corps mais d'avoir montré par là que la connaissance par l'esprit de sa propre nature est la condition de la connaissance du corps".

prietà che si escludono mutuamente, ritorna in *Principia I*, §53 quando Cartesio espone la teoria dell'attributo come proprietà principale della sostanza, costituendone la natura stessa e l'essenza, da cui tutte le altre proprietà dipendono: l'*extensio* per la natura della sostanza corporea, la *cogitatio* per quella della sostanza pensante. Mentre tutti gli altri attributi presuppongono il principale, io posso *intendere* (AT VIII, p. 25: *intelligere*; AT IX, p. 48: *concevoir*) l'estensione senza la figura o il moto, e il pensiero (*cogitatio*; AT IX, p. 48: *res cogitans*) senza immaginazione o senso o altro¹⁶¹. Delle opportune considerazioni di Guido Canziani aiutano a chiarire il significato dei termini e delle relazioni in gioco nella complessa costellazione *ego cogito-cogitatio-res cogitans-mens*: "l'*ego cogito* – espressione della *cogitatio*, che a sua volta è il nome dell'attributo identificabile con la 'natura' della *res* alla quale inerisce e che perciò ontologicamente costituisce la ragione comune di tutte le percezioni della *mens* – è la condizione dell'auto-identificazione del pensare come un *ego* che permane attraverso la molteplicità modale di cui è suscettibile"¹⁶².

Ora, in una lettera ad Arnauld del 29 luglio 1648, Cartesio scrive che in *Principia I*, §63¹⁶³ e in *Principia I*, §64¹⁶⁴, ha cercato di eliminare *ambiguitatem vocis cogitatio* (AT V, p. 221), distinguendo nettamente la *cogitatio*, o il pensiero come attributo principale o qualità primaria con cui si identifica e si *specifica* la *res cogitans*, e in cui consiste l'essenza della mente umana, da questo o quel singolo atto di pensiero (*hic vel ille actus cogitandi*) prodotto dalla mente, in quanto dunque concepita sotto il profilo operativo. Dato il testo che abbiamo citato delle *Quartae Responsiones* e il passaggio dei *Principia*, si potrebbe dapprima pensare che il chiarimento fornito nella lettera ad Arnauld non provi che si possa differenziare tra *mens* e *res cogitans*, "ma al massimo, che si possa distinguere tra la nozione di *mens* (ossia *res cogitans*) e *cogitatio*"¹⁶⁵. Tut-

161 Nel *Colloquio con Burman*, Cartesio distingue, tra le intellezioni, gli atti di *intelligere* da una parte, in quanto pensieri non suscettibili di rappresentazione (es. le perfezioni di Dio) e dall'altra le concezioni e le immaginazioni, dagli atti riflessivi o figurativi, accumulati dalla possibilità di rappresentazione (AT V, p. 154). Noi abbiamo costantemente reso *intelligere* con 'intendere'.

162 Canziani 1996, p. 111.

163 Il §63 esamina come si possono avere nozioni distinte di estensione (natura del corpo) e pensiero (natura dell'anima).

164 Il §64 concerne la distinzione tra modi e attributi di sostanze. Sulla critica di Arnauld a Cartesio di de-sostanzializzare la mente e sulla replica di Cartesio, cfr. Landucci 2002, pp. 143-144. Landucci considera la risposta di Cartesio "puramente verbale".

165 Ringrazio un anonimo revisore per aver sollevato la questione e averla posta in

tavia, come abbiamo già cominciato a vedere nel paragrafo precedente, e come è ben noto, Cartesio aveva ricevuto da Hobbes nella *Objectio II* delle *Objectiones Tertiae*, una critica circa la mancata distinzione, nella II Meditazione, tra cosa intelligente e intellesione (in quanto atto intelligente), ed era stato accusato di aver identificato la cosa che intende con l'intelletto, il quale è invece la potenza (nel senso di *facultas*, *vis*) della cosa intelligente¹⁶⁶, in breve, di non aver distinto tra il soggetto sostantivato da un lato, e le sue proprietà ed i suoi atti dall'altro. Nella *Responsio*, Cartesio osserva che mentre la passeggiata non ha altre possibilità di essere intesa che come l'azione stessa del camminare, diversamente la *cogitatio* può essere presa talvolta *pro actione*, talvolta *pro facultate*, talvolta *pro re in qua est facultas* (AT VII, p. 174), in realtà ammettendo così un'ambiguità di significato del termine *cogitatio* che cercherà di sciogliere, appunto, nei *Principia*, come scrive ad Arnauld. Non solo, sempre nella stessa *Responsio*, Cartesio ammette di aver identificato, nelle *Meditazioni*, *rem intelligentem & intellectionem*, ma solo quando l'intellessione è presa non per una facoltà (*pro facultate*, o secondo la sua capacità operativa, la *potentia intelligentis* di Hobbes) ma per l'appunto *qua* la cosa stessa la quale intende (*sed tantum quando sumitur pro re ipsa quae intelligit*). Nelle *Notae in "Programma"* quoddam è ulteriormente chiarito che la parola *facultas* indica una forza, vale a dire "non designa se non una potenza" (AT VIII, p. 361).

Nella lettera ad Arnauld risulta chiaro che la *mens* per un verso differisce dalla *res cogitans* in quanto la mente è vista non come una "cosa", bensì come attività elicitativa degli atti di pensare, e per un altro differisce anche dai singoli atti da essa suscitati, che sono i risultati della sua azione. Nella risposta a Hobbes d'altronde, Cartesio dopo aver ammesso di aver usato *cogitatio* secondo la tripartizione tra *res*, *facultas in re* e *actio* che deriva da tale facoltà come attualizzazione di una potenza, aveva affermato: "Nec dico *idem esse rem intelligentem & intellectionem*" (corsivo mio: AT VII, p. 174, dove, dal contesto, *intellectio* vale *facultas cogitandi*). L'aspetto interessante per noi è che nel passo della lettera che abbiamo richiamato, tale tipo di differenza si manifesta sul piano dell'operatività della mente, nell'esercizio delle sue funzioni. Car-

questi termini.

166 Secondo Hobbes: "Sumit ergo D. Cartesius *idem esse rem intelligentem, & intellectionem quae est actus intelligentis, vel saltem idem esse rem intelligentem & intellectum, qui est potentia intelligentis* (AT VII, p. 172).

tesio spiega che la *cogitatio*, essenza della *mens*, è ben altro dai determinati atti di pensiero, così come l'estensione, che costituisce la natura o essenza estesa del corpo, differisce molto dai modi che assume nella varietà delle figure¹⁶⁷; l'attenzione è qui diretta su ciò che la *mens* attua, su ciò che ne risulta, in analogia con l'azione di un corpo sottile e in movimento come la fiamma, capace di estendersi in varie direzioni e di suscitare varie figure:

Ut enim extensio, quae constituit naturam corporis, *multum differt* a variis figuris sive extensionis modis, quod induit; ita cogitatio, sive natura cogitans, in qua puto mentis humanae essentiam consistere, *longe aliud est*, quam hic vel ille actus cogitandi, habetque *mens a seipsa* quod hos vel illos actus cogitandi eliciat, *non autem quod sit res cogitans*, ut flamma etiam habet a seipsa, tanquam a causa efficiente, quod se versus hanc vel illam partem extendat, *non autem quod sit res extensa*. Per cogitationem igitur non intelligo universale quid, omnes cogitandi modos comprehendens, sed naturam particularem, quae recipit omnes illos modos, ut etiam extensio est natura, quae recipit omnes figuras (AT V, p. 221, corsivo mio)¹⁶⁸.

Nel passo citato, non ci pare affatto che Cartesio, al massimo, distingua tra la nozione di mente *qua res cogitans* e la *cogitatio*. Proprio nella misura in cui instaura un'analogia tra la causalità spontanea della mente e la causalità efficiente della fiamma, va oltre la differenza tra, da una parte, 'il' pensiero – come attributo principale che specifica ed esprime la *res cogitans* in quanto ragione comune dei vari modi in cui il pensiero

167 Come ben puntualizza Landucci 2002, p. 128 alla luce della comprensione di questo aspetto da parte dei cartesiani (Pierre Poiret e Arnold Geulincx), "*cogitans* ed *extensa* non sono predicati di *res*", non è che il corpo abbia estensione e la mente pensi (come se, aggiungiamo noi, corpo e mente fossero ancora qualcosa indipendentemente da tali attributi), "ma il corpo è estensione e la mente è il pensiero stesso" (meglio, dal nostro punto di vista: la *mens* non ha da sé stessa di essere la *res cogitans*, ma di produrre con causalità spontanea atti di pensiero).

168 Cfr. nelle *Terze obiezioni e risposte*, la risposta alla terza obiezione, che conferma la distinzione tra *me, qui cogito* e *mea cogitatione*, così come la cosa (*res*) si distingue dal modo (AT VII, p. 177): "e ubi addo, *quid, quod a meipso separatim dici possit*, significum tantum illos omnes cogitandi modos mihi inesse" (enfasi di Cartesio). Landucci dedica tutto il cap. IV della sua monografia al problema del rapporto tra i singoli pensieri determinati come 'modi della mente' e il pensiero in generale o in universale come essenza immutabile (o attributo principale) dell'anima, alle obiezioni di Hobbes, Gassendi, Arnauld, e al dibattito seguito su questo tema negli anni '70 del Seicento (cfr. in particolare Landucci 2002, pp. 130-155).

stesso si articola e si attua – e, dall'altra, il pensare della mente. La mente ha la facoltà di esercitarsi secondo i suoi modi, ha “da se stessa”, *a seipsa*, di “suscitare” (*elicere*)¹⁶⁹ vari, singoli atti di pensiero (“*mens semper actu cogitet*”, ribadirà Cartesio a Burman in AT V, p. 150, corsivo mio), *non autem quod sit res cogitans*, “ma non ha da se stessa di essere *res cogitans*”. Come interpretare questa frase introdotta da un'avversativa? La mia proposta è che la mente, come esercizio di pensiero, che assume dei modi ed è per atti determinati, non può sostanzializzarsi tramite la causalità spontanea che ne definisce l'azione. La *cogitatio* che è l'attributo principale della cosa pensante *qua* sostanza da cui dipendono tutti gli altri modi, è ciò cui l'essere in atto della *mens* sempre rimanda e sempre inerisce, fintanto che è pensiero pensante, e da cui si differenzia appunto sul piano operativo e funzionale. Analogamente, il corpo rarefatto del fuoco, che guizza in tutte le direzioni configurando variamente le sue fiamme nello spazio, ha da sé, come da causa efficiente, la capacità di estendersi da questa o quella parte finché è alimentato, e finché dura si distinguerà sempre, sul piano delle figure che assume, dalla cosa estesa che le riceve tutte. In altre parole, mi pare si possa dire che qui la *res cogitans* non coincida né con un modo particolare, né con un determinato atto di pensiero, né con la semplice addizione dei vari atti dovuti alla capacità di causazione spontanea della *mens*, dato che la si intende come il soggetto di tutti i modi e i possibili atti di pensiero. Analogamente, si intende la *res extensa* come ciò che accoglie tutte le possibili figure generabili dalla fiamma. Ci pare dunque che la *mens* considerata *a seipsa*, sotto il profilo della sua operatività, come attività, sia da Cartesio considerata *nella sua differenza* sia dalla *cogitatio* che ne costituisce l'essenza (e non l'essere in atto), sia dalla *res cogitans*, *qua* soggetto della facoltà e degli atti del pensare; analogamente, la mobile attività *a seipsa* della fiamma, che si configura variamente, qua e là, senza restrizioni, non è 'lo stesso' dell'estensione e non suscita la *res extensa*. Riteniamo quindi che il testo latino permetta di sostenere la tesi che si possa rintracciare una differenza tra la *res cogitans* e la *mens a seipsa* considerata come attività causale (in quanto pensiero preso *pro actione*, e non dunque inteso sotto il profilo della 'cosa' o 'ente' sostantivato che pensa), e che si tratti

169 Il verbo *elicere*, usato da Cartesio, a differenza di *facere*, veicola il senso di una causalità anche indotta, spinta, provocata, eccitata ad attivarsi, corrispettivo spirituale del verbo *inducere* usato per la causalità efficiente della fiamma che produce le sue diverse figure, per questo lo abbiamo reso con “suscitare”.

di una differenza analoga a quella della fiamma che ha da sé il figurarsi continuamente senza identificarsi con la *res extensa*.

Dobbiamo notare che le ragioni che abbiamo addotto per parlare di una differenza, in Cartesio, tra *mens* e *res cogitans*, non vengono invece rilevate dalla traduzione del passo fornita da Jean-Luc Marion, in un suo recente studio considerato, e non solo in Francia, un autorevole e imprescindibile contributo alla critica delle posizioni à la Ryle. Lo stesso luogo che abbiamo riportato dalla lettera ad Arnauld viene citato nel quadro di un'interpretazione secondo cui il pensiero attivo è ristretto ai soli modi del dubitare, dell'intelletto puro, della volontà e dell'immaginazione, mentre il sentire costituirebbe il modo passivo del pensiero; l'attività vera e propria della mente si darebbe solo in purezza, quando la *mens* è ridotta "à ses modes actifs", vale a dire quando la mente è senza il "suo" corpo. Per Marion, in questa condizione la *mens* sarebbe e resterebbe una sostanza, "mais une substance pensant à l'étroit, restreinte à ce que sa pensée active peut produire, autarcique et donc orpheline du sensible"¹⁷⁰. Una mente senza la propria carne ("une *mens sans meum corpus*") sarebbe letteralmente una mente insensibile, e non diventerebbe solo una *res* con meno pensieri, in quanto le mancherebbe di esercitarsi secondo il modo del sentire ma: "sans *meum corpus*, l'*ego* penserait beaucoup moins, puisqu'il ne penserait pas passivement – serait réduit à l'activité"¹⁷¹. Con questa ipotesi sullo sfondo, Marion traduce il passo sopra citato valorizzando l'analogia con la fiamma, ed osservando, correttamente, che la cosa pensante non "appare" mai solamente come pensante, al neutro, ma sempre già sotto un modo, così come la cosa estesa non appare mai come semplicemente e puramente estesa, ma sempre come una estensione modificata da tale figura e da tale movimento. Tuttavia, la frase: "ita cogitatio, sive natura cogitans, in qua puto mentis humanae essentiam consistere", è riportata rendendo in francese l'espressione *mens humana* con *nature pensante*, tralasciando anche di tradurre *puto*. Il testo che ne risulta, tra virgolette di citazione, ci dice così che per Cartesio il pensiero, o natura pensante, è ciò in cui consiste l'essenza non della mente umana, ma della natura pensante. Marion induce così il lettore a ritenere che la sua conseguente interpretazione, che "la mente si sostanzializzi in misura dei modi del suo

170 Marion 2013, p. 211.

171 Ivi, p. 212 (corsivo mio).

pensiero pensante”, in una sorta di autoaffezione¹⁷², sia rinvenibile direttamente nell’originale. Il suo studio finisce dunque col deformare, almeno agli occhi di un lettore non sufficientemente avvertito, gli elementi testuali indispensabili per suggerire una lettura come quella che noi proponiamo¹⁷³. Tra l’altro, prendere quantomeno in considerazione la nostra ipotesi permetterebbe di non dare per scontate, ma problematizzare, tutte quelle interpretazioni che riconducono la funzionalità e operatività stessa della mente umana ad un’autarchia spirituale, vale a dire leggono l’essere in atto della *mens* cartesiana solo nei termini conformi all’idea della *res cogitans* che “può” esistere senza la sostanza estesa¹⁷⁴. In altre parole: non leggono la funzionalità della mente nei termini di tutte le sue modalità di causazione spontanea, come veicola l’espressione *hos vel illos*. Tale dinamica del pensare variamente le cose, non è riconducibile all’intelletto puro di una mente considerata nel suo distacco dal corpo, in quanto è posta in analogia con quell’andare di qua e di là della fiamma, che certo non ha la capacità di estendersi solo in certe direzioni prestabilite ad esclusione di altre, né la eventuale preclusione di una di esse le impedirebbe di divampare altrove.

Sin dalla II Meditazione sappiamo invece, anche con meraviglia, che troviamo nei corpi la facoltà di sentire, che il cadavere non sente e che l’idea che ci siamo fatti dapprima del nostro essere come di un’anima

172 Cfr. *ivi*, p. 211: “Ainsi la *mens* ne devient substantielle et ne doit sa substantialité qu’en tant qu’elle pense en acte (comme *cogitatio* pensante et pas seulement comme *cogitatio* pensée, come attribut d’un substrat). Or la mise en œuvre de la *cogitatio* pensante dépend des modes selon lesquels elle s’exerce. Donc la *mens* se substantialise à la mesure des modes de sa pensée pensante”.

173 Nel resto della frase chiave: “longe aliud est, quam hic vel ille actus cogitandi, habetque mens a seipsa quod hos vel illos actus cogitandi eliciat, non autem quod sit res cogitans”, l’espressione *mens a se ipsa* è resa da Marion con “lo spirito ha in sé di che suscitare, a partire da sé”, questo o quell’atto di pensiero. Cfr. Marion 2013, nota 2, p. 23 (traduzione Marion): “de même la pensée, ou nature pensante, en laquelle consiste l’essence de la nature pensante diffère beaucoup de tel ou tel acte de penser, et l’esprit a en lui de quoi susciter à partir de soi tels ou tels actes de penser, mais non pas d’être une chose pensante” (corsivo mio). Da notare che, per l’analogia posta, Marion farebbe dunque anche dire a Cartesio che ‘l’estensione è ciò in cui consiste l’essenza dell’estensione’, e che la fiamma ha in se stessa di che eccitare, a partire da sé, questa o quella figura, ma non di essere “una” cosa estesa (cfr. *Principia* II, §7 dove si sottolinea che anche senza il peso il fuoco non cessa di essere un corpo, vale a dire “una” cosa estesa).

174 Sul problema dell’attributo principale che qualifica la sostanza senza esserne un predicato distinto, cfr. Landucci 2002, pp. 127-129 e Rodriguez-Pereyra 2008. Per Canziani 1996, p. 115, la *mens* si identifica piuttosto con il pensare come “dimensione inestesa della coscienza”.

che è il principio di ogni attività dell'inerte macchinario del nostro corpo, non funziona: lo stesso andamento dei due circoli di riflessione in cui abbiamo preso in carico anche le nostre sensazioni e le nostre rappresentazioni ci parlano già di un io che dispiega tutti i suoi modi possibili di pensare, anche (*quoque*) agendo e reagendo con la corporeità¹⁷⁵: la *mens*, *qua* mente umana, *humana mens*, è sempre ritenuta, anche quando considerata distaccata dal corpo, come incarnabile, a differenza, come vedremo più avanti nella polemica con Regius, della mente angelica, che può al massimo essere suscettibile di assumere un corpo, rimendovi comunque in un'unione estrinseca che non permette di somatizzare le percezioni esterne¹⁷⁶.

Volendo rimanere fedeli alla lettera del testo latino di Cartesio, che la *mens* come pensiero pensante non abbia da sé di essere *res cogitans* (soggetto e sostrato dei propri atti cognitivi), significa invece evidenziare l'essere in atto della *mens* e come essa funzioni effettivamente nella sua differenza dalla *res* cui inerisce, aprendo verso la considerazione di tutte le reazioni e risposte (sempre spontanee) di cui può essere capace. Il rimando è a una totalità che comprende le sollecitazioni che provengono da una realtà che la mente non ha interamente dentro di

175 Per Marion invece questo stadio, conforme all'individuazione della terza nozione primitiva (su sollecitazione di Elisabetta, nel 1643, come vedremo meglio nel prossimo capitolo) dell'unione dell'anima e del corpo, dalla quale dipende la nozione della forza che ha l'anima di muovere il corpo e del corpo di agire sull'anima causando sentimenti e passioni (AT III, p. 665), non rappresenta un'esplicitazione, adattamento, sviluppo di quanto già posto nelle *Meditazioni* del '41 (e nelle *Regulae* del '27), ma si tratta di un'innovazione, per l'esigenza istanziata dalla propria 'carne', che ha il sapore di una ritrattazione rispetto all'io come principio ontico e finito di una metafisica dell'infinito nelle *Meditazioni*: cfr. Marion 2013, pp. 135-136.

176 Come abbiamo ricordato, se considerata priva del suo corpo, senza la sua carne, per Marion la mente cartesiana è privata del modo passivo del senso e limitata ai modi attivi della *cogitatio*. Ora, è ovvio che una mente disincarnata non potrebbe esercitarsi secondo il modo della sensazione, nella misura in cui potrebbe suscitare atti di pensiero solo puramente razionali, riflettendo 'sul' e 'al' proprio interno, né noi potremmo mai trovare *nel nostro corpo* alcuna facoltà, o potenza, di sentire (AT VII, p. 26); ma se una mente angelica, vale a dire non solo immateriale, come anche la nostra, ma non incarnabile secondo un'unione intrinseca e sostanziale, assumesse un corpo umano, allora essa "percepirebbe solo i movimenti causati dagli oggetti esterni" (AT III, p. 493), sarebbe dunque comunque capace di ricevere e recepire impressioni che però le rimarrebbero estrinseche, come vedremo meglio in 4.2, anche se priva di una sua propria e vera carne. Secondo invece Marion, la *mens*: "peut-elle varier d'empan, selon qu'elle se borne aux modes actifs de la *cogitatio* (doute, entendement pure, volonté et imagination), ou bien s'ouvre à son mode passif, le *sensus*, afin de penser alors *en recevant des cogitata*, sans les produire; dans ce cas, elle devient aussi, outre la *mens* pure, le *meum corpus*" (Marion 2013, p. 211: corsivo di Marion).

sé, come abbiamo visto in 2.2 a proposito del “vedere di vedere”. Va infatti osservato che, nel passo della lettera ad Arnauld, Cartesio istituisce un parallelismo tra l’estensione in quanto natura particolare che *recipit*, recepisce o riceve ed accoglie, tutte le figure, e il pensiero (*cogitatio*), che non viene inteso come un “universale” che comprende sotto di sé “tutti” i modi del pensiero, ma come una natura “particolare” che *recipit* “tutti” quei modi o atti. Se infatti *per cogitationem* Cartesio intendesse invece una forma dove la molteplicità dei pensieri fosse semplicemente compresa o sussunta da il pensiero come universale, ci sarebbe un unico genere astratto di individuo pensante per tutta la specie umana, mentre al contrario ogni persona umana, nella sua individualità razionale, è un *ego* spiritualmente distinto dagli altri¹⁷⁷. In altre parole, Cartesio, anche funzionalmente alla credenza nell’immortalità dell’anima individuale, ci sta indicando che la verità del *cogito* non testimonia del pensiero come universale ma come natura particolare, implicando che come specificazione o attributo principale della sostanza, la *cogitatio* non rimanda alla presenza di uno ‘spirito in generale’ che astrae dai singoli *ego cogito* particolari, ma esprime sempre una natura spirituale particolare che *recepisce* tutti i vari tipi (*hos vel illos*) di atti di pensiero spontaneamente generati da quella che, secondo noi, è intesa da Cartesio come una *embodied mind*. Si tratta infatti di recepire senza restrizioni sia atti di pensiero che provengono dalla sua attività pura, sia quelli che produce, sempre da se stessa, per l’unione con il proprio corpo (sentire ed immaginare). Secondo la nostra lettura, dalla stessa nozione di *cogitatio* come natura particolare e *non universale* che accoglie tutti gli atti di pensiero, consegue che gli atti cognitivi suscitati dalla *mens a se ipsa* non sono costretti a popolare la scena di un teatro privato in cui si rappresentano solo certi atti selezionati, quelli che la mente suscita da se stessa in risposta a sollecitazioni della riflessione che le provengono solo dal proprio interno.

Benché la *mens* sia incorporea, e fatto salvo il dualismo metafisico delle due sostanze, il suo essere in atto, la sua causalità, non è qualcosa che le *Meditazioni* ci prospettano “from nowhere” à la Nagel, vale a dire secondo il modello di azioni mentali che si svolgono da un punto di vista necessariamente non posizionale, e non particolare come quello

177 A questo proposito, gli interpreti fanno riferimento alla classica definizione di Boezio nel *Liber de persona et duabus naturis*: “Persona est naturae rationalis individua substantia”; cfr. Olivo 1993, nota 43, p. 80.

umano della *embodied mind*, che sarebbe appunto, secondo tale tradizione interpretativa, esclusa dalla filosofia cartesiana.

Se ora alla luce del passo della lettera ad Arnauld, poi ripreso, come vedremo più avanti, nella corrispondenza con More, torniamo sul luogo più famoso della VI Meditazione citato dai fautori del Descartes inventore della *disembodied mind*, ci accorgiamo che quando Cartesio afferma che è certo di essere realmente distinto dal suo corpo e che può esistere senza di esso, quel “me” significa esattamente l’idea chiara e distinta che ha di se stesso *qua res cogitans*, in ragione quindi della sua sostanzialità e sussistenza che non è un prodotto della mente da se stessa, e quindi, rispetto alla funzionalità della *mens*, l’affermazione non va identificata, secondo le avvertenze dello stesso Cartesio ad Arnauld, con l’azione mentale di causazione spontanea degli atti di pensiero:

Et quam vis fortasse [...] habeam corpus, quod mihi valde arcte conjunctum est, quia tamen ex unâ parte claram & distinctam habeo ideam meî ipsius, quatenus sum tantùm res cogitans, non extensa, & ex aliâ parte distinctam ideam corporis, quatenus est tantùm res extensa, non cogitans, certum est me a corpore meo revera esse distinctum, & absque illo posse existere (AT VII, p. 78, corsivo mio).

Ammettere che abbiamo l’idea di noi stessi come certi di “poter” esistere senza il corpo o che “l’anima possa pensare senza il corpo” (AT II, p. 38; corsivo mio) e che siamo ‘realmente’ distinti (sempre per essenza), dalla *res extensa*, non significa dunque, a mio parere, concepire, o rappresentare, l’attività della mente come una funzionalità, di per sé sussistente ed autonoma, buona solo per un teatro privato. Invece, per gli interpreti, in particolare anglofoni, che etichettano la filosofia cartesiana come un’indagine puramente razionalista della mente in quanto conforme all’idea di noi stessi come cosa pensante chiaramente distinta dall’idea che abbiamo di corpo, le facoltà, i modi e l’attività organizzativa e conoscitiva della mente nel suo complesso e nella sua unità risultano per loro natura, proprio per l’identificazione senza scarti con la *res cogitans*, non solo parzialmente inadeguati e negati ad una unità intrinseca con la corporeità terrena, ma in parte estranei alla caratteristica specifica e individuale del pensare in ciascuno di noi.

Tenere in conto, invece, la grande differenza tra la produzione della *mens a seipsa* e lo status della *res cogitans* permette di recuperare in Cartesio un’accezione operativa della mente umana, il cui essere in

atto non è posto in alternativa esclusiva, *ma in analogia*, con *quod pertinet ad corpus*, vale a dire permette di distinguere tra: i. 'la' *cogitatio* ('il pensiero) come l'essenza unitaria, eterna e stabile del pensiero pensante che suscita forme di pensiero (la *mens*) e ne recepisce tutti i modi e atti (compresa intellesione pura, immaginazione e sensibilità) e ii. la funzionalità della *mens* come capacità (*facultas*) di suscitare ed esercitarsi in una molteplicità di diversi modi di pensiero, vale a dire di essere in atto. Come vedremo più avanti in 4.3 tale funzionalità può utilmente essere spiegata utilizzando il modello della *vis*, che esige, diversamente dall'esercizio del modo mentale puramente intellettuale, un'applicazione alla materia per rappresentare l'interazione della *mens* con il corpo. Nella lettera a More del 15 aprile 1649 (AT V, p. 347) Cartesio scriverà infatti: *Nec vero mens mea potest se modo extendere, modo colligere, in ordine ad locum, ratione substantiae suae, sed tantum ratione potentiae, quam potest ad majora vel minora corpora applicare.*

Già nella II Meditazione abbiamo visto che definire il 'che cos'è' dell'io come *res cogitans* significa per Cartesio definire quelle differenti maniere di pensare (come le figure per la sostanza estesa) che si trovano nella *cogitatio*, in quanto natura particolare che *recipit* tutta la molteplicità modale di cui il pensiero, pur essendo uno in se stesso, è suscettibile di articolarsi. Per questo la risposta alla domanda su chi sono io *qua res cogitans*: io sono una *res dubitans, intelligens, affirmans, negans, volens, nolens*, sarebbe, se ci fermassimo a questo punto, *incompleta*, anche se è già sufficiente, come vedremo meglio nel prossimo paragrafo, per porre l'idea, non dipendente da rappresentazioni o raffigurazioni per essere compiutamente formulata nel nostro pensiero, dell'io *qua cogitans* come *totum*, soggetto completo (nella disposizione) dei propri vari modi, concepibili in maniera relativamente indipendente l'uno dall'altro ma non dalla loro *res* stessa. Da qui quell'aggiunta, quel significativo *quoque* che ha motivato una intera ricerca di Cottingham, che riferisce di pensieri non generati dal puro intelletto o autodeterminati dal volere, ma figurati o confusi e soggetti ed errore per il loro dipendere dalla connessione e interazione fenomenologica¹⁷⁸ con il corpo: *imaginans*

178 Qui uso fenomenologia nel senso di Russon 2013, come la descrizione di esperienze così come sono vissute per determinare ciò che è già implicato in esse. *Supra*, in 2.1, mi sono invece riferita al *reperire* cartesiano come atteggiamento fenomenologico-descrittivo. Diversamente, Roberta Lanfredini vede in Cartesio l'iniziatore della fenomenologia in senso descrittivo riferendosi all'affermazione "sono una cosa che pensa" in risposta alla domanda "che cosa sono io": "Cartesio pone in primo piano,

quoque et sentiens (AT VII, p. 28)¹⁷⁹, e che ci porterà, in 3.2, ad affrontare il problema se l'immaginare e il sentire siano o meno irrilevanti, ridondanti o superflui per la *res cogitans* quando l'io viene definito sostanza intelligente nella VI Meditazione¹⁸⁰.

legittimandolo a pieno titolo, l'atteggiamento descrittivo. I richiami alle nozioni di evidenza pura e apodittica, di chiarezza e assoluta certezza sono appelli che rimandano tutti all'ideale di una filosofia descrittiva, la quale pone come compito principale la completa adesione a ciò che si manifesta: io mi scopro in modo assolutamente evidente come cosa pensante. È quindi, in questo senso, con Cartesio che inizia la fenomenologia intesa come descrizione di ciò che si manifesta esattamente come si manifesta. Io sono semplicemente ciò che mi sembra di essere all'osservazione immediata. Io sono esattamente ciò che penso di essere: fra il pensiero e ciò che effettivamente sono non vi è alcuna distanza" (Lanfredini 2014, pp. 1-2).

179 Beyssade 2008, p. 39 ricorda che la frase di AT VII, p. 28 è ripetuta all'inizio della III Meditazione (AT VII, p. 34), con un'interessante aggiunta che compare solo nella traduzione francese del 1647: *qui aime, qui hait*, che ama, che odia, prima della separazione, introdotta dal *quoque*, tra i modi che si riferiscono alla mente pura e quelli che si riferiscono alla mente unita al corpo. Il fatto che Descartes consideri anche gli eventi affettivi in una vita umana come altrettanti pensieri che fanno parte di una mente umana definita come cosa pensante è per Beyssade un altro indice della distanza di Cartesio dall'io penso kantiano che è strettamente confinato alla sua funzione nella facoltà del conoscere e non interferisce con la facoltà di desiderare o con il sentimento di piacere e dispiacere (Beyssade 2008, note 18, p. 213).

180 Va notato che su questo aspetto del *quoque* gli interpreti di tradizione analitica anglofona si sono particolarmente esercitati, dettando spesso l'agenda a tutta una serie di studi sugli errori di Cartesio. Per Sellars infatti Cartesio qui sbaglia nel classificare le sensazioni "con" le idee o i pensieri, compiendo una vera e propria "assimilazione" di contesti (del tipo 'sensazione di' e 'impressione di') a contesti mentalistici che sono in se stessi atteggiamenti proposizionali o le implicano nella loro analisi, adottando una tesi concettualistica che include il ritenere che colori e suoni esistano "solo" nella mente. In tal modo Cartesio anticiperebbe sia Locke che la posizione di Berkeley, il quale arriverà ad estendere tale tesi a tutte le qualità percettibili. Robert Brandom, commentando questa lettura di Sellars del *quoque* cartesiano nel contesto di un approccio logico al rapporto tra impressioni ed idee, non contesta che Cartesio compia un'erronea assimilazione di sensazioni e pensieri, ma non ne condivide la ragione addotta, vale a dire il modo in cui sia le sensazioni sia i pensieri sono sensazioni o pensieri 'di' o 'circa' o diretti verso qualcosa. Secondo Brandom la similarità individuata è solo superficiale, mentre una motivazione non vista da Sellars ma ugualmente importante per tale assimilazione è il "privilegio epistemico" (in termini di trasparenza e incorreggibilità) "accordato to reports of sensations and thoughts" (Sellars 1997 [25], pp. 56-57. Per il commento di Brandom cfr. *ivi*, p. 149).

Capitolo terzo

Mente incarnata e corpo mentalizzato: condizioni

3.1 CONDIZIONI LOGICO-FISCHE NECESSARIE MA NON SUFFICIENTI

Com'è noto e abbiamo più volte ricordato, la cosiddetta 'terza nozione primitiva' viene introdotta nella lettera del 21 maggio 1643 a Elisabetta (AT III, pp. 663-668). Dopo aver esplicitato le poche nozioni originarie che traiamo dal nostro spirito e da cui deriviamo o facciamo dipendere *tutte le altre nostre conoscenze*, quali le nozioni dei generi più ampi (essere, numero, durata...), Cartesio prosegue la sua disamina indicando la nozione di estensione per i corpi particolari (da cui derivare figure e movimento); la nozione di pensiero per la sola anima (da cui dipendono le percezioni dell'intelletto e le inclinazioni del volere) ed "enfin, pour l'âme et le corps ensemble, nous n'avons que celle de leur union", dalla quale deriva la nozione di forza che l'anima ha di muovere il corpo e il corpo di agire sull'anima, causandone sentimenti e passioni¹⁸¹.

181 Machamer & McGuire così commentano il passo della lettera a Elisabetta: "Here Descartes stresses the point that the notion of the union is irreducibly primitive, and gives form to our thought, and constitutes a new class of innate ideas [...]. The notion of the soul-body union is now on a pair with the intellectual common notions of duration and number and our notions of the attributes extension and thought. And it should be recalled that understanding requires an active mind in order to account for intellectual as well as sensory knowledge" (Machamer & McGuire 2009, p. 234). Sulla natura

Giustamente Guido Canziani ha osservato che “bisogna ammettere che l’io penso non sarebbe in grado di formulare l’ipotesi dell’unione se non ne recasse in sé qualche traccia”¹⁸²; questo ovviamente non significa dire che il corpo sia l’essenza dell’anima, negando l’evidenza del dualismo tra *res cogitans* e *res extensa*. Compatibilmente con tale distinzione reale (di essenza), si può sostenere, a mio parere, che anche per il nostro spirito e le sue nozioni originarie, a differenza di quanto attribuibile a uno spirito angelico, valga una variante (chiara e distinta) della tesi: *anima ex natura suae essentiae habet quod sit corpori unibilis*¹⁸³. La nozione modale di ‘unibilità’, nella versione cartesiana di una disposizione all’unione tra due sostanze di per sé complete, se presa in senso formale, non richiede infatti né inclinazione o attitudine naturale, né desiderio o appetito, né un bisogno reciproco o una prescrizione normativa, tutti aspetti implicati invece nelle discussioni del XIII secolo¹⁸⁴, e tutti più o

semplice delle nozioni primitive, e sulla terza, che “assicura e riconosce la possibilità di un pensiero passivo dell’*ego cogito*”, cfr. Marion 2013, pp. 135-145; si veda anche p. 154: “La troisième notion primitive apparaît donc bien, en un sens radical, la première – premier accomplissement de tous les modes de la *res cogitans*, première de toutes les passions dans la chronologie de la prise de chair”.

182 Canziani 1996, p. 120.

183 Cfr. Tommaso d’Aquino, *Sum. theol.* I, q. 75, a. 7.

184 Cfr. Osborne Jr. 1999, in particolare nota 5, p. 228. Come mi fa osservare a tale proposito Luciano Cova, che ringrazio per questa sua nota personale: “Nel secondo libro delle *Sentenze*, San Bonaventura afferma che angelo e anima umana differiscono specificamente, e l’elemento distintivo è dato non da una maggiore semplicità nell’intelletto (“deiforme” secondo lo pseudo-Dionigi quello degli angeli) o nella natura (quella angelica “eccederebbe” quella dell’anima umana a tal punto da variare la specie), bensì dall’unibilità al corpo umano propria dell’anima: atto per essa non accidentale in quanto per sua natura l’anima è forma sostanziale, e non ignobile! Anzi: *nobilissima formarum, in anima stat appetitus totius naturae*. Per se stessa (e non per una sua parte infima) l’anima si unisce al corpo e ne è separabile solo come *poena peccati*, non per sua natura. Bonaventura, (II Sent., d. 1, p. 2, a. 3, q. 2, fund. 3, resp., ad 2-3, ad 4). Gli angeli, che invece (nonostante le incertezze di Agostino e Bernardo a questo proposito: Bonaventura dà ragione a Riccardo di San Vittore) sono per loro natura incorporei (II Sent., d. 8, p. 1, a. 1, q. 1, resp.), possono sì assumere dei corpi, ma soltanto come strumenti per manifestarsi agli uomini: di tali corpi sono motori e non “anima” ossia principio vivificatore (ivi, a. 1, q. 2, resp.). Si tratta di corpi, quelli assunti dai puri spiriti, che non hanno vera forma né complessione né organizzazione (ivi, a. 2, q. 1, resp.), corpi fatti *ex aère* vaporabili (anche se il diavolo rispetto all’angelo buono assume un’aria più bassa, vicina agli elementi inferiori: ivi, a. 2, q. 2, resp.). Inoltre gli angeli gloriosi sono del tutto impassibili, per cui anche nella loro funzione di custodia degli uomini non concepiscono alcun “gemito di misericordia” o “compassione” se la loro opera fallisce e l’uomo di cui sono custodi si dannà (II Sent., d. 11, a. 2, q. 3, resp.; a differenza di Cristo, il Dio-uomo *qui tollit peccata mundi*: III Sent., d. 20, a. un., q. 2, ad 3; IV Sent., d. 20, p. 2, a. un., ad 1-2).

meno esplicitamente esclusi da Cartesio: anima e corpo sono sostanze che prese per sé stanti sono complete (cf. AT VII, p. 224), e che possono essere considerate incomplete solo quando non le si prende appunto di per sé, ma le si considera dal punto di vista del *totum* della loro unione nell'essere umano¹⁸⁵ (com'è noto in Tommaso invece il corpo è sostanza incompleta). Ricorrere qui alla nozione di 'unibilità' permetterebbe di individuare per *entrambe* le sostanze due condizioni necessarie, benché non sufficienti, per la loro unione di composizione, di natura rispettivamente logica e fisica: i. che l'anima non trovi dentro di sé *repugnantia* logica all'unione con la sostanza estesa; vale a dire che non trovi tale idea contraddittoria, come sarebbe se l'unione di due nature opposte venisse concepita in una sostanza semplice, mentre *nihil obstat* nel caso di un soggetto composto, di cui infatti ha la nozione primitiva¹⁸⁶; ii. e che vi debba essere, sul piano corporeo, fattibilità fisiologica per quanto dipende dall'estensione materiale (un corpo particolare la cui disposizione di organi non prevedesse un sistema nervoso centrale non sarebbe ad esempio 'unibile' ad un'anima razionale)¹⁸⁷.

Vedremo più avanti, in 3.3, come questa proposta di lettura possa risultare compatibile con l'idea di terza nozione primitiva, perché prima riteniamo utile introdurre un richiamo alla nozione di *unibilità* in senso logico e fisico. Unibilità come condizione metafisicamente necessaria per la non contraddittorietà e la possibilità attuale di concepire insieme corpo e anima, ma *non sufficiente* per l'esistenza necessaria della loro unione (facendo salva sia la libertà di creazione, sia la potenza di Dio

185 Si veda la discussione sullo *status* del composto e delle sostanze complete e incomplete, anche alla luce dell'uso scolastico delle espressioni, in Kaufman 2008, pp. 43-57.

186 Radner 1971 ha mostrato serie inconsistenze nell'assumere come "nozione primitiva" (nel senso cartesiano di innata, indipendente da altre e concepibile per sé) l'unione di mente e corpo. In modo convincente, Broughton e Mattern 1978 hanno però precisato come Cartesio intenda riferirsi alla nozione, concettualmente più ampia, di "unione sostanziale", le cui condizioni di base sono indipendenti dalla natura specifica delle parti unite.

187 Su questo punto appare effettivamente forzata l'interpretazione di Lewis 1950a, pp. 78-79, che a proposito della incompletezza di anima e corpo nei confronti del composto e della condizione necessaria per il corpo di avere una costituzione delle parti adatta all'unione con la *res cogitans* scrive: "Cette aptitude naturelle de chaque partie à l'union *suffit* [corsivo mio] à faire du composé un individu véritable et c'est ce degré nouveau de réalité que Descartes exprime en appellant l'union *substantielle*" [enfasi di Lewis]. Correttamente commenta Kaufman 2008 (nota 27, p. 48): "This conclusion is unwarranted. The fact that a body's arrangement is a necessary condition for union does not entail anything about a 'natural aptitude' in a stronger, normative sense".

di sciogliere eventuali unioni create. Riteniamo che tale nozione possa rendere più agevolmente conto del doppio passo sulla natura del soggetto composto umano nel famoso scambio tra Cartesio e Regius, vera *crux* per gli interpreti¹⁸⁸. Da una parte infatti anche per Cartesio non è inesatto dire che l'essere umano, l'essere concreto, è un ente che viene all'essere per accidente, dato che né nell'essenza dell'anima razionale, né nell'essenza del corpo vi è alcuna necessaria dipendenza reciproca per la propria esistenza. In senso tecnico, 'accidente' significa semplicemente che qualcosa può essere presente o assente senza che il soggetto cessi di esistere: la corporeità (corrutibile) dell'animale-uomo, come automa naturale, vive senza anima razionale, l'anima razionale (incorrotibile) esiste come pura sostanza intelligente immateriale. Il dualismo metafisico rimane garantito. Dall'altra, vista la polemica e la condanna da parte di Voetius di questa tesi dell'uomo *ens per accidens*, Cartesio interviene nel gennaio 1642 chiarendo a Regius che nell'uomo la mente è unita al corpo non per posizione o disposizione (*per situm aut dispositionem*) vale a dire per prossimità o mera disposizione degli organi, ma realmente e sostanzialmente, per *verum modum unionis* (AT III, p. 493).

Ma in cosa consiste e come spiegare questo "vero modo di unione"? Nelle *Sextae Responsiones*, Cartesio si riferisce alle percezioni (dolore, solletico, fame, sete, freddo, caldo etc.) che immediatamente risultano nella mente (*quod immediate resultat in mente*) in quanto è unita all'organo corporeo così affetto, indicando che esse provengono *ex unione ac quasi permistione mentis cum corpore* (AT VII, p. 437); altrove utilizza l'avverbio *arcte* (strettamente), anche con rafforzativi o al superlativo assoluto¹⁸⁹, insieme ai participi dei verbi *coniungere* e *iungere*. Ma oltre a tale caratterizzazione in positivo, Cartesio utilizza anche la via negativa per indicare ciò che tale congiunzione di mente e corpo *non è*: *ut nauta adest navigio* (AT VII, p. 81), *ainsi qu'un pilote en son navire* (AT VI, p. 59)¹⁹⁰.

188 Cfr. in particolare AT III, pp. 460-1; p. 493; p. 508. Si tratta di un *topos* particolarmente frequentato dalla letteratura critica. Per un primo orientamento sulle riflessioni che ha suscitato si veda Verbeek 1993a.

189 Cfr. per esempio AT VII, 15, 78, 81; *Principia* I, §48 e 71. In AT VII, p. 437 è da notare il *quasi* che precede *permistio*, che marca la distanza tra la nozione cartesiana e la rappresentazione di un'anima *infusa* nelle parti grossolane del corpo, esaminata e scartata nella II Meditazione.

190 Nella sua erudita analisi della metafora, Marion 2013, pp. 65-68, si interroga su una possibile oscillazione di significato tra il *Discours* dove si parla di *pilote* (AT VI, p. 59) e della VI Meditazione (AT VII, p. 81), dove il termine è *nauta*, marinaio, oscillazione terminologica di cui rintraccia l'origine in un passo delle *Enneadi* di Plotino, analiz-

Nella VI *Meditazione*, Cartesio ci ricorda che è la natura stessa (l'ordine stabilito nelle cose create dal Dio verace) che ci insegna che non siamo semplici cose pensanti collocate in un corpo, come un pilota sulla sua nave, altrimenti non sentiremmo dolore dal nostro corpo ferito, ma percepiremmo solo con l'intelletto il danno corporeo, in modo separato, così come il nocchiero scorge con la vista un danno alla sua imbarcazione: le sensazioni invece non sono altro che modi confusi di pensare che provengono e dipendono dall'unione e dalla mescolanza di spirito e corpo (AT VII, pp. 80-81)¹⁹¹. L'immagine che qui¹⁹² Cartesio rifiuta come metafora dell'unione anima-corpo veicola la concezione strumentale di un'anima razionale che si serve del corpo e ne è motore estrinseco, principio di operazioni. La formula scolastica: *sicut nauta navi* esprime anche l'idea dell'anima umana come *substantia assistens* del corpo (*quomodo nauta assistit navi*)¹⁹³. Ma nel *Discorso sul metodo* e nella VI *Meditazione* il punto è sempre lo stesso dello scambio epistolare con Regius: l'anima razionale non si origina dalla potenza della materia, è stata appositamente creata, quindi non basta che lo spirito si "trovi" in o su un

zandone le possibili conseguenze sul piano della concezione cartesiana della *permixtione mentis cum corpore* che vale come *unum quid* (AT VII, p. 81).

191 Kurt Smith differenzia l'unione anima-corpo dell'essere umano dal modello del pilota sulla nave o dell'angelo nella macchina: "the point that Descartes seems to be making is that the specific kind of sensory experience that arises from his being a union of mind and body is qualitatively different from the kind of experience he would have were he not a union but simply a mind" (Smith 2005, p. 569). Simmons ricorda che se gli esseri umani fossero disincarnate menti angeliche dentro macchine corporee noi non avremmo esperienza di sensazioni come la fame e la sete ma avremmo la intelligenza distinta del fatto che il corpo in cui siamo alloggiati ha bisogno di mangiare o di bere (Simmons 2013, p. 57).

192 Già nel *Discorso sul metodo* Cartesio si era riferito alla figura del nocchiero sulla nave, riconoscendogli il potere di causare con le sue manovre i movimenti dell'imbarcazione (AT VI, p. 59). Si tratta di una metafora che ha una lunghissima tradizione, a partire dalla concezione platonica espressa in *Alcibiade I*, 130-133: cfr. Bazán 1969, pp. 36-37, p. 42, p. 44. Da notare che il modello pre-tomista della unione è sempre quello del nocchiero e della nave, un modo che pur non essendo di composizione o di inerenza è comunque di coesistenza o di organo (come in Jean de la Rochelle) o di *colligantia* (Bonaventura da Bagnoregio). La proposizione: *Quod intellectus non est actus corporis, nisi navis, nec est perfectio essentialis hominis* fu condannata nel 1277: cfr. Piché 1999, p. 82. Cfr. Aristotele, *De anima* II 1, 413a 5-10: "È quindi manifesto che l'anima [...] non è separabile dal corpo [...] S'aggiunga però che non è chiaro se l'anima sia atto del corpo come il pilota lo è della nave".

193 In *Bootius* 1641, p. 105, nel contesto della concezione dell'unione anima-corpo troviamo la discussione sulla nozione di *substantia assistens* esemplificata sia dalla metafora del marinaio sulla nave sia *quomodo intelligentias fingunt assistere orbibus quos moveant*.

corpo (*per situm*), come nel caso di un nocchiero al timone della propria nave, per rendere conto di un'unione intrinseca che ha richiesto un atto specifico di creazione. Inoltre il pilota avrebbe intelligenza di un danno allo scafo ma non lo sentirebbe nelle sue intime corde, quindi il modello *per situm* non è adeguato per rappresentare l'uomo che soffre, immagina, sente, desidera, ama ed odia, vale a dire, per rappresentare noi stessi, in quanto percepiamo che il 'sentimento' del dolore, e tutte gli altri che si originano dal corpo, *non esse puras cogitationes mentis a corpore distinctae* (AT III, p. 493)¹⁹⁴.

Questo aspetto del pensiero cartesiano è stato ripreso negli studi contemporanei sull'autocoscienza, alla luce del dibattito sulla natura del sé e dell'identità personale posto da Hume nel *Trattato* ed ereditato dall'*Ich denke* kantiano, che ha portato Strawson a ritenere che sia condizione necessaria di un'autocoscienza personale che "ognuno di noi sia un oggetto corporeo"¹⁹⁵. Recentemente, Quassim Cassam ha riformulato la questione non chiedendosi, *pace* Strawson, se l'autocoscienza richieda che ognuno di noi sia un oggetto fisico o corporeo, ma ponendo il problema se sia una condizione "necessaria" dell'autocoscienza che noi siamo "presented to ourselves as physical objects among physical objects"¹⁹⁶. In altre parole, Cassam ha ripreso la distinzione, cartesiana, tra domande epistemologiche sulla natura dell'autocoscienza e domande metafisiche sulla natura del sé, e non a caso si è richiamato al *sicut nauta navi* cartesiano. Sul piano metafisico, un immaterialista circa la natura del sé, che crede che i sé pensanti siano non-fisici, non è ovviamente costretto a negare che i soggetti pensanti siano *presented* a se stessi come oggetti fisici: secondo Cassam, il punto dell'insistenza di Cartesio che uno non sia nel proprio corpo come un pilota è su una nave, è "precisely, to draw attention to the fact that there is an impor-

194 All'esame dell'analogia tra presenza della mente nel corpo e nocchiero sulla nave è dedicato il Capitolo 4 di Skirry 2005, con opportuni riferimenti a San Tommaso e una discussione delle interpretazioni di William Seager, Anthony Kenny and Bernard Williams. In particolare, Skirry risponde all'obiezione di Williams secondo cui Cartesio non potrebbe legittimamente inferire, dai modi della sensazione, che l'uomo non sia *ens per accidens* ma *per se*, ricordando che per Cartesio le sensazioni sono confusi 'modi di pensiero' ed è dall'esistenza di tali modi che inferisce l'esistenza di una natura umana completa secondo la nozione comune che il niente non possiede alcun attributo: l'inferenza di Cartesio non è dunque, sostiene Skirry, dal livello fenomenologico all'ontologico, ma rimane sul piano ontologico, dal modo alla natura sostanziale.

195 Strawson 1966, p. 102: "each of us is a corporeal object".

196 Cassam 2005², nota 6, p. 3.

tant sense in which our thinking selves are presented to themselves as *bodily* subjects of consciousness, not just as subjects who happen to be associated with bodily entities”¹⁹⁷.

Per Cartesio, l'uomo va considerato sotto entrambi i profili delle regole per la verità e per la condotta, sia sul piano epistemico, sia morale. Si è ritenuto che Cartesio dividesse questi aspetti non solo alla luce della II Meditazione, ma anche di *Principia* II, §3¹⁹⁸. Ma in questo testo, alla stregua delle conclusioni dell'esperienza mentale con la cera, l'opposizione tra la natura del nostro intelletto – che contiene, esso solo, le nozioni primitive di tutto ciò che per lume naturale possiamo con verità conoscere circa la natura delle cose¹⁹⁹ – e quella dei nostri sensi – che “solo raramente o per caso” ci fanno anch'essi conoscere la verità dei corpi esterni – è un'opposizione che vale solo all'interno della dimensione epistemica, e tra l'altro è anche ovvia. Non è infatti compito dei sensi, ma dell'intelletto, in modo uguale per tutti, cogliere ciò che di vero c'è nelle cose, la loro natura o come sono in se stesse, e nella VI Meditazione Cartesio ribadisce che le percezioni dei sensi ci sono state “date dalla natura” per significare alla *mens* ciò che è utile o dannoso *al composto di cui essa è parte*, per cui sbagliamo quando ce ne serviamo come regole indubitabili per conoscere l'essenza dei corpi esterni (AT VII, p. 83).

Va tenuto infatti presente che l'unico discrimine che Cartesio riconosce, nei *Principia*, tra le ragioni meccaniche degli artefatti e la fisica dei *corpora naturalia*, è nella grandezza delle componenti strumentali, maneggevoli nel primo caso, troppo piccole per essere facilmente percepibili dal senso nel secondo. La differenza non è dunque nella “naturalità” degli effetti: per un orologio, segnare le ore per mezzo dei suoi ingranaggi è tanto naturale quanto per l'albero dare i suoi frutti (AT

197 Ivi, p. 4. Cassam osserva più avanti che l'apparente riconoscimento, da parte di un immaterialista riguardo al sé come Cartesio, che noi siamo introspektivamente consapevoli di noi stessi come soggetti corporei di coscienza (*bodily subjects of consciousness*) è molto più vicina alla verità sulla natura dell'autocoscienza che la visione di alcuni materialisti sulla natura del sé del XX secolo (ivi, p. 8).

198 In questo paragrafo dei *Principia* (AT VIII, pp. 41-42), le percezioni del senso, sempre e solo relative alla congiunzione della mente con il corpo umano, ci informano della utilità o danno per noi dei corpi esterni, e solo accidentalmente *nos docere qualia in se ipsa existant. Ita enim sensuum praejudicia facile deponemus, & solo intellectu, ad ideas sibi a natura inditas diligenter attendente, hic utemur.*

199 Cfr. la *Regula* VIII (AT X, p. 398): “Solus intellectus equidem percipiendae veritatis est capax”.

VIII, § 203, p. 326)²⁰⁰. Nella VI Meditazione, l'assimilazione tra artefatti e sostanze corporee naturali viene ripresa per individuare il carattere distintivo del corpo umano in quanto unito alla *mens*. Se prendo un orologio malfunzionante, posso certo dire che l'orologio 'non segue la sua natura' o ne devia, se non segna le ore, ma non è un parlare appropriato, bensì una determinazione estrinseca. Infatti, sia i contrappesi e i bilancieri di un orologio mal costruito, che di uno perfettamente sincronizzato, osservano ugualmente tutte le leggi di natura che costituiscono le sostanze corporee. Allo stesso modo, non si può parlare in termini intrinseci di 'corruzione della natura' per i *deficit* dei corpi naturali *qua* corpi meccanicamente considerati, come se si trattasse di qualcosa che realmente si trova nella cosa in se stessa, quando invece appartiene alla nostra considerazione (esterna rispetto all'oggetto) sulle sue finalità. Altrimenti detto, il vocabolario della corruzione, della sanità o della malattia, della devianza o del disordine naturale, appartiene veramente, intimamente e in modo diverso per ciascuno di noi, solo al composto mente-corpo dell'uomo (AT VII, pp. 84-85)²⁰¹.

Che Cartesio sottragga alla 'scienza' ogni fondamento *nella* percezione sensibile, non significa, in linea con quanto abbiamo già visto per la concorrenza dell'esperienza con la deduzione e l'intuizione, che concepisca il conoscere come un processo che sottovaluta o ignora la corporeità. 'Nella' e 'per' la vita, le percezioni del senso *ordinarie exhibere* quello in cui i corpi esterni ci possono giovare o nuocere: ci informano sulle opportunità o pericoli del nostro ambiente e sui nostri stessi bisogni vitali, come nel caso del bisogno di bere che si manifesta come secchezza della bocca, muovendo dei nervi che veicolano questo stimolo al cervello, modificando la mente con la sensazione di sete, ma che nel caso dell'idropisia sarebbe deleterio seguire (AT VII, p. 88)²⁰²; tutte co-

200 La continuità tra artificiale e naturale sulla base degli effetti e della produzione e la loro differenza sul piano meramente quantitativo della sola grandezza è così commentata da Di Marco 1971: "Il meccanicismo è dunque da interpretarsi come criterio capace di spiegare con chiarezza e distinzione i fenomeni del mondo sensibile: riducendo l'universo a poche nozioni perfettamente determinabili, esso consente d'applicare alla materia gli stessi principi della geometria e della meccanica" (p. 30).

201 Su questo argomento si veda Manning 2013, pp. 244-263.

202 Funzioni vitali e percezioni sensibili che abbiamo in comune con la corporeità animale (come la sete, la fame, il dolore, oggetto dei nostri appetiti interiori, e i suoni, gli odori e i sapori oggetto dei sensi esterni) sono sempre ricompresi, nella corporeità umana, come eccitanti un movimento nei nervi, trasmesso, per loro mezzo, nel cervello. Grazie alla nostra struttura cerebrale, tale eccitazione non si traduce solo ed unicamente

noscenze che il passo del *Discours* integra con le risposte comportamentali, esclusivamente 'umane', forniteci dalla ragione, e che la VI Meditazione esplicitamente tratta come una forma utile e pratica di sapere, ai fini della nostra autoconservazione²⁰³.

Concludendo: scrive Cartesio a Elisabetta, il 28 giugno 1643: "la notion de l'union que chacun éprouve en soi-même [...] (est) qu'il est *une seule personne*, qui a ensemble un corps et une pensée" (AT III, p. 692; corsivo mio)²⁰⁴. Lungi dall'essere costruita secondo un modello quale la famiglia o il *team*, come vede Sellars, la persona umana cartesiana

in una risposta automatica e istintiva (che può permanere anche nell'uomo, come nel caso descritto nell'art. XIII delle *Passioni*: AT XI, pp. 338-339, dove gli spiriti animali possono prendere il loro corso verso certi muscoli piuttosto che altri anche senza il concorso dell'anima, indipendentemente dalla nostra volontà), ma procura alla nostra anima sentimenti e sensazioni diverse. Scrive Liccioli 2011, p. 157: "La ragione e la volontà rappresentano pertanto strumenti pratici di decondizionamento nei confronti di molti automatismi comportamentali, ma l'azione di inibizione delle risposte somatiche non è così immediata, in quanto esiste sempre una risposta fisiologica imprescindibile con la quale l'anima deve fare i conti". Sulla neurofisiologia di Cartesio, alla prova delle verifiche degli anatomisti del tempo, cfr. Meschini 1998. Da notare che gli esempi cartesiani sono spesso di privazione, mancanza e bisogno (dolore, fame, sete etc. cfr. AT VII, p. 80; *Principia* I, § 48), usando verbi come *patire*. Commenta Marion, interessato a rinvenire la possibilità e le condizioni in Cartesio di una *cogitatio* passiva: "Je ne fais qu'un avec mon corps, parce que non seulement je souffre pour lui [...], mais parce que je souffre par et comme lui [...]. La pure intellection ne souffre pas, donc ma mens doit prendre corps (s'incarner, somatiser) dans une chair pour souffrir et souffrir d'elle-même" (Marion 2013, p. 70; per l'analisi complementare del piacere e della gioia cfr. *ivi*, pp. 152-153). Le passioni invece sembrano a Cartesio quasi tutte buone e utili per la vita, e nella lettera a Chanut del 1 novembre 1646 scrive che: "notre âme n'aurait pas sujet de vouloir demeurer jointe à son corps un seul moment, si elle ne les pouvait ressentir" (AT IV, p. 538).

203 Simmons 2013 dedica tutta la sezione III del suo saggio a tale questione. Cfr. p. 12: "Sensations may not contribute to the intellect's search after truth, where that means the search for an Objective conception of the universe; but that's because they are busy doing something else, viz., contributing to the human being's self-preservation by informing the mind of what the corporeal world is like insofar as it may impact its body for good or ill". Si veda anche la conclusione di Liccioli 2011, p. 195 sulle considerazioni neurofisiologiche cartesiane, che colgono: "la reale integrazione fra l'aspetto intellettuale della percezione ('puro intellectus'), e quello emozionale, mediato dal corpo, e che funge da segnale per il corpo stesso affinché metta in atto strategie autoconservative. Lo studio delle funzioni corporee con un metodo che riassume le osservazioni empiriche in un valido modello esplicativo, non esclude tuttavia una partecipazione della mente che, sebbene irriducibile alle leggi meccaniche, svolge un ruolo nel composto funzionale mente-corpo, pur mantenendo la sua ontologica separazione dalla corporeità."

204 Su *ens per se* e persona, con riferimenti a un'unione ipostatica, cfr. Olivo 1993, pp. 79-81: "Aussi quel sens peut-il y avoir à parler de sujet composé? Descartes a déterminé le sens de cette subjectivité composée de l'homme par la personnalité" (*ivi*, p. 81). Sul senso da attribuire alla sostanzialità personale dell'uomo, come pura persistenza temporale nella sussistenza per sé, si veda Marion 1986, p. 236.

considerata come un tutto individuale è dunque “unum” *ens per se*²⁰⁵, in quanto composto sostanziale che non potrebbe sussistere né senza anima razionale, né senza corpo, e dunque entrambe le sostanze non gli sono accidentali, non sono suoi modi, ma costituiscono la sua stessa natura: *quia unio, quae corpus humanum et anima inter se conjunguntur, non est ipsi accidentaria, sed essentialis, cum homo sine ipsa non sit homo*²⁰⁶; tutto questo coerentemente con la posizione della VI Meditazione, come vedremo ancora meglio nel prossimo paragrafo²⁰⁷.

3.2 IMMAGINAZIONE E SENSAZIONE NELL'ECONOMIA DEGLI ATTI MENTALI

A commento della II Meditazione, in *Principia* I, §32 Cartesio indica come in noi si diano due modi *cogitandi*: le operazioni della volontà e le percezioni (scil. “intellectus”), dove *perceptio* vale *operatio intellectus*, categoria generalissima in cui vengono fatte rientrare immaginazione e sensazione *allo stesso titolo* dell'intellezione pura delle cose meramente intelligibili, le quali non essendo sensibili non sono mai raffigurabili se non introducendo o causando una confusione indebita tra immateriale e materiale (come nel caso dell'anima o delle perfezioni di Dio): *Nam sentire, imaginari, & pure intelligere, sunt tantum diversi modi percipiendi* (AT VIII, p. 17). In breve, la tassonomia mentale di Cartesio individua due modi principali *non* del pensiero *qua talis* (*cogitatio*), *qua* natura partico-

205 Lettera a Regius, fine gennaio 1642, AT III, p. 508 (cfr. anche l'*Epistola ad R. P. Dinet*, AT VII, p. 585). Sull'unità dell'uomo come *unum ens per se* cfr. Olivo 1993, pp. 76-81, che rintraccia nelle *Disputationes metafisiche* di Suárez l'uso del sintagma “*ratio entis seu unius per se*” e il ricorso a una serie di equivalenze successive tra “*ens per se*” e “*unum per se*” (p. 78).

206 AT III, p. 508. Per il contesto storico in cui si situa la lettera, cfr. Verbeek 1993b; per una ricostruzione originale della controversia con Regius si veda Wilson C. 2000. Per una discussione se questo implichi per Cartesio che l'uomo sia un terzo tipo di sostanza alla luce delle tesi di Gueroult, cfr. Yandell 1999, pp. 207-217.

207 In Wilson C. 2000, Catherine Wilson ipotizza l'esistenza di una inconsistenza o discrepanza tra la metafisica delle due sostanze nelle *Meditazioni* e le idee in *L'Homme* e nel *Discours de la méthode* sul coinvolgimento del cervello nella percezione, immaginazione e negli atti cognitivi. Dopo l'interludio delle *Meditazioni*, in cui Cartesio avrebbe tentato di iscrivere la sua visione della materia nel quadro dell'onnipotenza divina e dell'immortalità personale, sarebbe semplicemente tornato alle sue preoccupazioni precedenti nelle *Passioni dell'anima*, da leggere quindi non come un cambio di direzione motivato dal carteggio con Elisabetta.

lare che *recepit* tutti i suoi modi, ma dello stesso esercizio del pensiero (*cogitandi*), sul piano dell'essere in atto della *mens*: le operazioni dell'intelletto come facoltà generale di percepire (sentire, rappresentare, intendere come *pure intelligere*) e quelle della volontà come facoltà di autodeterminarsi e fornire l'assenso a ciò che è percepito in un giudizio.

Tuttavia, dato il dubbio iperbolico che ha coinvolto anche le evidenze mentali delle matematiche, tanto l'immaginazione, come capacità di forgiare immagini sia in presenza che in assenza di oggetti esterni, quanto la sensazione (la reazione della mente alle figure impresse sui sensi dagli oggetti esterni che si imprinono come immagini, o idee, nella glandola pineale)²⁰⁸, saranno ridefinite nella VI Meditazione, nel nuovo orizzonte della veracità di Dio. Non a caso nell'esempio del chiliagono con cui si apre quest'ultima Meditazione, per esemplificare la differenza tra immaginazione e intelletto puro, viene evidenziata la modalità iconica e visiva dell'immaginare, non posseduta dalla modalità procedurale, costruttiva ma non figurativa, dell'intellezione pura²⁰⁹. Già nella lettera a Mersenne del 27 maggio 1638 Cartesio aveva affrontato il tema dei limiti dell'immaginazione a fronte della incondizionatezza delle verità eterne create da Dio e attingibili invece dal nostro intelletto, riguardo alla concezione dello spazio, affrontando la questione se vi sarebbe un *espace réel* nel caso in cui Dio non avesse creato nulla. Il problema, scrive Cartesio, "sembra" (*semble*) oltrepassare i limiti "dello spirito umano", ma si tratta di un confine fittizio: alla stregua dell'esistenza di Dio e dell'anima umana, esso oltrepassa solo i limiti della nostra immaginazione, non quelli del nostro intelletto, che "può" cogliere la verità, rispondendo ad esempio che, in tal caso, non vi sarebbe

208 Così in un passo della conversazione tra Descartes e Burman (AT V, pp. 162-163), citato da Cottingham 1985, p. 220. Commenta Cellucci 2005, p. 386 che questo limita il ruolo che i sensi per Cartesio svolgono nella conoscenza: "Ma, a suo parere, quando ci formiamo idee degli oggetti esterni, questo non avviene perché essi 'abbiano immesso nella nostra mente quelle idee attraverso gli organi di senso', ma solo perché hanno immesso nella nostra mente qualcosa che 'ha fornito alla mente l'occasione di formare quelle idee' (AT VIII, p. 359)". Per una descrizione della percezione sensoriale cartesiana come incontro tra organi di senso e mondo materiale (tatto, onde di suono e luce, particelle nel naso e nella lingua) da cui partono quei movimenti isomorfici di materia che sono trasferiti attraverso i nervi nella glandola pineale, dove sono esibiti patterns cerebrali che sono simili e derivano dai patterns delle cose materiali che li hanno causati, si veda Watson 1995, pp. 19-48. Il tema delle rappresentazioni sensibili è al centro del volume di De Rosa 2010, costantemente in dialogo con le tesi di Margaret Wilson e Alison Simmons.

209 Questo aspetto è messo in rilievo da Stancati 2002, pp. 39-40.

affatto spazio (*il n'y auroit point d'espace*: AT II, p. 138). In tale contesto differenziato, sensazione e immaginazione sono considerate delle *facultates specialibus quibusdam modis cogitandi* (AT VII, p. 78), facoltà che non possono essere intese come per sé stanti, o senza la loro *res*, l'io, il me, *hoc est sine substantia intelligente cui insint*.

È questo un punto che ha attirato l'attenzione degli interpreti. Secondo Landucci, con questa definizione di *res cogitans* nella VI Meditazione, come sostanza intelligente, secondo una terminologia che abbiamo già incontrato nella risposta cartesiana alle obiezioni di Hobbes, "Cartesio veniva ad involgersi in un groviglio", dapprima perché:

l'esclusione che l'immaginare e il sentire siano necessari per l'essenza della cosa pensante, per cui, anche in assenza di quelle due facoltà "indubbiamente rimarrei ciò stesso che sono ora" sembrerebbe implicare un effettivo "angelismo", dal momento che una mente priva di quelle due facoltà non sarebbe più, ovviamente, una mente umana²¹⁰.

La risposta a questa difficoltà non sta solo nella soluzione che lo stesso Landucci propone: che si tratta di un'impressione fallace perché "l'esclusione in questione costituisce proprio l'avvio alla tesi della dipendenza causale degli atti di quelle due facoltà – che in quanto tali, sono ovviamente mentali – dal corpo"²¹¹, una tesi di cui abbiamo rintracciato il primo accenno nella "meraviglia" che ci colpisce nel primo circolo di riflessioni della II Meditazione quando rinveniamo nei corpi, come in quello umano, la facoltà di sentire che avevamo attribuito alla sola anima. La risposta, a nostro parere, sta piuttosto nel fatto che immaginazione e sensazione, come operazioni dell'intelletto o percezioni, qui vengono distinte come potenze, *facultates*, rispetto non all'intelletto puro preso anch'esso come *facultas*, ma rispetto ad un *atto* cognitivo dell'intelletto puro: l'idea di se stessa che la nostra anima umana reca in sé, *res per se nota*, di essere il principio primo, razionale, delle nostre azioni: "sostanza intelligente". Nella *Responsio* alla seconda obiezione di Hobbes, Cartesio aveva difeso questa identificazione nelle *Meditazioni*, affermando: "Nec dico idem esse rem intelligentem & intellectionem, nec quidem rem intelligentem & intellectum, si sumatur intellectus pro facultate, sed tantum quando sumitur pro re ipsa quae intelligit" (AT VII,

210 Landucci 1995, p. 330.

211 Ivi, p. 331.

p. 174, corsivo mio). L'idea, dimostrata come vera, che la mia natura non è che di pensare, la certezza razionale del me sostantivato come 'cosa' pensante, lo statuto del *cogito* come unico attributo principale della sostanza spirituale ed essenza della *mens*, non sono riconducibili, come abbiamo argomentato in 2.3, a una *capacità* di sostanzializzazione della mente in misura dei modi in cui si esercita il suo pensiero pensante; la mente non sarebbe meno mente se non si potesse esercitare secondo tutti i propri modi, come la fiamma non sarebbe meno fiamma se la sua capacità di assumere figure ed estendersi fosse impedita da un qualche lato per lo sbarramento di un fronte. Diversamente, secondo Marion è il pensiero stesso che chiede al corpo di unirsi per compiersi proprio come pensiero, come *cogito*, con l'esercitare anche la propria modalità passiva, completando così la sua performance²¹². Invece, secondo la nostra lettura del passo della lettera ad Arnauld, l'essere in atto della *mens* non ha questa possibilità di attuarsi come *res cogitans* e di sostanzializzarsi come auto-affezione in misura dei suoi modi. L'idea vera della natura del mio io, non essendo né un sentimento né una rappresentazione né una passione, insieme ai movimenti della volontà, la si potrebbe trovare (da sempre) nella nostra anima anche se fosse priva del corpo: è infatti è un originale, che come nature pensanti incarnate (ri)troviamo in noi *qua* nozione primitiva. Come tale idea non ci viene dall'esercizio mentale e ce ne possiamo formare una cognizione indubitabile, ben diversa dalla rappresentazione dello spirito che anima con il suo soffio vitale un inerte corpo-macchina, solo dopo aver 'scartato', o meglio "escluso", secondo la terminologia cartesiana, gli apporti dell'immaginazione e della sensibilità, che sono suscettibili di dubbio.

In una lettera a X*** del marzo 1637, Cartesio parla del percorso riflessivo che nelle *Meditazioni* conduce per gradi a una conoscenza chiarissima e per così dire intuitiva della 'natura intellettuale' in generale, priva di senso e immaginazione, la cui idea, nei suoi limiti creaturali e finiti, ci rappresenta l'anima umana (da cui l'espressione "sostanza intelligente" per definire la natura pensante dell'io, come ricorda anche Landucci)²¹³:

Même en s'arrêtant assez longtemps sur cette méditation, on acquiert peu à peu une connaissance très claire, et si j'ose ainsi parler intuitive, de la nature

212 Cfr. Marion 2013, p. 127, p. 150 e p. 205.

213 Cfr. Landucci 1995, nota 24, p. 333.

intellectuelle en général, l'idée de laquelle, étant considérée sans limitation, est celle qui nous représente Dieu, et limitée, est celle d'un ange ou d'une âme humaine (AT I, p. 353).

Non pare dunque una posizione “completamente enigmatica” quella di sostenere che senza immaginazione e senso non concepisco me stesso come se mi mancasse una parte essenziale, ma posso comunque *totum me clare e distincte intelligere*, vale a dire, *intelligo* l'idea del mio essere in modo chiaro e distinto senza che sia compromessa o corrotta l'integrità del mio sapermi, con certezza assoluta, nel mentre che penso, *qua res cogitans*, come disposizione ad accogliere tutti i modi di cui la *cogitatio* è suscettibile²¹⁴. Lo sarebbe invece certamente se la si intendesse come una posizione che sostiene “l'irrelevanza dell'immaginare e del sentire per il darsi della mente”²¹⁵, ma abbiamo mostrato come sia possibile un'altra lettura, sul piano dell'essere in atto della *mens*. Come riassume Hatfield, parlando delle chiare e distinte percezioni intellettuali come atti cognitivi capaci di cogliere, senza alcuna relazione con i sensi, sia entità immateriali che l'essenza dei corpi, vale a dire l'estensione: “the intellect is conceived as a truth-discerning power. It is of its nature to provide perceptions that are so clear that the will is compelled to assent to their content”²¹⁶.

Com'è noto, Cartesio sostiene che se la cosa può esistere senza l'attributo (e l'unico attributo principale dell'*io-res* è la *cogitatio*, la natura pensante particolare che *recepit* tutti gli altri modi in cui il pensiero si articola specificamente) esso non è incluso nell'essenza della cosa (AT VII, p. 219), e che niente può essere deprivato della sua propria essenza (AT III, p. 423). In breve: le predicabili capacità (*facultates*) di sentire e immaginare, in quanto dipendono, per esercitarsi, non da una *entelechia* della sola mente, ma dall'essere in atto della mente in quanto unita al corpo, e soggette a variazione e dubbio, non sono incluse nell'idea e nella conoscenza vera che ho della mia essenza *qua* natura pensante. Tuttavia, assumere questa posizione, come abbiamo visto in 2.3, non significa implicare l'accidentalità, la ridondanza o la superfluità di im-

214 Una conseguenza della lettura che proponiamo è che un uomo capace di avere percezioni sensoriali e dotato di una mente immaginante ma privo di facoltà cognitive superiori come l'intelletto puro, non potrebbe mai intendere e conoscere se stesso come sostanza-soggetto intelligente o 'io' sostanziale o anima.

215 Così Landucci 1995, p. 333.

216 Cfr. Hatfield 2000, pp. 632-633.

maginazione e senso “per il darsi della mente”, per il suo essere in atto e la sua funzionalità. Attraverso le *Meditazioni* io dunque non conosco la vera natura umana di me stesso altro che come idea di una sostanza che è soggetto di diversi tipi di atti mentali, una cosa non prodotta ma originaria rispetto ad essi e capace di accoglierli tutti: sapersi come “cosa pensante” significa infatti sapersi come un soggetto che dubita, concepisce, afferma, nega, vuole e non vuole, e *che anche* immagina e sente. In una lettera a Mersenne del luglio 1641, Cartesio sostiene di “aver dimostrato” che:

l'Ame [...] n'étant [...] qu'une chose qui pense, il est impossible que nous puisions jamais penser à aucune chose, que nous n'ayons en même temps l'idée de notre Ame, comme d'une chose *capable* de penser à tout ce que nous pensons (AT III, p. 392, corsivo mio).

Sapersi come *res cogitans* dunque significa conoscere se stessi come sostrato unitario, permanente e individuale sia di facoltà semplicemente razionali come l'intelletto puro che è nel nostro solo potere mentale suscitare, sia di facoltà che rendono possibili atti che non dipendono unicamente dalla nostra mente, in quanto vengono causati spontaneamente *a se ipsa* dall'unione con il nostro corpo; ma significa nel contempo sapere anche che tutte queste facoltà, modi e atti non coincidono mai con l'attributo principale e quindi ciascuno di essi non esaurisce mai la *cogitatio* come unitaria natura pensante particolare, che ci definisce intrasoggettivamente e nella nostra comune differenza umana da ogni animale senziente²¹⁷.

In una lettera a Gibieuf del 19 gennaio 1642, Cartesio ribadisce che non è difficile intendere come, da una parte, le facoltà di immaginare e sentire, essendo delle specie di pensieri, appartengono a causa di ciò all'anima, e come dall'altra vi appartengono in quanto l'anima *est jointe*

217 Come osserva Andrea Le Moli, nella possibilità di passare dalla rappresentazione del *cogito* a quella del *sum*, vale a dire nella possibilità che queste due idee si associno fino a costituire l'unità di una sostanza: “è essenziale che il *cogito*-pensiero puro venga espresso al livello della *coscienza* di pensare, del *cogito me cogitare*. Quest'ultima rappresentazione, a sua volta, appare possibile solo qualora venga con-pensata l'unità del me, ossia dell'io in funzione di riferimento comune, cerniera dei due atti di pensiero che si applicano l'uno all'altro: il pensare (sentire, intendere, volere qualcosa) e l'atto di coscienza che si applica ad ogni sentire, intendere, volere, riferendoli all'unità di un sostrato, ossia interpretandolo come modi di articolazione di un unico soggetto pensante” (Le Moli 2011, p. 95).

au corps: immaginare e sentire infatti sono un tipo di pensieri senza i quali si può concepire l'anima *toute pure* (AT III, p. 479), quel *moi substantivé* – che Vincent Carraud ha recentemente definito di “invenzione cartesiana”²¹⁸ – che è il mio spirito²¹⁹. Si tratta tuttavia di concepire per mezzo del pensiero *cosa c'è di vero* in un *embodied Ego*, in cui sono mantenuti uniti due aspetti che verranno successivamente distinti da Kant come unità analitica e sintetica dell'appercezione²²⁰: la coscienza empirica di sé è infatti per Cartesio indissolubilmente legata alla coscienza dell'unità o identità del sé. Nella II Meditazione tutti gli stati mentali esperiti nel corso delle riflessioni (dubitare, intendere, sentire, immaginare, volere, desiderare), sia puri, sia dipendenti dal rapporto con la corporeità, sono riconosciuti appartenere alla natura del proprio io esattamente in quanto è *lo stesso e medesimo* io che sente, immagina, prova sensazioni anche contro la sua volontà: *ego ipse sum, ego idem sum* in tutti questi stati (AT VII, pp. 28-29). La certezza assoluta circa il *ti esti*

218 Cfr. Carraud 2010. Per una discussione ‘genealogica’ sui possibili precursori del modello sostanzialista cartesiano dell'io penso, inteso sotto il profilo dell'organizzazione del complesso degli stati mentali attorno a un centro autoconsapevole (per cui il cosiddetto soggetto ‘moderno’ cartesiano sarebbe in realtà ancora legato alla tradizione aristotelica medievale, al dibattito neoplatonico sull'anima), rimando al quadro d'insieme tracciato da Le Moli 2011, pp. 83-88. Le Moli si chiede che cosa resti dell'originalità del *cogito* una volta riconosciuta e ricostruita la genesi del modello sostanzialista dell'unità degli stati mentali, e valuta la tesi di Gilson, ripresa da Jacob Schmutz, sulla funzione fondativa della sostanzialità del pensiero e della sua matrice riflessiva, misurandola sulla percezione che i contemporanei avevano del *cogito* come fondamento del rapporto tra metafisica e teologia (in particolare l'obbiezione di Caterus, cfr. *ivi*, pp. 87-91).

219 Come ricorda Beck 1953, p. 215, “the *cogito* does not establish the substance view of the self. This must await the divine verification or validation of the criterion of clearness and distinctness (and the principle that all attributes must reside in a subject). The ‘given’ for knowledge is present conscious experience, and this is established by the *cogito* argument; a thinking substance comes much later in Descartes’ thought”.

220 Houlgate 2015, p. 176 mette bene in evidenza che la coscienza di me stesso come io, chiamata da Kant “unità analitica dell'appercezione” (Kant, Ak. III, B133) è “sottilmente diversa” dall'appercezione trascendentale che è la necessaria ed originale coscienza dell'identità o unità di se stessi “in cui” le proprie rappresentazioni possono essere sintetizzate; questa unità sintetica dell'appercezione è ciò che per Kant rende possibile una esperienza empirica unificata ed anche l'esplicita coscienza di me stesso come ‘io’. Rispetto all'accusa di Kant (Ak. IV, A355) che Cartesio asserisca tautologicamente la propria esistenza in modo immediato, in quanto *cogito* equivale a *sum cogitans*, Beck 1953 ha mostrato che l'argomento del *cogito* e la relativa implicazione di pensiero ed esistenza non è né un sofisma, né una relazione analitica, ma richiede l'esperienza di tale relazione, concludendo: “it is best to characterize the *cogito* as an immediate inference which is made, not on the basis of the law of identity (which would make it analytic), but on the basis of an experience which makes it a truly synthetic judgment” (p. 220).

del mio *ego sum, ego existo* (la risposta alla domanda: chi sono io?) data dal *cogitare* si radica in un contesto di unione mente-corpo, in cui ad essere *disembodied* è semmai il puro pensiero della propria anima, che vale per tutti, per ogni prima persona, indipendentemente dalle proprie rappresentazioni empiriche e figurate di senso e immaginazione²²¹. Questa percezione dell'intelletto circa la natura del sé, che avviene nell'interiorità di ciascuno, non intuisce la sostanzialità di Dio (come in Agostino)²²² ma la propria stabile natura intelligente o anima del tutto razionale, soggetto pensante tutto intero, 'disposto' ad accogliere, o tale da ricevere, tutte le operazioni o atti cognitivi di una mente che da parte sua viene attivata, per le altre funzioni di cui è capace, dalla sua interazione con la corporeità²²³. Parafrasando Kant, potremmo dire che seb-

221 Ogni 'me' come sostanza pensante esclude non solo ogni altra sostanza corporea, ma anche ogni altra sostanza pensante, perché possiamo universalizzare tale particolare percezione in sé e concludere che ognuno di noi, *sic spectatum*, è realmente distinto da ogni altra sostanza. Così in *Principia* I, §60: *Itemque, ex hoc solo quod unusquisque intelligat se esse rem cogitantem, & possit cogitatione excludere a se ipso omnem aliam substantiam, tam cogitantem quam extensam, certum est unumquemque, sic spectatum, ab omni alia substantia cogitante atque ab omni substantia corporea realiter distingui*. Cfr. il problema sollevato dalla Anscombe: "Come faccio a sapere che io non sono dieci pensatori pensanti all'unisono?" (Anscombe 1975, p. 58).

222 Cfr. Agostino, *De Trinitate* X, 9 e 10. Cfr. la lettera di Descartes a Colvius del 14 novembre 1640, dove si riconosce che *quelque rapport* esiste tra il *Je pense, donc je suis* e le riflessioni agostiniane [ad es. in X.10.14, Agostino scrive: "se dubita, ricorda donde provenga il suo dubbio; se dubita, comprende di dubitare; se dubita, vuole arrivare alla certezza; se dubita, pensa; se dubita, sa di non sapere; se dubita, giudica che non deve dare il suo consenso alla leggera. Perciò chiunque dubita di altre cose, non deve dubitare di tutte queste, perché, se non esistessero, non potrebbe dubitare di nessuna cosa"]. Tuttavia, Cartesio rileva che Agostino si serve di tale principio non solo per provare la certezza del nostro essere, ma per rinvenire in noi una qualche immagine della Trinità, proprio in quanto siamo e sappiamo di essere: "alors que je m'en sers pour fair connaître que ce moi, qui pense, est une substance immatérielle, et qui n'a rien de corporel" (AT III, p. 247; enfasi di Cartesio). Di reinvenzione cartesiana del *cogito* agostiniano parla invece Lewis 1950b, pp. 14-35, dopo un inventario delle fonti. Geneviève Lewis sottolinea in particolare sia l'aspetto secondo cui la visione dell'occhio corporeo simbolizza male la conoscenza dello spirito incorporeo, ed è in virtù di questa spiritualità che l'anima conosce se stessa, sia gli ampi sviluppi che la filosofia agostiniana fornisce al tema delle difficoltà che l'anima incontra per apprendersi come spirito che si pone per sé nella sua pura immaterialità, dal punto di vista delle esperienze psicologiche dall'infanzia all'età adulta, aspetti apparentemente ripresi da Cartesio, come avevano notato Mersenne ed Arnauld (ivi, p. 34).

223 Sempre secondo Le Moli, nel suo funzionamento, la mente applica: "al complesso dei suoi stati interni le stesse procedure che le consentono di ricostruire l'unità di sostanze e oggetti esterni. Così come riconduce la molteplicità di un complesso di stimoli all'unità di un oggetto/sostrato esterno tramite la connessione necessaria (spontanea) tra le idee, così essa riconduce, tramite la struttura riflessiva dell'atto di

bene ogni nostra attività mentale cominci con l'esperienza dell'unione con il corpo, non perciò essa deriva tutta da tale unione.

Riassumendo: non ci pare sostenibile la tesi che da Cartesio inizi la concezione secondo cui gli stati mentali sono individuati unicamente dal loro disincarnato ruolo funzionale e il mentale è una caratteristica reale ed *autonoma*, autarchica per così dire, del nostro mondo. Nel nostro mondo, e per la nostra autoconservazione e sopravvivenza in esso²²⁴, Cartesio non propone un modello operativo di mente di per sé indipendente dal rapporto con la corporeità, non riduce l'azione mentale e l'essere in atto della *mens* all'esercizio del modo dell'intellezione pura, ed anche quando considera la mente distinta dal corpo, non la equipara ad uno spirito angelico, che per definizione sarebbe incapace di un'unione intrinseca, somatizzabile, con un corpo terreno. Va sottolineato inoltre che, a differenza dell'intellezione pura, che può esercitarsi a intendere idee prive di immagini e senza alcun riferimento ai sensi, come quella soprasensibile di Dio, della sua infinità, o dell'anima, le facoltà di immaginare e sentire, pur non essendo altro, come lo stesso intelletto puro, che diversi modi di pensare che appartengono tutti all'anima²²⁵, rimarrebbero vuote e inattive senza riferimenti o correlati fenomenici.

Operativamente, per Cartesio immaginare significa pensare rivolgendo la mente a forme o specie corporee, che non sono esse stesse pensieri. Le cose che esistono al di fuori del nostro pensiero *non coincidono con l'idea* delle cose che sono nel pensiero, e le specie che entrano nei nostri doppi organi sensoriali e per i cinque sensi esterni devono essersi impresse e unite nel senso comune interno al cervello, in una parte del corpo, per essere considerate dall'anima: da notare che in mancanza di esse "non immaginerei nulla", come risulta da una lettera a Mersenne del 21 aprile 1641²²⁶. I 'sentimenti' non sono che vari tipi di idee sensibili (colore, gusto, odore, suono, caldo, freddo, dolore) che non possiamo

coscienza, la molteplicità dei suoi stati interni all'unità di un polo/sostrato/(s)oggetto centrale: *l'ego cogito*" (Le Moli 2011, p. 95).

224 Su questo aspetto insiste anche Shapiro 2010, pp. 269-270.

225 Cfr. la lettera di Descartes a Mersenne del maggio 1637, AT I, p. 366.

226 "C'est en un autre sens que j'enferme les imaginations en la définition de *cogitatio* ou de la pensée, et en un autre que je les en exclus, à savoir: *Formae sive species corporeae, quae esse debent in cerebro ut quid imaginemur, non sunt cogitationes; sed operatio mentis imaginantis, sive ad istas species se convertentis, est cogitatio*" (AT III, p. 361). A proposito del *sensus* come *modus cogitandi*, a commento di questo passo, Armogathe 1996, p. 244 scrive: "L'étape est importante, qui va peu à peu engager le processus sensoriel comme une composante de l'identité individuelle réalisée par la pensée".

attribuire ad oggetti, *non rappresentano cose*, ma sono prodotte dall'anima "in occasione" dei diversi movimenti dei nervi che dai vari punti del corpo si raccolgono in un unico centro cerebrale o *conario* dove si esercita l'azione della mente. Come ha notato Nadler, parlando di una "causalità occasionale" in Cartesio, da tenere ben distinta dall'occasionalismo dei cartesiani, i movimenti corporei o le loro figure realmente occasionano, o stimolano, o "inducono" (AT VIII, p. 366; AT XI, art. XVI, p. 341) la causalità propria della mente, di cui essa è capace di per sé e in modo innato: questo modello permette il mantenimento di una relazione causale tra mente e corpo in un quadro di dualismo metafisico, dato che solo il modello della "transeunt efficient causation" è incompatibile con esso²²⁷.

3.3 INTELLETTO PURO ED ESPERIENZA NEL CIRCUITO COGNITIVO CARTESIANO

Per il lato in cui immaginazione e sensazione entrano nella definizione di *cogitatio*, nella misura in cui appartengono all'anima, e non al corpo, non ci pare sostenibile imputare a Cartesio alcuna contraddizione: in quanto specie di pensiero, benché preordinate a funzionare in interazione con la materia estesa e in movimento (le forme o specie corporee "devono" essere nel *conarion* o ghiandola pineale *ut quid imaginemur*, "affinché immaginiamo qualcosa")²²⁸ non richiedono l'idea di un' anima che muove il corpo e che pensa, ma sono perfettamente compatibili

227 Cfr. Nadler 1994, pp. 44-51. Se il ruolo svolto d'occasione dal corpo spiega perché la disposizione della mente a formare un tipo particolare di idea sensoriale è attivata in un momento piuttosto che un altro, Rozemond 1999 (pp. 456-467) si chiede se il corpo sia una "causa", a fronte del fatto che Cartesio sembra presentare la mente come l'intera causa dell'idea, ed esamina la tesi di John Yolton che lo stato corporeo invii segnali alla mente come alternativa alla tesi che i movimenti cerebrali siano cause. La sua conclusione è a favore di un modello causale complesso che comprende genuina causalità del corpo e sostanziale causalità della mente.

228 Secondo uno studio di King 2007 che si interroga sul riconoscimento del problema mente-corpo in autori medievali (secondo il paradigma descrittivo del dualismo cartesiano) e in questo quadro esamina l'uso di *sensatio* negli scritti di Ockham: "sensations can't be immaterial. Instead, they are the content of an act of sensing, which is, or essentially involves, a bodily process [...] There are sensations, and human souls may persist in the absence of their bodies, but there can't be sensations in human souls in the absence of their bodies, any more than the dance can be separated from the dancer's dancing" (p. 7).

con una nozione di anima razionale immateriale e immortale *qua* sostanza pensante, intelligibile (distinta realmente) senza la nozione di sostanza estesa²²⁹, anzi in mutua esclusione con essa (AT VII, p. 227). Tuttavia, sostenere che immaginazione e sensazione sono *nel* pensiero non significa, come invece vede Sellars, assimilare erroneamente le sensazioni al pensiero: per Cartesio c'è infatti un lato per cui esse *non* entrano nella definizione del *cogito*, in quanto rimandano non accidentalmente, ma necessariamente, dal punto di vista funzionale, alle forme o specie corporee. Justin Skirry utilizza l'analogia con la vera e immutabile natura 'composta' del triangolo iscritto nel quadrato. Da una parte, il triangolo è realmente distinto dal quadrato e viceversa, dall'altra, l'intero 'triangolo iscritto nel quadrato' non può esistere senza il triangolo stesso, il quadrato, e la relazione di iscrizione del primo nel secondo, dando luogo a un insieme di proprietà dimostrabili che non appartengono a nessuna delle due parti, ma solo al tutto²³⁰. Con l'intellezione pura, lo spirito di questa completa natura umana sostanziale *concepisce* le idee dei due generi sommi sostanziali (*non autem quam duo summa genera rerum agnosco: Principia I, §48*) senza però che la classe delle cose intellettuali o pensanti *ripugni* a quella dei corpi, altrimenti, come abbiamo visto sopra, non sarebbe difficile, ma logicamente impossibile intendere la terza nozione primitiva che lo spirito trova in sé, l'unione 'in' e 'di' un soggetto composto come principio della idoneità di anima e corpo ad agire l'una sull'altro e ad avere modi e proprietà comuni²³¹.

L'anima, conosciuta nella certezza della propria interiorità, contiene pensieri (intelletto, volontà, immaginazione, sensazione) distinti modalmente in senso proprio dall'attributo primo della *res cogitans*, la *cogitatio*, ma la distinzione può essere di tre specie (reale, modale e di ragione). In *Principia I*, §61, la distinzione modale è a sua volta articolata in due specie: una riguarda la distinzione tra la sostanza e il modo, che dipende dalla sostanza e la diversifica, l'altra riguarda due differenti

229 *Non enim habemus aliud signum quo unam substantiam ab alia differre cognoscamus, quam quod unam absque alia intelligamus*: Lettera di Descartes a Regius del giugno 1642, AT III, p. 567.

230 Cfr. Skirry 2005, pp. 152-156.

231 Cfr. la lettera a Gibieuf del 19 gennaio 1642 (AT III, p. 476): "nous n'en devons juger que suivant ces idées, et même nous devons penser que tout ce qui *répugne* à ces idées est absolument impossible, et implique contradiction" (corsivo mio). Si veda Skirry 2005, p. 166: "Neither the nature of the mind nor that of the body is contained in the other, but rather they bear a certain relation to each other that results in the capacity for modes of voluntary bodily movements, sensation and the passions".

modi della stessa sostanza, tra cui la distinzione è minore. Noi possiamo conoscere un modo senza l'altro perché non sono dipendenti l'uno dall'altro, ma in quanto entrambi dipendono dalla stessa sostanza e la diversificano, non possiamo avere conoscenza distinta di un modo se non conosciamo il tutto di cui fanno parte, se non sappiamo che sono tutti e due in una medesima sostanza. La distinzione di ragione si fa invece con il pensiero, e nel §62 Cartesio ammette che nelle risposte alle prime obiezioni alle *Meditazioni* ha mescolato questo tipo di distinzione che avviene per opera del pensiero con quella modale. La distinzione di ragione avviene quando distinguiamo una sostanza da degli attributi che però sono necessari per averne una conoscenza chiara e distinta, e analogamente cerchiamo di separare, dagli altri, due o molti di questi attributi necessari da una stessa sostanza. Un esempio di distinzione di ragione è quello dell'estensione del corpo e della sua proprietà di essere divisibile, tali attributi sono pensieri di una medesima cosa, quindi differiscono dal corpo che abbiamo ad oggetto e sono distinti l'uno dall'altro solo "perché talvolta pensiamo confusamente l'uno senza l'altro"²³². Come ha concisamente espresso Margaret Wilson, Cartesio ritiene che 'due' cose siano realmente distinte se per esse è possibile esistere separatamente, e una distinzione effettiva (nel pensiero) non comporta una effettiva separazione (nel concreto): "actual distinctness does not entail actual separateness"²³³.

Cottingham si è spinto fino a sostenere che la concezione cartesiana della sensazione e dell'immaginazione, nel cuore stesso della II Meditazione²³⁴, non qualifica l'essere umano in termini di incorporea cosa pensante: sensazione e immaginazione appartengono all'uomo in quanto essere incarnato, come "attività di una unità ibrida"²³⁵, Analoga-

232 Per una riflessione generale sulla dottrina delle distinzioni nei *Principia*, cfr. Ghisalberti 1996. Sul tema della teoria della distinzione, in rapporto a Scoto e a Suárez, si veda Renault 1996, pp. 291-299. Si vedano anche le osservazioni di Gilson 1912, p. 87. Per un approfondimento degli elementi di novità nella teoria delle distinzioni di Cartesio, anche alla luce del dibattito nella seconda scolastica e di una "convergenza" con la prospettiva degli scotisti, si veda in particolare Ghisalberti 1996, pp. 191-201.

233 Wilson M. 1998, p. 189. Sul rifiuto cartesiano di trattare la distinzione mente-corpo come una distinzione modale insiste anche Landucci 2002, pp. 105-106.

234 Così Olivo 1996, p. 237 secondo cui la lettera stessa delle *Meditazioni* ricusa il 'dualismo cartesiano' e quando si tratta di concepire l'unione per se stessa, Cartesio sembra rinviare all'esperienza pura dei sensi, muta e opaca alla ragione.

235 Cottingham 1985, p. 223. Cottingham è tornato più di recente sul suo trialismo, che chiarisce essere molto diverso da quello ontologico di Gueroult: "Instead, I suggest that

mente Hoffman ha osservato che il dualismo delle due sostanze richiede solo che i due attributi principali, pensiero ed estensione, possano essere chiaramente concepiti l'uno senza l'altro e indipendentemente dai modi. Così si renderebbe conto del perché Cartesio risponda all'obiezione di Gassendi su eterogeneità delle sostanze e interazione causale dicendo che la natura diversa di mente e corpo non impedisce loro di essere capaci di agire l'una sull'altro (AT IX, p. 213). Quest'ultimo riferimento può essere utilmente impiegato per l'esegesi di un famoso passo tratto dalla lettera a Elisabetta del 28 giugno 1643, usualmente utilizzato per sottolineare come Cartesio non riesca a dare una spiegazione plausibile di come la mente possa nello stesso tempo essere realmente distinta dal corpo e sostanzialmente unita ad esso:

ne me semblant pas que l'esprit humain soit capable de concevoir ben distinctement, et en même temps, la distinction d'entre l'âme et le corps, et leur union; à cause qu'il faut, pour cela, les concevoir comme une seule chose, et ensemble les concevoir comme deux, ce qui se contrarie (AT III, p. 693).

Nel citare il passo in traduzione italiana, Carlo Cellucci rende *se contrarie*, che indica genericamente un'opposizione, con "è contraddittorio"²³⁶, osservando che Cartesio avrebbe dovuto concluderne, "come sarebbe naturale, che concepire la mente e il corpo come sostanze differenti è impossibile"²³⁷. Altri, sulla base di questo passo, sostengono che la nozione di unione definita da Cartesio non è quella dell'*unio mentis cum corpore* "come tanti lettori distratti sono di primo acchito portati a credere", ma "la conoscenza pre-riflessiva di essere un *unum*, un *seul tout*, una cosa sola"²³⁸.

we construe the trialism attributively; and so construed, Descartes' trialism, property trialism or attributive trialism, is not formally inconsistent with his ontological dualism" (Cottingham 2008, p. 34); e ancora: "It is the human being, the mind-body complex (and not either of the ultimate substances that make it up), that is the subject in which attributes of a certain distinctive type (namely sensations, passions, and appetites) inhere, or to which they must be referred" (p. 35). Il 'trialismo' cartesiano sostenuto da Cottingham è discusso da Zaldivar 2011.

236 Cellucci 2005, p. 384.

98 237 Così interpreta anche Cantelli, che dopo aver riportato in originale il passo di AT III, p. 693, commenta: "Una contraddizione che diviene, se possibile, ancora più stridente, quando, oltre alla loro unione, si voglia per di più concepire in che modo anima e corpo interagiscono tra di loro" (Cantelli 1996, p. 74).

238 Becerra 2004, p. 113.

Correttamente, Hoffmann osserva invece che per Cartesio concepire due diverse nature sarebbe contraddittorio solo nel caso ci si riferisse a uno stesso e solo soggetto, a un essere semplice e non a un composto (secondo un rispetto diverso), appoggiandosi ad un testo tardo delle *Notae in Programma* (1647), dove Cartesio riprende testualmente il passo della lettera ad Elisabetta²³⁹. Lì viene chiarito che riguardo a quegli attributi che costituiscono la natura delle cose, sono diversi e mutuamente escludentisi (come pensiero ed estensione), non si può dire che essi convengano *uni & eidem subjecto*, perché allora sarebbe come dire che uno e lo stesso soggetto ha insieme due nature diverse, il che implica contraddizione, tuttavia: *saltem cum de simplicibus & non composito subjecto quaestio est, quemadmodum hoc in loco* (AT VIII, p. 350). Ricordiamo che nella lettera del 28 giugno 1643, a seguito delle difficoltà evidenziate da Elisabetta, Cartesio le aveva scritto che forse proprio la frequentazione delle *Meditazioni*, volte a stabilire la distinzione dell'anima dal corpo, potevano aver contribuito "a farle trovare oscura la nozione che abbiamo della loro unione". Da qui il richiamo a ciò che si vive e si sperimenta su se stessi senza filosofare, cioè che si è una sola persona che ha insieme un corpo e un pensiero (AT III, pp. 693-694); ma dato il contesto, sembra difficile escludere che prima o primitiva non sia la nozione puramente intellettuale di unione nella mente con il corpo – che non è contraddittoria se tale unione non è sotto lo stesso rispetto, vale a dire non è in un soggetto semplice – e che distingue la mente umana considerata distinta dal suo corpo terreno da una mente umana vivente nel tempo.

In altre parole, *nihil obstat* che pensiero ed estensione possano ancora essere concepiti (possibilità concettuale) come essenzialmente separati l'uno dall'altro (separabilità degli attributi) in una situazione di mente incarnata, come quando in *Principia* I, §48 le emozioni, gli appetiti, le passioni, le sensazioni internamente sperimentate, non sono "modi" che debbono essere attribuiti alla sola anima o al solo corpo, ma al soggetto composto, alla stretta unione che è tra loro²⁴⁰.

Come abbiamo visto, sempre nella stessa lettera del 28 giugno 1643, Cartesio sottolinea che l'intelletto puro intende in modo chiaro e distinto (vero) il corpo come *res extensa*, secondo il suo attributo principale, e distinzione reale dalla *res cogitans*, ma ammette che "meglio lo conosce con l'ausilio dell'immaginazione" (con esplicito riferimento allo studio

239 Cfr. Hoffmann 2009, pp. 58-60.

240 Ivi, p. 112.

delle matematiche che esercitando l'immaginazione a considerare figure e movimenti ci abitua a formare nozioni ben distinte del corpo e ce ne permettono una rappresentazione), mentre per quanto riguarda l'unione di anima e corpo, certo non da solo, ma anche se si avvalessimo del concorso dell'immaginazione, l'intelletto *puro* non potrà conoscere la *permixtio* che in modo oscuro: le cose che appartengono all'unione *se connoissent très clairement par les sens* (AT III, p. 692). Va notato ora che non c'è incompatibilità tra l'affermare che i sensi conoscono molto chiaramente tutto ciò che dipende dalla interazione con il corpo (qualità secondarie, passioni, affezioni), un complesso che invece rimane oscuro all'intelletto puro, e l'affermare che nell'anima esiste una sola nozione primitiva per l'anima e il corpo insieme, come un "originale" da cui formiamo tutte le nostre altre conoscenze, che è quella della loro unione (AT III, p. 665). Nelle nozioni primitive "l'anima non si conosce che attraverso l'intelletto puro" (AT III, p. 691), in modo chiaro ed evidente, e da questa nozione primitiva di unione non 'dipende' solo quella della forza che l'anima ha di muovere il corpo, ma anche quella del corpo di agire sull'anima, causando sentimenti e passioni (AT III, p. 665).

Da una parte, la presenza, sempre empirica, sensibile, particolare, di ciò che dipende dalla corporeità è un ostacolo alla concezione chiara e distinta, come nel caso del sonno, della malattia, degli infanti²⁴¹; dall'altra, le conoscenze di senso (e in parte di immaginazione) non possono andare oltre le informazioni della corporeità (colori, odori, suoni, tutte le qualità sensibili) che però sono la maggior parte delle cose che sono nella natura (*Principia* IV, §188). Solo l'intelletto puro è capace di concepire la vera realtà degli oggetti sensibili (la natura o ragione formale della cera), è capace di conoscenze universali che abbracciando i contenuti degli altri gradi di conoscenza, ne concepiscono il principio che le causa (la nozione primitiva). Come abbiamo ricordato, nelle *Risposte alle seconde obiezioni*, Cartesio rivendica al *cogito ergo sum* di essere non una deduzione, ma una "cosa conosciuta per sé", *res per se nota*, vista dall'intelletto con una semplice intuizione della mente, e a riprova di ciò evidenzia che tale verità ci è insegnata dal fatto che la nostra esperienza interiore ci rende certi che in nessun modo si può pensare, se non esistiamo. Questa esperienza è individuale, particolare, propria della coscienza empirica nella sua dimensione temporale, mentre la verità del *cogito* è universale, conoscenza dell'intelletto puro. Ma

241 Su questo aspetto si veda Bonicalzi 1996.

comprendere contenuti empirici e particolari nella dimensione dell'universalità è proprio ciò che Cartesio individua come *natura della nostra mente*²⁴²: formare proposizioni generali *dalla (ex)* cognizione delle particolari (AT VII, pp. 140-141). Come principio, come *res per se nota*, l'unione è dunque una nozione primitiva conosciuta dall'intelletto puro, libero da condizionamenti fisici, per l'insieme di due *res*, che comporta (*de laquelle depend*) sia la nozione di una mente idonea ad interagire con la corporeità (*la force qu'a l'ame de mouvoir le corps*) sia la nozione di un corpo idoneo ad interagire con l'anima (*la force qu'a le corps d'agir sur l'ame*).

In questo contesto, il rimando di Cartesio all'esperienza individuale nella vita quotidiana per imparare a concepire l'unione di anima e corpo, quando afferma che questa è "qualcosa che qualsiasi persona avrà provato in se stessa", non ci pare da interpretare come una "chiarra dichiarazione di impotenza", ma come un riferimento ad un quadro mentale e ad una esperienza interiore che indica una precisa serie di interazioni tra: i. la destinazione dell'uso precipuo dell'intelletto puro alla speculazione metafisica e alla conoscenza vera, i cui limiti sono quelli della mente stessa; ii. i confini più angusti e ristretti dell'immaginazione, limitata alle sole grandezze, figure e movimenti dei corpi; iii. la specifica e sempre particolare applicazione della sensibilità come modo del pensiero che non dipende dal solo pensiero puro, ma dalla interazione della mente con il proprio corpo e i corpi esterni²⁴³.

Inoltre, tale affermazione va letta alla luce della chiusura della VI Meditazione, dove si recupera, grazie al Dio verace che non inganna, l'attendibilità dei sensi rispetto alle mutazioni e stimoli del corpo. Inoltre, vi si attesta l'indubitabile verità di ciò che, insieme: i. risulta congruo e conforme a *tutti* i miei sensi (in quanto uno può correggere l'errore dell'altro), ii. risulta congruo e conforme alla mia memoria, che lega e congiunge conoscenze presenti alle passate ed è garante del mio essere vigile e non sognante, e iii. passa infine il vaglio di un intelletto che si è esercitato a individuare le cause di falsità *nelle* cose rappresentate più spesso dai sensi. Il nostro intelletto è garante di un criterio di valuta-

242 In AT III, p. 140: *Ea enim est natura nostrae mentis*; in AT IX, p. 111: *Car c'est le propre de nostre esprit*.

243 Sulle implicazioni spiritualiste dell'io sempre pensante di Cartesio insiste Landucci 2002, p. 133. Alanen 2003, p. 56 segue su questo punto solo un'agenda epistemologica: dato che l'unione non è accessibile a una percezione intellettuale distinta, sottolinea il tratto cognitivamente 'confuso' implicato dal riferimento all'esperienza, riportando la questione ai diversi tipi di conoscenza stabiliti da Cartesio.

zione del reale necessariamente vero, dopo l'esperimento mentale del *deceptor* sovranaturale. Il ponte tra l'intelletto puro, l'immaginazione e i sensi è dato da una *esperienza* unitaria e coerente, in cui nessuno di quei modi del pensiero o percezioni dell'intelletto riporta nulla che "ripugni", questa volta insieme logicamente e fisicamente, a ciò che è riportato dagli altri.

È stato osservato che la concezione cartesiana dell'indipendenza della teoria dall'esperienza è di marca diversa da quella 'pragmatista' galileiana, secondo cui "le conclusioni sono fallibili, rivedibili ad ogni nuova scoperta, perfettibili"²⁴⁴. Ma questa differenza, per cui "la verità cartesiana è deduttiva; l'analisi conduce alla certezza dell'intuizione delle essenze semplici", e cerca le ragioni delle sostanze e delle cause ultime, "non dei fenomeni"²⁴⁵, rischia di non riconoscere alcun ruolo significativo all'esperienza in Cartesio, tanto da ritenere che l'affermazione: "dall'esperienza non si prescinde", valga solo per Galileo, proprio nella sua differenza dall'impostazione cartesiana²⁴⁶. È stato però già notato da Alberto Pala che "è improprio ridurre il pensiero cartesiano sull'esperienza alla produzione di opinioni probabili. Non diversamente da tanti suoi contemporanei anch'egli compiva esperimenti e osservazioni, e dalla riflessione su di essi a volte ricavava cause generali atte a spiegare, altre volte effetti atti a provare quelle cause generali. Ma diversamente dai contemporanei li rendeva 'certi' matematizzandoli"²⁴⁷. Va infatti osservato che in *Principia* III, §48, in linea con quanto ricordato sopra nella VI Meditazione, per individuare le cause degli effetti che sono nella natura, Cartesio sottolinea il ruolo necessario e imprescindibile del coordinamento di tutte la facoltà mentali in una esperienza unitaria e coerente, in cui il puro momento deduttivo deve 'consentire' con la testimonianza dei sensi. Un uso retto della ragione, scrive Cartesio, vuole che nell'indagine scientifica i principi e le conseguenze che

244 Ferrarin 2014, p. 112.

245 *Ibidem*.

246 *Ibidem*.

247 Pala 2002, p. 24. Liccioli 2011 ha ben mostrato come l'attività scientifica concreta di Cartesio (ottica, anatomia) abbia valorizzato l'esperienza, dando ampio spazio al lavoro empirico e all'osservazione, per la valutazione delle condizioni sotto cui si verificano gli eventi: "il dato esperibile viene sempre vagliato secondo le regole del metodo e la sua validazione richiede controlli e verifiche sperimentali, che servono ad eliminare il dubbio" (p. 45). Lo stesso richiamo a un Descartes sperimentale, attraverso il suo interesse per la medicina, coltivato anche grazie alla permanenza nell'ambiente dei Paesi Bassi, si trova in Cook 2010, pp. 22-26.

se ne deducono, fondate sulle matematiche, “si accordino esattamente con tutti i fenomeni della natura” (*cum omnibus naturae phaenomenis accurate consentiant*: AT VIII, p. 99). Solo se entrambe le condizioni (l’evidenza dei principi, la fondatezza delle deduzioni da una parte, l’accordo con i fenomeni dall’altra) sono soddisfatte, la eventuale falsità delle cause trovate non sarebbe opera nostra, ma di Dio (che ovviamente offenderemo se ritenessimo ingannatore). Se si può ipotizzare, come ha sottolineato Pala, che l’intelletto, il solo capace di scienza, sia indifferente al fatto che il materiale per giungere alla verità gli provenga dall’intuizione, dalla deduzione o dall’esperienza, “è invece certo che il corretto circuito cognitivo cartesiano richiede l’impiego di tutte e tre le vie” (corsivo mio)²⁴⁸. Per sapere se congetturo rettamente, scrive Cartesio nelle *Pri-mae Cogitationes*, “devo osservare con gli occhi”.

In un passo della lettera a Morin del 13 luglio 1638, Cartesio respinge l’accusa che sia un circolo logico “provare una causa per mezzo di più effetti conosciuti in altro modo e, reciprocamente, provare altri effetti per mezzo di questa causa,” attraverso esperienze. Cartesio non ammette inoltre alcuna circolarità nello “spiegare” degli effetti attraverso una causa, e poi “provarla” attraverso essi, per la “grande differenza” che esiste tra spiegare e provare (AT II, p. 198)²⁴⁹. Come è stato ricordato: “Provare, spiegare, dimostrare (*prouver, expliquer, demonstrer*), sono termini che nel discorso cartesiano si piegano alle necessità della chiarificazione scientifica che si avvale di principi quali punti di partenza, ma che si articola attraverso la concatenazione di cause e di effetti tenendo conto dei dati di esperienza”²⁵⁰. In un passo parallelo del *Discorso sul metodo*, si sostiene che la verifica di una ipotesi (causale) esplicativa di certi effetti (senza la pretesa che essa corrisponda alla realtà) avviene proprio tramite l’esperienza, che rendendoci certi di tali effetti, conferma anche la natura esplicativa delle cause da cui tali effetti erano stati “dedotti” (AT VI, p. 76). In *Principia* IV, §184, Cartesio si industria di chiarire la virtù di attrazione su corpi minuscoli esercitata dal vetro o dall’ambra. In questo caso, Cartesio dichiara di non poter esaminare la forza di tali materie “nisi prius ex variis experimentis plures alias eorum proprietates deducam, & ita intimam ipsorum naturam investigem” (AT VIII,

248 Pala 2002, p. 24.

249 Su questi aspetti, e sul ruolo dell’osservazione empirica nella costruzione razionale dei modelli biologici cartesiani, si veda Liccioli 2011, pp. 44-45 e pp. 54-58.

250 Ivi, p. 44.

p. 311). È questo un ulteriore passo in cui si conferma che il momento deduttivo in Cartesio non va scambiato con ciò che intendiamo noi contemporanei quando parliamo di inferenza deduttiva strettamente logica²⁵¹. Come ha osservato opportunamente Steven Nadler, il semplice fatto che per Cartesio un effetto possa essere ‘dedotto’ da una causa non significa ritenere che si abbia una connessione logicamente necessaria tra quei due termini, inoltre, la ‘deduzione’ di un effetto a partire dalla sua causa non viene certamente descritta da quel tipo di relazione quasi analitica che, ad esempio, per Malebranche sussiste tra la proposizione ‘Dio vuole x’ e ‘x accade’. Secondo Nadler, per Cartesio A può essere la causa (in quanto ragion sufficiente) di B senza che ne segua che sia logicamente inconcepibile che A accada e B no. Se A è la causa di B allora se c’è A sarà effettivamente necessario che accada B, ma la fonte di tale necessità non viene che dagli stessi A e B, vale a dire dalle leggi di natura implicate nella loro relazione²⁵². Per noi è importante sottolineare che il momento deduttivo in Cartesio non è confinato all’ambito teorico puro delle matematiche o dei principi ed escluso dall’analisi dei fenomeni. Il cosiddetto ‘intellettualismo cognitivo’ di Cartesio non pare dunque poggiare su alcuna trascendenza dell’in sé delle cose, dato che la “natura intima” delle proprietà della materia viene investigata proprio grazie ai molti esperimenti da cui le *deduco*²⁵³.

251 Almeno a partire da Clarke 1979, è stato chiarito che l’uso di Cartesio di termini come *déduire* non ha il significato odierno di una implicazione logica, ma, come tipicamente nel XVII secolo, quello base di estrarre qualcosa rendendolo discorsivamente esplicito, come inferenza caratterizzata da una lunga catena di ragionamenti e da enumerazioni induttive raccolte dall’evidenza empirica. Riferendosi allo studio di Clarke, Machamer e McGuire 2009, p. 132 sintetizzano: “This conception is a far cry from the modern notion that deductions are patterns of formal truth-preserving inferences involving relations of strict implication”, e danno l’esempio della *Regola XII*, dove Cartesio discute il *collegere* le proprietà del magnetite dalle esperienze disponibili (ATX, p. 427).

252 Nadler 2006, p. 201.

253 Secondo Angelini 2007, p. 14, il supposto intellettualismo cognitivo di Descartes che non lascerebbe spazio alla sensibilità è una delle semplificazioni “che rischiano di mettere in ombra la complessa strategia filosofica attraverso la quale Descartes ha potuto affrancare la scienza moderna dall’autorità della tradizione e dal realismo ingenuo contenuto nelle epistemologie della somiglianza [scil. tra idee sensibili e cose] senza, però, rinunciare a difendere l’oggettività e il riferimento della rappresentazione alla realtà”. Come chiosa Elisa Angelini relativamente all’esperimento della cera nella II Meditazione, esso: “suggerisce che le componenti elementari della percezione ricevono il loro significato dall’intelletto che su queste componenti fonda la propria analisi” Angelini 2007, p. 157.

Capitolo quarto

Mente incarnata e corpo mentalizzato: modelli *pro re* e *pro facultate & actione*

4.1 DIVENIRE E IDENTITÀ: IL MODELLO DELL'ESSENZA DELLA MENTE COME EQUAZIONE DEL CORPO

Nel respingere come estrinseco il modello del pilota o del marinaio sulla nave – sulla base di quello alternativo della unione intrinseca – Cartesio ha messo in evidenza che la sostanza pensante è prioritaria rispetto alla sostanza estesa riguardo alla conoscenza certa delle sue ragioni e principi; ma ha anche sottolineato che se ne differenzia riguardo al principio di identità, di cui le parti materiali dei corpi naturali sono di per sé prive, in quanto comunque sempre concepibili come mutualmente estrinseche: *partes extra partes*, anche se assemblate e configurate in modo tale da costituire un'individuabile unità funzionante, come nel caso di un orologio ben sincronizzato.

Nella Sinossi che precede le *Meditazioni*, ricapitolando il contenuto della II Meditazione, Cartesio spiega che lì il suo intento era di mostrare chiaramente che alla corruzione del corpo non segue quella dell'anima. La chiave di lettura che Cartesio stesso offre del percorso verso la verità del *cogito* è dunque quella che benché la “mente umana” intenda con l'intelletto alcune cose, altre le senta, altre le immagini, altre le voglia, rimane sempre la “stessa mente”, *ipsa mens* (AT VII, p. 14; cfr. p. 153) in quanto, come abbiamo visto in 2.3, la diversità di atti di

pensiero che suscita sono attività dell'unica facoltà di pensare, che le riceve tutte²⁵⁴.

Nella lettera a Mesland del 9 febbraio 1645, Cartesio affronta il problema del continuo ricambio delle parti materiali rivisitando il noto frammento eracliteo sullo scorrere delle acque rispetto alla supposta identità del fiume, per evidenziare i limiti dell'invariabilità attribuibile ai corpi materiali costituiti *partes extra partes*, mentre nella lettera a More del 5 febbraio 1649, troviamo indicazioni sul carattere 'derivato' della stabilità della loro figura (in quanto qualità sensibile)²⁵⁵. Il primo esempio è quello della Loira, per la quale, anche dopo dieci anni, possiamo dire che è il medesimo fiume, sulla base del fatto che se ne è conservata la figura delle dimensioni, benché ci sia stato un totale ricambio delle acque, e forse non è neppure rimasta la stessa terra sulle sue sponde²⁵⁶. Il secondo esempio si riferisce alla superficie di un pezzo di cera, che non può perdere la sua figura *senza che nessuna parte della cera cambi posto*: il che sarebbe contraddittorio (AT IV, pp. 163-165).

Com'è noto, per i corpi materiali particolari, il fattore determinante dell'individuazione è il movimento delle parti dell'insieme, sostanziale e indistruttibile, della *res extensa*: ogni corpo particolare, come variazione o modo dell'estensione materiale, è il precipitato (distruttibile) o di un moto di traslazione (esterno), o di un moto interno o di un insieme di moti che caratterizzano l'oggetto con le sue qualità sensibili, figura

254 Cfr. Guenancia 1998, p. 171: "La faculté qu'a l'âme de penser peut être comparée à une source qui produit une infinité d'idées diverses sans que cette diversité visible affecte cette unicité invisible [...] La diversité est l'unité en acte, l'unité active; elle est l'œuvre même de l'unité".

255 Gori 2003 fornisce un'utile sintesi della ricostruzione della genesi e del contesto storico-filosofico della ripresa dell'eraclitismo nel pensiero moderno. In particolare, rispetto ai riferimenti di Cartesio a tale problematica, Gori richiama la lezione dei commenti scolastici di Pietro Fonseca e Francesco Toletto. Il primo, per la soluzione secondo cui il flusso universale, in quanto variazione quantitativa, non comprometteva la stabilità della forma qualitativa; il secondo per la funzione stabilizzatrice della figura e del luogo, in quanto "Toletus riconosce che la materia, sottoposta a continue dispersioni, è incapace di per sé di assicurare l'identità del composto" (p. 39).

256 Si veda il commento di Lewis 1950a, pp. 67-68. Cfr. la lettera a Mersenne del 26 aprile 1643, dove Cartesio scrive che tutto ciò che è ed esiste permane sempre nello stato in cui è se qualche causa esteriore non lo cambia, così come un corpo che ha una *quelque figure ne la perd jamais*, se non gli è tolta dall'incontro con qualche altro corpo (AT III, p. 649). L'osservazione è fatta nel contesto del seguente principio di fisica: non attribuire al movimento né ad ogni altra varietà della sostanza che venga chiamata una qualità reale in natura una realtà maggiore di quella attribuita comunemente dai filosofi alla figura, che viene ritenuta solamente un modo.

compresa (*Principia* II, §4; IV, §198). Come ha ben evidenziato Justin Skirry, i corpi particolari non sono “clusters of modes” inerenti alla sostanza estesa, ma Cartesio attribuisce configurazione di membra e altri accidenti a una parte di estensione la quale, attraverso il movimento, costituisce *quella specie* di cosa estesa²⁵⁷. Per quanto riguarda le figure, com'è stato recentemente notato anche da Ferrarin, quelle cartesiane non sono eidetiche, “non sono le forme euclidee date e definite preliminarmente rispetto al loro uso”, ma sono espresse da formule. La novità della moderna geometria cartesiana consiste proprio nella “riduzione” algebrica, secondo un meccanismo mentale economico e generalizzato, di figure (geometriche) in equazioni, e delle proprietà di tali figure in proprietà delle corrispondenti equazioni²⁵⁸. Rappresentare e studiare le proprietà di enti geometrici (punti, linee, superfici, curve, figure chiuse etc.) che parevano dover rimanere fissati per sempre negli schemi euclidei, per mezzo di relazioni analitiche, su un piano dotato di coordinate ortogonali, permette di trasformare una parabola in un'altra, per traslazione del vertice o rotazione delle assi. Tutte le possibili parabole sono date da tutti e soli i punti del piano (x, y) che soddisfano una equazione quadratica generale²⁵⁹, e a sua volta tale equazione definisce e rappresenta ogni parabola, ne è l'invariante o la matrice identitaria profonda. L'identità delle parabole non risiede quindi solo in quella forma complessiva che si ottiene come intersezione di un cono circolare con un piano parallelo ad una retta generatrice, ma risiede, globalmente, in ogni punto, locale, di ciascuna parabola considerata ('tradotta' in

257 Skirry 2005, p. 75.

258 Cfr. Ferrarin 2014, pp. 87-88, che a proposito della novità introdotta da Cartesio con la geometria analitica, scrive: “il darsi di figure con una loro identità definita e separata non è più soltanto derivata: diventa ora un semplice epifenomeno, l'apparenza figurata di una procedura più fondamentale”. Su questo punto Mauro Nasti De Vincentis osserva (comunicazione personale): “In effetti (cfr. E. Casari, *Lineamenti di logica matematica*. Feltrinelli, Milano, 1959, p. 13): ‘la riduzione cartesiana della geometria all'algebra rappresenta una chiara illustrazione [...] dell'intrecciarsi di riflessioni matematiche e metamatematiche’. Casari precisa infatti che se è vero che l'associazione di entità analitiche ad entità geometriche corrispondenti è di carattere prettamente matematico, mentre l'associazione di proposizioni algebriche a proposizioni geometriche è invece di carattere metamatematico, allora è altrettanto vero che la spinta alla riduzione, sia in Cartesio che nei suoi successori, è di carattere sostanzialmente metamatematico: ‘cercare di associare ad ogni proposizione geometrica una proposizione algebrica nella convinzione, generata dai grandi successi dell'algebra rinascimentale, che per quest'ultima esista sempre un procedimento schematico di verifica. Quasi sempre matematica l'esecuzione’”.

259 $ax^2+2hxy+by^2+2gx+2fy+c=0$, con condizione $h^2=ab$.

curva algebrica), in quanto punto del piano equidistante da un punto fisso (fuoco) e da una retta fissa (direttrice). Scrive Cartesio nella sua *Géométrie*:

Je pourrais mettre icy plusieurs autres moyens pour tracer & concevoir des lignes courbes qui seroient de plus en plus composées par degrés à l'infini. Mais, pour comprendre ensemble toutes celles qui sont en la nature, & les distinguer par ordre en certains genres, ie ne sçache rien de meilleur que de dire que tous les points de celles qu'on peut nommer Geometriques, c'est à dire qui tombent sous quelque mesure precise & exacte, ont necessairement quelque rapport a tous les points d'une ligne droite, qui peut estre exprimé par quelque equation, en tous par une mesme (AT VI, p. 392; corsivo mio).

Se per l'inorganico il mutamento avviene con il cambio di materia e lo spostamento delle parti, mentre la permanenza della figura delle dimensioni assicura un livello almeno nominale di stabilità, per l'organico invece il mutamento avviene anche con il cambio di figura, data l'individuazione del corpo per specifica disposizione degli organi. Come incisivamente stigmatizza Marleen Rozemond: "Descartes simply never proposes that the mind is the form of the body as an *account of their union*"²⁶⁰. Rispetto alla materialità del corpo umano, al continuo ricambio delle sue componenti, sia sincronicamente, con i processi della nutrizione e digestione, che diacronicamente, con i processi di crescita, maturazione, invecchiamento, le cose sono dunque più complesse che nel caso della Loira o della cera. In altre parole, nel momento in cui approfondiamo il significato della corporeità umana vivente, scopriamo insieme l'equivocità del termine 'corpo', inteso come parte determinata della materia, sotto il mero profilo della grandezza²⁶¹. Tale equivocità non sorgerebbe se il corpo umano fosse considerato una macchina con la mente. L'unione sostanziale di *corpus* e *mens* nell'uomo ci fa concepi-

260 Rozemond 1998, p. 152.

261 Commenta Marion 2013, pp. 148-149: "Le corps ne devient pas humain en vertu de sa quantité, mais par suite de son union à la *cogitatio*, qui, elle, ne se mesure pas", ma quando affronta il compito di spiegare come l'anima possa unificare una parte dell'estensione per farne "il corpo di un uomo", ricorre, pur con le cautele del caso, al modello kantiano non analitico dell'*Ich denke*: "l'unité du 'corps d'un homme', unité que lui assure son union à l'âme, provient de l'instance qui exerce la *cogitatio* et qui déploie le principe d'unité qui définit la *cogitatio* elle-même, à savoir l'unité originairement synthétique de l'aperception; en effet, l'ego ne pense qu'en unifiant ce qu'il pense" (ivi, p. 149).

re il nostro corpo secondo una trasformazione qualitativa irriducibile ai cambiamenti quantitativi sia della materia inorganica che del corpo animale. Nella citata lettera a Mesland, Cartesio fa emergere l'inapplicabilità all'uomo di considerazioni meramente quantitative quali: se un corpo perde delle parti è più piccolo e non è più intero, oppure: se un corpo cambia particelle di materia allora non è più "totalmente lo stesso o *idem numero*" (AT IV, p. 166). L'uomo sotto il profilo puramente organico, considerato distinto dalla sua mente, sarebbe soggetto a perdere *tutto intero* a causa della de-composizione della sua configurazione corporea²⁶², e certamente un corpo adulto ha cambiato ogni sua particella rispetto alla nascita, tuttavia, scrive Cartesio, quando parliamo del corpo di un uomo non parliamo di una parte determinata di materia, o di una grandezza determinata, ma "benché la sua quantità aumenti o diminuisca noi crediamo sempre che si tratti dello stesso corpo, *idem numero*" (*ibidem*).

Quale dunque il fondamento non dell'integrità funzionale del corpo o del suo principio di unità, che anche un orologio condivide con un corpo animale e con un corpo umano ipoteticamente privo di mente, ma della sua *identità personale*, per cui è il 'nostro' corpo? Qual è la 'equazione' profonda della sua identità numerica? Possiamo paragonare la funzione identitaria della *mens* rispetto ai mutamenti di materia del corpo umano o alla rottura e deterioramento di sue parti che ne causano la morte e l'abbandono da parte dell'anima razionale, al ruolo dell'invarianza dell'equazione nella geometria analitica cartesiana per la variabilità delle figure?

Rispetto al giudizio d'identità, i cambiamenti di figura, quantità di materia e dimensione che il corpo umano, come natura specifica (complessa e non semplice) del 'genere' corpo (o estensione), subisce nel tempo, non sono visti in modo analogo ai mutamenti della Loira o della cera. La differenza fondamentale e qualitativa è che in questo caso in-

262 Il secondo capitolo di Lewis 1950a, pp. 37-66, è dedicato all'analisi, nell'intero *corpus* cartesiano, della mancanza di unità della sostanza estesa, e al legame non necessario tra sostanzialità e individualità, nonché allo studio della apparente tensione tra parti infinitesimali di materia senza individualità reale e corpi determinati dalla diversità di forma e movimenti delle parti stesse. La conclusione è che "l'individualità apparente degli oggetti materiali non è fondata su alcuna identità sostanziale" (p. 60) e per l'organico (senza ricorso a cause finali), dove la determinazione "fragile" delle parti avviene attraverso comunicazione e consenso, l'individualità è legata da un insieme di movimenti unificati, introducendo solo una differenza di grado con l'individualità completamente relativa dei frammenti di materia (p. 66).

tendiamo “tutta la materia che è unita insieme con l’anima di quell’uomo”, vale a dire, intendiamo un corpo specifico che rimane congiunto e sostanzialmente unito *a la mesme ame*, e lo crediamo “tutto intero”, non più trattabile come una sostanza non-semplificata, non pura, scomponibile in parti, in quanto ha in sé “tutte le disposizioni” richieste per conservare tale unione. Se dunque per corpo umano si deve intendere “tutta” la materia (molteplice) che è “informata” insieme dalla stessa anima, allora il corpo razionalmente animato è un corpo che va inteso non solo come un intero organizzato (insieme a quello animale), come ha evidenziato Hatfield, e secondo un’unità meccanica (come quella di un orologio funzionante, dipendente dalle proprietà delle parti che lo compongono)²⁶³, ma oltre che secondo questi aspetti comuni all’organico e all’artificiale, va concepito anche nella sua inconfondibile peculiarità di identità empirica *indissociabile* di organi (compresi i circuiti nervosi, cerebrali e la tipologia degli spiriti animali)²⁶⁴ e di *mente*, in un certo modo “indivisibile”, come dirà anche nelle *Passioni* (AT XI, p. 351). Detto altrimenti, *l’ensouled body* dell’uomo vero non è più concepibile come soggetto al tipo di decomposizione o rottura di cui la sola macchina organica sarebbe di per sé suscettibile. L’unità della persona che proviamo in noi stessi, rende la nostra individualità, a differenza di quella animale, irriducibile al modello meccanico dei *patterns* motori e alla dipendenza delle proprietà del complesso da quella delle parti; senza che per intendere questo si debba ricorrere a una priorità metafisica di tale

263 Cfr. AT XI, p. 120: nel *Mondo*, l’ipotesi del corpo come statua o macchina di terra le cui funzioni che si può immaginare dipendano dalla materia sono in tutto simili a quelle del corpo umano, si esemplifica tramite i modelli degli orologi, delle fontane artificiali, dei mulini etc., macchine capaci di produrre effetti di movimento anche se fabbricate da uomini. Osserva in proposito Bonicalzi 1987, p. 17: “Se l’automa idraulico può suggerire una similitudine con il vivente [...] l’orologio sottrae il paragone con la macchina a qualunque suggestione di finalismo e sottolinea un funzionamento del corpo che nulla deve ad un principio esterno, tanto meno all’anima”.

264 Cfr. AT XI, pp. 166-169 per la caratterizzazione degli spiriti animali, conformemente alla tradizionale teoria ippocratica dei quattro umori e temperamenti. Scrive in proposito Di Marco 1971, p. 52: “Ma ciò che più conta nel determinare la qualità degli spiriti animali è la disposizione del piccolo nervo inserito alla base del cuore che, preposto ad allargare e stringere le entrate delle cavità cardiache, fa sì che il sangue, dilatandosi con maggiore e minore intensità, produca degli spiriti diversamente disposti (‘peut causer mille differences en la nature des esprits’). Tutti questi fattori riuniti fanno sì che gli spiriti animali possano essere più o meno abbondanti e le loro particelle più o meno grosse, più o meno agitate, più o meno uguali fra di loro. Al riguardo, Descartes nota brevemente: ‘et c’est par le moyen de ces quatre differences, que toutes les diverses humeurs ou inclination naturelles qui sont en nous [...] sont représentées en cette machine’”.

indissociabile identità personale, come accade in Spinoza, dove mente e corpo sono uno e lo stesso individuo in quanto sono come due distinte espressioni, sotto i diversi attributi del pensiero e dell'estensione, di una stessa sostanza²⁶⁵.

Senza l'unione con l'ipseità della mente, il nostro corpo organico rimarrebbe dunque configurato come quello di un animale (essendo la vita connotata da "funzioni" che non richiedono il pensiero razionale per adattarsi a un ambiente, sostenersi e riprodursi) o come quello di un automa o macchina-modello concepito per lo studio dell'organismo²⁶⁶. Se così fosse, il nostro corpo rimarrebbe privo di quell'intrinseco e fondamentale principio di identità personale che invece ne assicura la stabilità e permanenza attraverso i cambiamenti di figura e grandezza cui va incontro, non solo durante la vita terrena, ma in principio anche oltre, compatibilmente con la fede nella resurrezione finale della carne.

Se la fede insegna che la terra e i cieli periranno, terra e cielo funzionano, nella lettera di Cartesio a Chanut, come i corpi animali, configurati meccanicamente, soggetti a non mantenersi gli stessi e a decomporsi se cambia la figura di qualsivoglia loro parte²⁶⁷. Ma come per la metafisica cartesiana il corpo in *genere sumptum* (AT VII, p. 14), o *qua* materia estesa, è sostanza incorruttibile, così la fede ci promette che il mondo, inteso come la materia di cui terra e cielo sono composti, non perirà mai, perché sarà il mondo in cui saranno i *nostri* corpi glorificati dopo la resurrezione. Rispetto a tale credo, da parte sua, Cartesio ci dice che il corpo umano che 'si rompe', muore, e che viene per questo lasciato dall'anima immortale, a differenza di quello solo animale, ha sviluppato una relazione *personale* con il 'sé' di ognuno di noi. Il 'mio corpo' è un corpo che, malgrado i cambiamenti quantitativi di aspetto e di figura, unicamente per la vera unione sostanziale che durante la sua vita organica ha sperimentato con una eterna *ipsa mens*, essendo stato agito e avendo agito su di essa, viene concepito come 'lo stesso'

265 Su questo aspetto, che vede Spinoza prendere la mosse non dal problema della dottrina del dualismo o dell'interazione mente-corpo, ma dalla questione dell'unità della persona in Cartesio, si veda Nadler 2005.

266 Sull'automa e il suo ruolo nell'esplicazione fisiologica di Cartesio rimando a Liccioli 2011, pp. 28-32.

267 Cfr. la lettera di Descartes a Chanut del 6 giugno 1647 (AT V, p. 53): "Car la foi nous enseigne que, bien que la terre et les cieux périront, c'est-à-dire, changeront de face, toutefois le monde, c'est-à-dire, la matière dont ils sont composés, né périra jamais; comme il paraît de ce qu'elle promet une vie éternelle à nos corps après la résurrection, par conséquent aussi au mond dans lequel ils seront".

corpo, secondo un aspetto *qualitativo* irriducibile alla mera grandezza delle configurazioni estese create. A differenza sia dell'animale, che del cielo e della terra, *quel* corpo umano è individuato come una specie (corpo 'umano') del genere 'corpo', data la particolare conformazione delle sue parti, ma è anche identificato come la 'mia' carne, rimanendo concepibile come il *mio* corpo anche *dopo* la decomposizione della sua *con-figurazione*. La filosofia cartesiana in questo si mostra non solo non contraria, ma quantomeno propedeutica o conciliabile con la 'verità di fede' della immortalità personale e del "corpo glorioso" che sarà *identico*, a parte i difetti, al corpo che si aveva²⁶⁸.

Com'è stato notato, "l'*Thomme machine* non è da considerarsi su un piano diverso dalla *fable du Monde*"; si tratta quindi di un'ipotesi di lavoro "impossibile quando si voglia considerare l'uomo reale"²⁶⁹. Questo non significa che il corpo animale sia di per sé composto da una materia prima disorganizzata e informe. Anche quando è concepito in assoluto, separato dalla sua unione con la mente umana, il corpo vivente ha delle membra organizzate tra loro in modo determinato, una peculiare disposizione e conformazione di organi, anche sensoriali. Non ha quindi bisogno di ricevere una forma sostanziale individualizzante una materia altrimenti indeterminata o 'prima', per costituirsi, vivere, sussistere, sentire ed agire, come i fratelli Bootius avevano ritenuto nella *Philosophia Naturalis Reformata* del 1641²⁷⁰, scrivendo: *Porro quum hominis corpus ab anima non informentur, & corpus hoc non sit tale subjectum imperfectum & incompletum, qualem faciunt Materiam primam Peripatetici*²⁷¹. Su questo Cartesio è adamantino in *Principia* IV, §198 e §201, quando respinge materia prima e forme sostanziali come invenzioni; *pace* Sellars, che ritiene invece che la *res extensa* sia l'erede concettuale della Materia Prima aristotelica²⁷². È stato di recente ricordato che la posizione di Car-

268 Si veda Nagel 2005, p. 105: "But my main point here is that what Spinoza found most unacceptable in Descartes's dualism of mind and body, and what moved him to promote his own monistic conception of the person and the metaphysical identity of mind and body, was the support that Descartes's view lends to the doctrine of personal immortality, in his mind one of the most pernicious doctrines around."

269 Cfr. Di Marco 1972, p. 34.

270 Fu Regius a segnalare a Descartes l'opera nell'aprile del 1642, proprio per l'aspetto della critica alla materia prima e alle forme sostanziali: si veda AT III, p. 562.

271 Pasnau 2013, p. 597 ha richiamato l'attenzione su questo testo. Accenti sull'organizzazione strutturale del corpo umano per sé, indipendentemente dall'unione con l'anima anche in Bonaventura: cfr. Osborne Jr. 1999, pp. 240-241.

272 Sellars 1972 [34]; Siche 2002, p. 370.

tesio sulla materia, di cui l'estensione è la sola essenza, e che pertanto non richiede una forma affinché sia un essere sostanziale, rappresenta il punto di maggior divergenza dallo schema aristotelico standard per cui non c'è materia senza forma²⁷³.

Come invece abbiamo visto, l'anima non conosce se stessa tramite immaginazione e sensazione, modi soggetti a cambiamenti e continue diversificazioni per la loro dipendenza dal proprio corpo, ma solo attraverso l'intelletto puro, che come tale non è soggetto ad alcun tipo di variazione e dell'anima intende l'eterna, stabile, incorruttibile natura pensante. L'intelletto puro, senza cui l'io non intenderebbe mai veramente il proprio essere sostanziale, è dunque anch'esso un modo delle operazioni della natura intellettuale, non è l'attributo principale che entra nella definizione della *mens humana*; i modi attivi, intelletto puro compreso, e il modo passivo, il sentire, non ne costituiscono l'essenza: perché anche se questi cambiano, non si attuano, cessano di operare, suscitano pensieri diversissimi, la mente umana rimane sempre *ipsa mens*. A differenza del 'corpo in genere' che costituisce la ragione delle varie parti materiali e come tale *res extensa* è sostanza immutabile e incorruttibile, che non può essere annientata che da Dio, i corpi individuali e particolari, come specie di tale genere, tanto una pietra, quanto un corpo animale e umano, benché tutti concepibili secondo la categoria di sostanza quanto una mente individuale (AT VII, p. 44), non sono sostanze create pure e semplici, ma sono costituiti dai propri modi e accidenti (figura, peso, grandezza) mutanti nel tempo e corruttibili (AT VII, p. 14).

Si potrebbe dire che il corpo umano, considerato in assoluto e non in unione con la sua anima, pur nella sua autonomia animale, unità funzionale, senso ed organizzazione vitale, abbia il proprio stabile e identitario centro di gravità fuori di sé²⁷⁴. Gli interpreti anglofoni hanno

273 Cfr. Hatfield 2012, p. 167 sgg.

274 Le Moli 2011 concentra l'attenzione sul passo delle *Meditazioni*, dando rilievo all'immortalità sia della *mens* (che non muta nella varietà degli atti in cui si articola e che non la compongono), sia della materia (originariamente semplice, uniforme, unica), a fronte della mortalità del corpo umano determinato, fisicamente osservabile e trasformabile, che è unito alla mente. Tra le conseguenze che ne trae, l'osservazione che "se si fa riferimento alla dinamica concentrico-riflessiva che consolida la sostanza pensante ci si accorge che il modo di costituire l'unità dell'*ego cogito* funziona esattamente secondo il modello della riconduzione di contenuti rappresentativi molteplici all'unità di un correlato oggettuale [...] Non si tratta dunque più di un corpo/oggetto esterno ma della mente stessa come 'oggetto', vale a dire come un sistema di riferibilità di stati mutevoli

insistito su un'opacità inerente alla *mind-body union* in Cartesio, chiedendosi se l'espressione mente-corpo sia sinonimo di *res cogitans-res extensa*, o se, distinguendo tra corpo in generale (*qua materia estesa*) e corpo umano in particolare, Cartesio concepisca l'unione come una relazione (asimmetrica) tra una sostanza (la *mens*) e un corpo particolare *qua* modo di essere della sostanza estesa (secondo figura e movimento, che differiscono appunto modalmente dalla sostanza corporea da cui dipendono: *Principia* I, §60). La questione è di particolare importanza per il nostro tema. Come ha chiaramente visto Justin Skirry, un'unione tra un modo dell'estensione e una sostanza non estesa renderebbe non intelligibile l'unione mente-corpo come unione *per se*, perché il composto che ne risulterebbe potrebbe essere a sua volta solo un modo di essere di una sostanza²⁷⁵; aggiungiamo, dal nostro punto di vista, in linea con il richiamo ai fratelli Bootius, che è importante sottolineare come per Cartesio noi pensiamo un corpo particolare (animale o pietra) come sostanza o *rem quae per se apta est existere* (come nella III Meditazione: AT VII, p. 44). Rispetto al corpo considerato "in genere" o in universale, ogni corpo umano individuale, alla stregua di ogni altro corpo, organico o inorganico, è il risultato di una determinata configurazione di parti, di per sé capace di esistenza. Ma il suo essere è quello di un composto che si dissolve, consuma, frantuma, oppure si corrompe e marcisce, non cessando mai, certo, di avere una sostanza *qua* corpo preso 'in generale' come cosa estesa, essendo le sue parti infinitamente divisibili, ma cessando di esistere *qua* 'quel' corpo: non perdendo mai la sua identità come corpo secondo il 'genere', ma perdendo nel tempo la propria identità come 'specie' di corpo²⁷⁶.

(accidenti) a un unico sostrato/soggetto (l'Io)" (p. 95).

275 Cfr. Skirry 2005, Capitolo 3, pp. 70-95; si veda anche Becerra 2004, p. 106 e p. 111.

276 Questa distinzione tra *corpus meum* e *res extensa* guida la ricerca di Brown D. 2007, che così riformula il tema della distinzione reale ai sensi dell'unione mente-corpo: "The problem is not that his [Descartes'] mind could not exist even if there were no bodies; paradoxically, his *body* is not the kind of thing that could exist if his mind did not although it is *constituted* by something that has the requisite degree of independence" (p. 264). Scrive Boyer a proposito del passo della Sinossi (AT VII, p. 14): "le corps humain, mon corps, n'est qu'un ensemble d'accidents spatiaux structurés en un tout (*configuratio*), et peut donc être détruit (ce qui est d'ailleurs empiriquement évident), alors que l'âme, dont les accidents, les états, changent, bien entendu, n'en devient pas elle-même pour autant autre [...] Elle demeure toujours la même âme, la mienne, moi, la vôtre, vous" (Boyer 2006, p. 293).

Ora, a differenza di quanto avviene nel caso del corpo animale nel corso della sua esistenza, per Cartesio la specie umana di corpo è anche la nostra ‘carne’, nel senso del tedesco *Leib* e del francese *chair*²⁷⁷, proprio in quanto l’anima di ogni essere umano è anima razionale, sostanza specificata dal suo attributo principale, il *cogitare*, come natura *particolare* che “riceve” tutti i modi dell’attività mentale, creata in unione con il suo *proprio* corpo²⁷⁸. Così il composto ‘uomo’ è una vera unione sostanziale, senza per questo costituire necessariamente un terzo tipo di sostanza semplice che avrebbe contraddittoriamente insieme attributi principali opposti, nello stesso tempo e sotto il medesimo riguardo²⁷⁹; infatti, benché cambi tipo di atti di pensiero nel tempo, l’*ego* del *cogito* è sempre lo stesso io pensante, e quando intuisce la verità assoluta del *cogito ergo sum* dimostra di sapersi come tale, di non aver smarrito la propria identitaria consapevolezza di sé nella molteplicità e varietà dei propri

277 Sull’equivocità del termine latino *corpus*, che in Cartesio in qualche modo occulta la differenza, evidente però dai contesti, tra corpo come oggetto materiale e mondano e corpo come la mia carne, ha insistito Marion 2006, pp. 336-338.

278 Come ha notato opportunamente Alain Boyer, Cartesio parte dalla mia anima, dal *sum*, sostanza personale, e non dall’anima in generale “*laquelle n’a aucun statut chez lui, contrairement au corps ‘en général’*” (Boyer 2006, p. 297).

279 Ci pare interessante ricordare che un esempio di composto sostanziale, nel senso di qualcosa che forma un tutto unitario e non è più un aggregato (come lo è invece un mucchio), ed in cui l’unione delle parti è causa del composto stesso, lo si ritrova a conclusione del Libro VII della *Metafisica* di Aristotele (*Met.* VII, 1041b10-35): lì si parla della unità della sillaba che non è quella delle lettere che la compongono (la sillaba *ba* non è la stessa cosa che *b* e *a*, quando *b* è separata da *a* la sillaba *ba* non esiste più, mentre le lettere esistono ancora) ed è qualche cosa di diverso dalla semplice addizione di vocali e consonanti. In Aristotele l’unità del composto è veramente qualcosa, solo che per lui l’unione è causa “prima” dell’essere della sillaba e quindi sostanza, nel senso di principio o *entelechia*, ed *a* e *b* sono gli elementi o la materia in cui la cosa si divide. Per la trattazione della stessa questione in Pietro Lombardo e Bonaventura, cfr. Brown G. 1986 e Osborne Jr. 1999, pp. 240-249. Nell’ottica di Cartesio, in cui è il Dio verace che unisce strettamente l’anima al corpo, il parallelismo potrebbe funzionare in un contesto diverso dal greco, ad es. quello di una lingua romanza come anche l’italiano, se le due lettere fossero: una semplice consonante come *n* (la macchina organica dell’animale umano) e una vocale tonica come *e*, capace di dare accento alla sillaba (in analogia con la *mens* o anima razionale che informa tutta la corporeità, relazionandosi con l’insieme dei suoi organi). Com’è noto, dal punto di vista leibniziano della ripresa della nozione di sostanza come di per se stessa capace di agire o forza attiva dei corpi che contiene in sé una *entelechia* o conato, tra la facoltà di agire e la stessa azione, il difetto principale di Cartesio, a livello metafisico, sarà quello di aver posto la natura della sostanza dei corpi nella sola estensione e nel non aver avuto una giusta comprensione dell’unione dell’anima e del corpo a causa di una mancata comprensione della natura della sostanza in generale.

atti mentali²⁸⁰. Il soggetto che afferma “io penso, dunque sono”, e non dice “pensa” come direbbe “tuona”, è una autocoscienza che si conserva e rimane in unità con sé, non si perde in una rapsodia di percezioni, né si smarrisce in una puntualità scollegata di momenti. Secondo Dennet, è proprio in questa idea di ‘punto centrale’ della coscienza, il cui correlato fisiologico è quella “stanza di controllo” nel cervello (il sensorio comune o glandola pineale o glandola H) che registra e raccoglie gli stimoli sensoriali e passa le informazioni alla mente, che va individuata la fonte principale del *Cartesian Theatre*, dove una complessa entità in movimento è trattata come un *single-minded agent*: “But when we aspire to a science of the mind, we must learn to restrain and redirect those habits of thought, breaking the single-minded-agent into mini agents and microagents (with no single Boss)”²⁸¹. Il modello di io cosciente suggerito da Dennett non prevede ‘centri di gravità’, se non come illusione prospettica forse evolutivamente funzionale alla nostra sopravvivenza come specie, in quanto il lavoro di registrare stimoli e produrre risposte motorie è diviso in un numero di aree operative attive in simultanea, secondo un *multiple drafts model of consciousness*. Può essere interessante notare che nel suo *Trattato sulla natura umana*, anche Hume, sulla base del rapporto di derivazione tra idea e impressione, negherà, in chiave anti-cartesiana, che esista un *single-minded-agent*, negando che esistano impressioni, e dunque ci sia un’idea, della sostanza come qualcosa di semplice ed individuale distinta dalle percezioni. Per Hume, quando rifletto su me stesso non percepisco mai ‘questo io’ senza una o più percezioni, mentre, per contrasto, tutte le percezioni sono distinte e distinguibili e quindi concepibili separatamente, e formano un tutto solo in quanto sono connesse l’una all’altra nella rete delle associazioni mentali. Lungi dall’essere una sostanza, l’io come identità personale sarebbe formato da tale insieme di percezioni, e verrebbe ‘trovato’ dal pensiero quando, “riflettendo sulle percezioni passate che compongono la mente, le idee di esse sono sentite come connesse insieme”²⁸². Nella più tarda Appendice (1740) Hume denuncia però la sua insoddisfazione per tale soluzione, proprio alla luce del problema di dare una spiegazione

280 Diversamente vede Wilson M. 1998, nota 3, p. 186: “Descartes does not seem to offer justification for the transition from ‘I think’ to ‘Thought belongs to my nature or essence’.

281 Cfr. Dennett 1991, Capitolo 5.

282 Cfr. Hume, *Trattato*, pp. 263-267.

dei principi che uniscono le nostre percezioni successive nel nostro pensiero, nella nostra coscienza, visto che la mente non percepisce mai nessuna reale connessione tra esistenze distinte²⁸³.

Jean-Luc Marion si chiede: “*l’ego doit, pour penser et selon ses propres exigences de cogitant, s’unir à une portion d’étendue, qu’ainsi il unifie en ‘un corps d’homme’ ou meum corpus. En quoi l’étendue peut-elle non seulement s’unir à la pensée, mais lui emprunter son principe d’unité?*” E, come abbiamo visto, Marion risponde che ciò accade senza dubbio perché il pensiero stesso domanda quest’unione al corpo per compiersi come pensiero, vale a dire per completarsi secondo il modo passivo del sentire che altrimenti la *mens* non potrebbe avere senza il suo corpo²⁸⁴. Ci pare invece di poter dire che nel composto sostanziale umano di mente e corpo non si tratta, per la natura pensante (il *cogito* che costituisce l’essenza della *mens*) di unificare o di sintetizzare una molteplicità di variazioni materiali dell’estensione, ma di esserne la *ratio* comune ed invariabile, come la matrice identitaria specifica attraverso cui esse vengono costantemente individuate. L’equazione generale di un’ellisse non solo dà costantemente ‘questa tale’ classe di curve distinguendola ad esempio da ‘quell’altra’ classe delle parabole o delle iperboli, ma all’interno della classe abbiamo equazioni per la variabilità specifica dello stesso tipo di curva: per tutte le ellissi con centro nell’origine degli assi come per tutte le ellissi traslate, così come per tutte le parabole ad asse di simmetria verticale e per tutte quelle ad asse di simmetria orizzontale. Dal nostro punto di vista, il problema è da porsi nei termini di identità personale e non di unità (di unità è dotato infatti anche un artefatto o un organismo animale), e la soluzione di Cartesio è che siamo stati creati come individuabili da coordinate insieme fisiche e spirituali: ogni punto dell’esperienza interiore che abbiamo di noi stessi come persone soddisfa il nostro tipo di equazione ed ha la sua matrice invariante, strutturalmente identitaria, nell’essenza stabile ed eterna della *mens*, che informa tutta la materia di un corpo specifico e complesso, di per sé soggetta solo a cambiamenti di tipo meccanico. La nozione di unione che ciascuno prova in se stesso è di essere *une seule personne, qui a en-*

283 Ivi, pp. 661-664. Questo orizzonte problematico, che implica una ripresa e riproposta di prospettive cartesiane, è alla base dello studio di Cassam 2005² e del numero monotematico della *Revue de métaphysique et de morale* (n. 4, 2010) curato da Beatrice Longuenesse e intitolato *Le moi/The Self/Le soi*. A partire dalla riflessione Cassam, si è sviluppata la posizione di Longuenesse 2008, commentata da Beyssade 2008.

284 Marion 2013, p. 150.

semble un corps et une pensée (AT III, p. 692); quando nella II Meditazione Cartesio scrive (AT VII, p. 27): *Novi me existere; quaero quis sim ego ille quem novi* (da notare che nella traduzione francese tutta l'espressione è resa con "J'ai reconnu que j'existe; je cherche ce que je suis, moi, ce moi que j'ai reconnu") mi pare indichi un osservatore che conoscendo se stesso porta in sé, non in altro, il proprio centro di gravità. Per questo, chi ha subito nel proprio corpo l'amputazione di un arto, non sente di essere meno 'uomo' di un altro, non si sente diminuito nella sua identità umana²⁸⁵.

A differenza di quanto riterrà Leibniz²⁸⁶, se per Cartesio solo per il corpo umano si può genuinamente credere che il medesimo tutto si conserva mentre se ne perde una parte, questo si basa unicamente sul fatto che *ipsa mens* o la *mesme ame* è unita ad esso, in modo vero e intrinseco. Che questo modo vero di unione non solo non segua il modello del *sicut nauta navi* ma non segua neppure quello della fusione (come testimonia l'immagine di un'anima-soffio etereo infusa nel grossolano macchinario inerte della mia corporeità già analizzata, nella sua inautenticità, nella II Meditazione), o di una corrispondenza armonica, in ogni singola parte, di anima e corpo, è esplicitamente escluso da Cartesio, sulla base del ragionamento che altrimenti la perdita di ogni singola parte di corpo comporterebbe anche la perdita di un pezzo della nostra anima (AT XI, p. 649).

Questo argomento ha avuto una curiosa fortuna nella filosofia classica tedesca, dato che è stato usato per sostenere non l'unione sostanziale di anima e corpo nell'uomo, come in Cartesio, ma la loro distinzione, nella esperienza che ciascuno fa di se stesso. Significativamente, nelle sue *Lezioni di Metafisica* della metà degli anni '70, Kant inizialmente distingue tra l'io come anima e come intelligenza, dicendo che in quanto anima si è determinati relativamente e in rapporto a ciò che è oggetto dei sensi esterni, il proprio corpo, la cui struttura organica interna ci è oggettivamente visibile, ad esempio attraverso una ferita. Pertanto già la semplice coscienza è in grado di darci la differenza tra l'io come anima e il corpo, *Seele und Körper*, poiché "l'esterno, cosa vedo in me stesso" (*das äußere, was an mir sehe*) è in modo "manifesto" (*offenbar*) distinto dal "principio pensante in me" (*in mir*). Così:

285 Cfr. su questo aspetto le osservazioni di Canziani 1996, nota 67, pp. 135-137.

286 Per il riferimento alla Parte II, Cap. 27, § 11 dei *Nuovi saggi sull'intelletto umano* di Leibniz, cfr. Fabbri, nota 20, p. 15.

un uomo può perdere buona parte dei suoi arti e con ciò tuttavia egli resta e può dire “io sono”. Il piede gli appartiene. Ma se gli viene amputato [...] quanto a lui egli resta sempre immutato, il suo io pensante non perde nulla (*sein denkendes Ich verliert nichts*). Ognuno scopre dunque facilmente, anche con il senso più comune (*dem gemeisten Verstand*), di avere un’anima (*Seele*) che è distinta dal corpo²⁸⁷.

Per il Kant che rivisita l’esempio cartesiano dell’arto sezionato sul filo della determinazione spaziale del luogo (*Ort*) come relazione dell’intuizione esterna elaborata nella *Dissertazione* del ’70, la perdita di una parte (non vitale) delle proprie membra rafforza quindi la percezione, in una coscienza empirica, dell’identità autonoma e *distinta* dal proprio corpo, con cui si è in interazione o *commercio*, di un immutabile *ego cogitans*. Malgrado l’apparente calco, l’argomento di Kant, con la distinzione tra *an mir* e *in mir*, sembra piuttosto riformulare quello leibniziano nel §17 del Capitolo XXVII della Parte II dei *Nouveaux Essais* pubblicati postumi nel 1765, quando Teofilo distingue tra “far parte del mio corpo” e far “parte di me”, in modo tale che sebbene sia vero che il mio dito mignolo mi appartiene (in termini kantiani: sia *an mir*), questo non significa affermare anche che esso faccia parte di me (sia *in mir*)²⁸⁸. In entrambi i casi, la funzione dell’esempio è limitata ad escludere il modello alternativo della fusione (perdita di una parte del corpo come perdita di una parte di anima) e né implica riferimenti, né serve ad esemplificare, l’indissociabilità della materia del corpo dalla mente, in quanto materia tutta informata dalla stessa anima, come invece aveva inteso Cartesio.

Sarà però nella III Meditazione (AT III, pp. 48-49) che Cartesio metterà a tema la questione della conservazione di una sostanza in tutti i momenti in cui essa dura, vale a dire la questione della continuità dell’esistenza di un medesimo io nella molteplicità e nel flusso delle sue diverse operazioni mentali per tutte le innumerevoli parti di tempo in cui può essere divisa la sua vita. Com’è noto, limitandosi al risultato della II Meditazione e interrogandosi solo come *res cogitans*, Cartesio esclude di avere tale ‘forza’ o potere in se stesso, ma arriva a tale conclusione

287 *Metaphysik L I* (Pölitz), metà anni ’70: Kant, Ak. XXVIII, p. 225. In queste *Vorlesungen* Kant commenta estesamente la posizione di Baumgarten sul *commercium* mente-corpo secondo la psicologia empirica: cfr. Fabbri 2008, pp. 63-69.

288 Fabbri 2008, nota 20, p. 15 così commenta il passo di Leibniz: “Vale a dire che io dichiaro ‘mio’ questo corpo proprio in quanto mi riconosco come distinto da esso, e a esso, in qualche modo, strettamente legato”.

solo in base alla considerazione che altrimenti ne sarebbe stato conscio: *si quae talis vis in me esset, ejus procul dubio conscius essem*. La prova della dipendenza della conservazione dell'io soggetto-sostanza pensante nella sua durata *ab aliquo ente a me diverso* si configura quindi come il riconoscimento della propria dipendenza creaturale da una causa divina che *vim habeat per se existendi*, nella misura in cui tale dipendenza è testimoniata dalla nostra propria coscienza: possediamo dunque effettivamente un centro di gravità in noi stessi, anche se siamo mantenuti nella nostra orbita dal sole.

Raccogliendo le fila del nostro discorso: con Cartesio, grazie all'unione con la *mens*, il corpo dell'uomo in quanto uomo cessa di essere considerato 'esteso' nel modo in cui lo sono tutti gli altri corpi naturali, anche quelli dotati di vita e di senso e che hanno una loro integrità organica come entità naturali caratterizzate funzionalmente secondo modalità meccaniche che consentono riproduzione e sopravvivenza²⁸⁹.

4.2 MECCANISMO E ORGANICITÀ NEL MODELLO ANTROPOLOGICO DELL'UNUM QUID

Abbiamo visto come il ruolo dell'anima sia concentrato nelle funzioni razionali (intelletto, volontà) e coscienti (per i contenuti consapevoli nel pensiero del senso e dell'immaginazione 'occasionati' dal corpo) della *mens*. Nelle *Quintae Responsiones* il principio di nutrizione, crescita, adattamento, prima ricondotto sotto il concetto generale di anima, viene totalmente distinto da quello del pensiero: "*mentem enim non ut animae partem, sed ut totam illam animam quae cogitat considero*" (AT VII, p. 356). L'anima-*mens* non è quindi più principio di vita, e il nuovo principio de-animato che accomuna tutti i viventi sarà il calore. Gary Hatfield, studiando l'estensione del modello meccanico nella concezione cartesiana dell'organismo, e il progetto di spiegare con esso tutti i fenomeni prima ricondotti all'azione di un'anima vegetativa e sensitiva, ricorda un passo delle *Passioni* (AT XI, p. 330) dove si denuncia l'errore

289 Sul carteggio circa il problema della 'vera estensione' e del carattere essenziale o modale della impenetrabilità per i corpi, tra Cartesio e Henry More, che conia il neologismo *holenmeric* (tutto in parte), cfr. Pasnau 2013, pp. 333-339. In particolare, More condivide la posizione cartesiana che l'estensione tangibile e impenetrabile non si trova nelle entità immateriali, ma la mera estensione sì (come nel caso delle figure geometriche).

di chi crede che il corpo si raffreddi nella morte perché abbandonato dall'anima (suo principio di calore e vita), sostenendo, al contrario, che l'anima lascia il corpo proprio perché gli organi che servono a muovere il corpo e a produrre calore si corrompono. In quel luogo (AT XI, pp. 330-331), Cartesio scrive che la differenza tra il corpo di un uomo vivo e quello di uno morto, sotto questo profilo, è analoga a quella che intercorre tra un orologio o qualsiasi altro manufatto dotato di ingranaggi che ne assicurano l'automovimento e la stessa macchina rotta o inceppata, in cui il principio corporeo dell'azione cessa di funzionare, in quanto la proprietà, ad esempio, di segnare il tempo, dipende unicamente dal funzionamento corretto delle molle e delle ruote dentate di cui è composta. Non abbiamo infatti motivo di pensare che ci sia un'anima in un orologio affinché esso segni le ore (AT XI, p. 226).

A questo proposito, Hatfield commenta:

Being dead is being broken. Which suggests that a living thing is like a machine in the sense of being an integrated whole whose parts cooperate in making possible its proper functioning. The notion that the soul leaves when the body stops functioning suggests that the body has its own integrated unity, independent of its being united with a soul²⁹⁰.

Alla luce di questa indicazione, l'*unum quid* (non solo un tutto unico, ma un 'qualcosa' di determinato come intero) che è l'essere umano non sarebbe caratterizzato dal fatto che il 'suo' corpo determinato, la sua 'carne', non sia più concepibile come un agglomerato di parti ma come un intero cui la mente si rapporta nella sua totalità solo in virtù di se stessa²⁹¹. La lettura, condivisibile, di Hatfield, afferma che per Cartesio il corpo umano non acquista interezza e integrità funzionale in quanto è unito alla *mens*, dato che anche un corpo animale privo di anima è concepito come tale unità, ma, all'inverso: "the soul is united to the

290 Hatfield 2012, pp. 169-170.

291 Questo aspetto è sottolineato anche da Brown D. 2007, p. 264 e da Simmons 2013, pp. 60-61. In particolare la Simmons sottolinea come i cambiamenti apportati dall'unione della mente con il corpo si riflettano sul corpo non solo rispetto alla sua indivisibilità e integrità, ma anche per l'acquisizione di proprietà come salute e malattia, conoscenza di ciò che è nocivo o positivo per la propria sopravvivenza. Dal punto di vista epistemologico, le conseguenze sarebbero che tra intelletto puro da una parte e la sensibilità dall'altra, vigerebbe una specie di divisione del lavoro, con il primo che opera sul versante della verità oggettiva invariabile, e la seconda su quello prospettico ed egocentrico, funzionale alla propria sopravvivenza nell'ambiente (pp. 63-66).

whole body because the body is one on account of its organization”²⁹². Tuttavia a nostro parere va precisato che l’unità del corpo organizzato privo di anima razionale, così ben sottolineata da Hatfield, è in realtà sempre un’unità di tipo meccanico, vale a dire le sue proprietà complesse sono comunque sempre *funzione* delle proprietà delle parti che la compongono, pertanto anche la sua identità viene a *dipendere* da quella delle parti, ed è proprio questo rapporto tra le parti e il tutto che viene invertito con l’unione dell’anima all’intero corpo. Nella Sinossi alle *Meditazioni* Cartesio è esplicito: a differenza della mente, il corpo umano è “altro”, vale a dire non è più ‘lo stesso’, non appena cambia la figura di una qualsiasi delle sue parti (*humanum autem corpus aliud fit ex hoc solo quod figura quarumdam ejus partium mutetur*: AT VII, p. 14). Avendo respinto l’ilomorfismo e l’idea della forma come principio unificante per i corpi naturali e gli organi dei viventi, secondo Hatfield, Cartesio spiega l’unità organica in termini di unificati *patterns* motori²⁹³, arrivando a meccanizzare le funzioni sensitive e operazioni cognitive implicate nelle risposte istintuali in quella che viene definita una *machine psychology*²⁹⁴, una psicologia priva di anima. L’aspetto interessante per noi in questa ricostruzione di Hatfield è il delinearci di una complessa antropologia cartesiana che risulta compatibile solo con la mente in quanto “sostanzialmente unita” al corpo (AT VII, p. 228), comprendendo: i. una psicologia meccanica delle funzioni sensitive che accadono o possono verificarsi anche senza il concorso della mente; ii. una psicologia delle passioni e delle sensazioni che dipendono dall’unione mente-corpo e dalla loro interazione; iii. una teoria secondo cui alcune operazioni intellettuali sono indipendenti dal corpo²⁹⁵.

Va notato che, nello scambio con Regius, l’esempio di Cartesio, per illustrare quale sia il modello alternativo a quello del “vero modo di unione” della mente al corpo, non è *sicut nauta navi*, ma l’angelo nel corpo umano²⁹⁶: “se un Angelo si trovasse dentro (*inset*) il corpo umano, non

292 Hatfield 2012, nota 52, p. 170.

293 Ivi, p. 185.

294 Vedi ivi, in particolare le pp. 168-181.

295 Ivi, pp. 182-186.

296 Sull’unità dell’individuo umano cfr. Lewis 1950a, pp. 74-81 e Rodis-Lewis 1998. Gli interpreti si sono divisi sulla valutazione dell’intervento di Cartesio rispetto alla teoria esposta nelle *Meditazioni*, ipotizzando anche cambiamenti radicali di prospettiva: per una rassegna tipologica delle strategie interpretative si veda Chappell 1994, pp. 403-408. Il risultato della nostra analisi concorda con l’impostazione della Chappell che Cartesio

sentirebbe come noi, ma percepirebbe solo i movimenti causati dagli oggetti esterni e per questo si distinguerebbe da un uomo vero (*a vero homine distingueretur*: AT III, p. 493). Una mente creata pura potrebbe solo eventualmente assumere un corpo, mai incarnarsi in una vera mente umana in cui lo stimolo corporeo occasiona la reazione spontanea dell'anima, come nel caso paradigmatico della percezione del dolore, in cui ciò che fa parte di un simile fenomeno complesso: i nervi che trasmettono e conservano memoria dello stimolo, gli spiriti animali che si raccolgono nella glandola pineale eccitando la reazione spontanea dell'anima, le tracce e i pori della materia cerebrale, sono funzioni del modo globale in cui il sentire si costituisce e non viceversa, come avviene secondo il modello meccanico. Se ritorniamo ora alle espressioni che Cartesio userà con Elisabetta nel maggio 1643 per esemplificare le conoscenze che deriviamo dalla nozione originaria di unione di anima e corpo che troviamo nella nostra interiorità, ci accorgiamo che proprio relativamente al modo in cui egli concepisce il processo conoscitivo, il modello dell'angelo nella macchina potrebbe essere adeguato solo per formare la nozione di forza che ha lo spirito di muovere il corpo e percepire i movimenti dei corpi esterni, ma sarebbe totalmente inadeguato per formare la nozione della *forza che ha il corpo di agire sull'anima*, causando i suoi sentimenti e le sue passioni. Detto altrimenti: se gli uomini non fossero stati creati come menti che sono sostanzialmente unite ai corpi, ma fossero menti angeliche *per situm* unite a corpi animali²⁹⁷, nessuna mente in un corpo sarebbe la mente di un uomo vero e intero, perché la sua mente non avrebbe di fatto percezioni sensibili o passioni, e il suo intelletto non penserebbe anche per immagini.

Questi motivi non sono originali, ma li ritroviamo in un trattato di filosofia del 1609 (che fu ristampato fino al 1647), diviso in quattro parti: dialettica, morale, fisica e metafisica, di Eustache de Saint-Paul, un libro che Cartesio comunicava di aver comprato e che giudicava "le

non ha mai né 'ammorbidito' il suo dualismo né cambiato opinione sulla relazione tra anima e corpo umano rispetto a quanto esposto nelle *Meditazioni* (cfr. p. 420). Chappell tuttavia, quando si tratta di specificare la natura dell'unità, parla solo dell'interazione causale e delle sensazioni e delle passioni (pp. 424-426), senza riconoscere il fondamento di quella interazione nel tipo di unità organica indivisibile di cui la stessità dell'anima informa l'aggregazione delle membra dell'animale umano, come invece noi cerchiamo di sottolineare.

297 Cartesio da parte sua esclude di poter determinare alcunché o di dar luogo a congetture sulla natura creaturale degli angeli (AT V, p. 402).

meilleur livre qui ait jamais été fait en cette matiere” in una lettera a Mersenne dell'11 novembre 1640 (AT III, p. 232), ritenuto il più adatto al suo disegno in una lettera del 3 dicembre 1640, nella fase finale della composizione delle *Meditazioni* (AT III, p. 252)²⁹⁸. La questione I del terzo discorso della sezione sull'anima razionale (nella Fisica) si occupa dello stato dell'anima separata (dal corpo, dopo la morte di esso) e si chiede in che modo essa si distingua dall'angelo. Ricordiamo che René Du Pont aveva solo pochi anni prima sostenuto la tesi che è nell'uomo che sono *assemblez l'animal terrestre e l'esprit Angelique*²⁹⁹, Eustache de Saint-Paul invece sostiene che sebbene le anime, quando sono dipartite dai corpi, abbiano molto in comune con la natura degli angeli, tuttavia ne differiscono in essenza (*differunt [...] essentialiter*), essendo di dignità inferiore, malgrado abbiano in comune l'intelletto puro, che

298 Nella lettera a Mersenne del 22 dicembre 1641, Cartesio dichiara che se avesse voluto “confutare le tesi” insegnate dai Gesuiti, come sospettava Padre Bourdin, avrebbe scelto il compendio di tutta la Filosofia della Scuola del Padre fogliante Eustachius “comme le meilleur”, e confida a Mersenne di aver interamente abbandonato tale progetto perché “est si absolument et si clairement détruite” per la sola edificazione della propria filosofia (il riferimento è alla metafisica delle *Meditazioni*) “qu'il n'est besoin d'autre réfutation” (AT III, p. 470). Cartesio si riferisce a caposaldi della filosofia scolastica aristotelica quali la materia prima, l'anima vegetativa, l'anima senziente che comprendeva i sensi esterni e quello interno (con l'immaginazione o *phantasia*), la teoria dell'intelletto attivo e passivo (che richiede per le proprie operazioni la presenza delle immagini astratte dai sensi e quindi prima conosce le cose esterne, poi se stesso, in modo riflesso e interposto) etc. tutti temi esposti da Eustache. Ma mentre un Francesco Toledo scriveva: “Intellectus in corpore non potest habere naturaliter clarum e distinctam cognitionem substantiae immaterialis” (cit. in Hatfield 2000, nota 6, p. 652), Eustache sosteneva, sì, che un intelletto incarnato “non posse formare clarum e distinctum conceptum substantiarum separatarum”, ma presentava tale affermazione come indicazione “fortemente probabile” qualunque fosse la verità della “dubbia” questione se nel nostro intelletto si dessero o meno delle specie di cose immateriali o spirituali (Eustachius a Sancto Paulo, SP, vol. 2, Parte III (Fisica), Trattato IV, Secondo discorso, Questione III, p. 425). In effetti Eustache è considerato una ‘fonte’ delle *Meditazioni* da Ariew, Cottingham and Sorell 1998, pp. 69-96, che riportano una selezione di passi dalla *Summa philosophiae*; si veda su questo punto Van den Pitte 1988, che individua l'influenza di Eustache su Descartes rispetto alla logica naturale in rapporto con la luce naturale, all'intuizione, la definizione e deduzione (in funzione della chiarezza e distinzione), e alla verità come prodotto del giudizio.

299 Du Pont 1602, p. 244; l'opera di Du Pont fu molto letta al tempo (se ne contano almeno quattro edizioni nella prima metà del Seicento). In questa stessa tradizione dualistica della Scuola, nel 1641 e nel 1644 furono pubblicati due lavori di Senault che indicavano come tesi universalmente accettata dai filosofi che l'umanità sia composta da corpo e mente e che quando fu formata dalla divina provvidenza, essa unì “bestia ed angelo” (ricorda Rodis-Lewis 1998, p. 200; sulla prospettiva platonica di Du Pont si veda anche Lewis 1950b, pp. 19-20).

sembrerebbe diverso per grado di perfezione, ma non per dignità di essenza. La risposta è che avere proprietà essenziali dello stesso genere (la facoltà di vedere che ha la stessa natura nel cavallo e nel bue) non implica avere anche i principi della stessa specie. Così, anche da separato, l'intelletto umano rimane 'unibile' al corpo e conduce il suo ragionamento per mezzo di immagini (*per conversionem ad phantasmata ratiocinari*), cosa non vera per quello angelico. La differenza dell'anima razionale considerata per sé, nella sua distinzione dal corpo, dalla natura angelica consiste dunque nel fatto che le anime anche *qua* separate rimangono sempre parti di un tutto essenzialmente distinto dall'angelo, vale a dire dell'uomo (*animae separatae semper sunt partes totius essentialiter distincti ab angelo, nempe hominis*) e benché considerata di per sé, un'anima è sempre intrinsecamente unibile al corpo, vale a dire rimane sempre atta ad informarlo e a essere sostanzialmente unita ad esso (*anima, quantumquis separata, semper est apta informare corpus eique substantialiter uniri*), non così l'angelo³⁰⁰.

Su questo Cartesio, sollecitato da Henry More a rispondere se agli angeli compete il senso propriamente detto e se siano o meno corporei, si esprime in modo inambiguo in una lettera dell'agosto 1649: "*mentes humanas a corpore separatas sensum proprie dictum non habere*" (corsivo mio, AT V, p. 402). Questo passo, dove si parla di senso *proprie dictum*, vale a dire del senso organico con le sue risposte istintuali sul piano comportamentale, che Cartesio concede agli animali privi di *cogitatio* in quando dipendono dalla struttura corporea, e non di *facultas sentiendi*, è di particolare importanza nell'economia del nostro discorso. Infatti, da un lato ci dice che per Cartesio la mente umana intesa come separata dal corpo è ancora da considerarsi una mente, in quanto ne concepiamo la natura sostanziale sussistere indipendentemente dal ruolo indissociabile di mediazione tra stimoli sensoriali corporei e risposte comportamentali che ha in potenza e può attuare solo in quanto incarnata. D'altro canto, l'idea di un intelletto separato non basta per fare di Cartesio l'inventore della mente "disincarnata", ma al massimo l'inventore di una *disembodiable mind*. La tesi di una visione propria del pensiero razionale, capace di una conoscenza autentica radicalmente diversa da quella oscura (*skotie*) dei sensi, di un occhio della mente che non sarebbe meno occhio se fosse privo di percezioni di sensazioni fisiche e avesse solo le capacità di intellighere in modo astratto e puro, è

testimonianza antica, almeno quanto la metafisica³⁰¹. Non è certo una novità filosofica sostenere che l'intelletto solo possa conoscere il vero oggettivo, uguale per tutti, in quanto ha come proprio oggetto ciò che è puramente intellegibile e immateriale. Si tratti di oggetti come Dio e l'anima razionale per Cartesio, o come gli atomi e le idee delle dottrine non aristoteliche, ma democritee, platoniche e della tradizione neoplatonica, sostenere che unicamente l'intelletto è capace di intendere oggetti che sfuggono alla percezione – all'interazione del soggetto con i corpi esterni – e che per esercitare tale funzione 'pura' l'intelletto non necessita dell'aiuto dei sensi o dell'immaginazione³⁰², non solo non richiede una concezione disincarnata della mente umana, ma indica semmai la connessione inscindibile di piano metafisico ed epistemologico. Inoltre, se per Cartesio questo ruolo assegnato all'intelletto puro si accompagnasse all'invenzione di una *disembodied mind*, avremmo una mente o anima razionale che di per sé, *qua talis*, concepirebbe solo oggetti uguali per tutti i soggetti pensanti e non penserebbe in modo discorsivo ed inferenziale e con l'ausilio di immagini, come aveva messo già in evidenza Eustache de Saint-Paul; la natura o essenza della mente non sarebbe stata creata da Dio come una natura pensante con la facoltà di ricevere tutti i modi del pensiero, quindi come incarnabile, conformemente alla terza nozione primitiva che ha per lume naturale, capace di conoscere i particolari oggetti dell'esperienza con le loro qualità sensibili. Inoltre, la sua causalità spontanea non sarebbe di per sé eccitata ed occasionata da sensazioni di piacere e di dolore, da passioni come l'amore e l'odio, che rendono unica ogni vita umana. Nelle *Quintae re-*

301 Come si legge ad esempio nel Diels-Kranz, a proposito del frammento di Democrito 68 B. 11. In riferimento alle idee, questo tratto della metafisica cartesiana, che studia esseri non sensibili o sostanze che trascendono il mondo fisico stabilendo verità non sensibili e auto-evidentemente certe per mezzo del ragionamento è così commentato da Machamer e McGuire 2009, p. 128: "for Descartes, metaphysics is a rigorous intellectual discipline that delivers certain knowledge to the extent such knowledge can be established by the power of the natural light. Certainly, the Platonic and Neoplatonic traditions conceived metaphysics as the study of insensible beings understood by the intellect alone independently of the senses. What Descartes adds to this is the strict requirement that metaphysical knowledge must be certain knowledge, that is, knowledge established only by rigorous reasoning that surpasses even that of geometrical science."

302 Come nota Camposampiero Favaretti 2008, è proprio a partire dall'insostenibilità di un intelletto così puro da ragionare senza l'aiuto dell'immaginazione o di qualunque segno sensibile, senza correlati fisiologici, che si sviluppa l'alternativa dell'armonia prestabilita con il suo perfetto parallelismo psico-fisico e l'automatismo radicale di Leibniz.

sponsione a Gassendi (e in una lettera a Mersenne del 21 aprile 1641), Cartesio chiarisce che in me, soggetto inesteso, la mente non “riceve” (*recepit*) le sembianze (figure o forme) o le idee dei corpi, né nel caso della pura intelligenza, che sia per le cose corporee che incorporee avviene senza nessuna *specie corporea*, né nel caso dell’immaginazione, che pure non può essere che di cose corporee, e per cui occorre una sembianza (*specie*) che sia un corpo vero. Anche in questo caso, quando immagina, la mente non solo è attiva, ma non lo è nel senso di operare delle astrazioni, bensì “si applica”, si volge verso il corpo vero per apprenderne la forma o specie, non lo riceve, ed in questo è pensiero (AT VII, p. 387). Come Cartesio scrive a Mersenne: *operatio mentis imaginantis, sive ad istas species se convertentis, est cogitatio* (AT III, p. 361).

Proviamo ora a mettere in relazione l’affermazione nella lettera a More dell’agosto 1649 con quanto stabilito nella XII delle *Regulae*, relativamente alla nostra conoscenza delle cose di natura. Per questo ci serviamo delle facoltà dell’immaginazione, del senso e della memoria che *devono aiutare* l’uso dell’intelletto, il quale è l’unico capace di conoscere la verità, “affinché per avventura non tralasciamo ciò che è posto nelle nostre attività”.³⁰³ Nelle pratiche cognitive di un uomo vero, che empiricamente interagisce con le qualità sensibili delle cose, l’esercizio stesso dell’intelletto, come facoltà superiore, è dunque condizionato da funzioni psico-fisiche individuali, che non potrebbero aver luogo in una mente umana concepita di per sé come disincarnata, priva del senso, e poi congiunta a un corpo animale³⁰⁴. Ma il *compositum humanum*

303 Cfr. AT X, p. 411: “Solut intellectus equidem percipiendae veritatis est capax, qui tamen *juvandus est* ab imaginatione, sensu, & memoria, ne quid forte, quod in nostra industria positum sit, omittamus”. Sulla percezione e i processi mentali in Cartesio, si veda Liccioli 2011, pp. 142-158.

304 La stessa affermazione nelle Risposte alle Quinte Obiezioni che la certezza metafisica del *cogito ergo sum* potrebbe essere sostituito da *ambulo, ergo sum*, può andare nella direzione di una *embodied mind*, in quanto da “cammino, quindi sono” inferisco correttamente non l’esistenza di un moto corporeo, ma di una ‘coscienza di’ camminare, di un saperne o vedermi (mentalmente) camminare fisicamente (AT VII, p. 352). La risposta di Descartes è stata letta nel senso che per lui affermare l’esistenza sia di fatto pensare, e che non è necessario asserire effettivamente che uno cammini: lo si può semplicemente concepire, supporre, immaginare o negare, comunque sia, l’uso di verbi come *ambulo* “involve the activity of thinking, they designate modes of thought” (cfr. Abraham 1974, p. 91). Ma un’altra interpretazione è possibile: Sorell ad esempio commenta che a differenza del modo in cui il pilota è sulla nave, “Bodily movement of that kind is self-intimating” (Sorell 2005, p. 91), vale a dire, la risposta di Descartes in realtà sottolinea che siamo (anche) avvertiti di fenomeni corporei in modo immediato e dall’interno.

non sarebbe un uomo vero neppure se l'anima razionale non avesse la forza di agire sul corpo orientandone in modo non semplicemente istintuale le risposte agli stimoli ambientali. Abbiamo già ricordato come la flessibilità e creatività universale del linguaggio umano, adattabile ad ogni circostanza, per Cartesio contrassegni la differenza tra l'umanità e un'animalità anche dotata di organi adatti alla articolazione fonetica (AT IV, pp. 573-576). Nel *Discours*, Cartesio indica un secondo criterio di distinzione: senza l'uso della ragione che è strumento universale valido per tutte le situazioni, una mera disposizione organica, per quanto integrata e funzionale, ma priva di *mens*, sarebbe solo in grado di fornire risposte preordinate e particolari alle sollecitazioni esterne secondo modelli comportamentali limitati. Per l'agire animale, inteso come *output* di una disposizione di organi (macchina) privi di anima razionale, sarebbe "moralement impossible" interagire con l'ambiente e le circostanze in tutte le occorrenze della vita "de mesme façon" in cui agiamo noi grazie alla nostra ragione (AT VI, p. 57)³⁰⁵. Al di là dei richiami alla macchina di Turing che si leggono nei commenti a questa posizione di intento più didattico e divulgativo³⁰⁶, abbiamo qui, *pace* i sostenitori del Cartesio inventore della *disembodied mind*, una vicinanza, sul piano morale o pratico, all'approccio contemporaneo della *embedded o embodied cognition*: nell'uomo cartesiano le rappresentazioni della *mens* sono strumentalmente orientate all'azione, ad indirizzare tipi di azioni specifiche in risposta a ogni possibile sfida ambientale, ben oltre le circoscritte capacità di risposta istintiva dell'animale, e proprio tale flessibilità nella interazione e nella risposta a tutte le diverse situazioni della vita è ciò che caratterizza il vero modo di unione tra mente e corpo³⁰⁷.

305 Sorell interpreta invece questo passo del *Discourse* ritenendo che quando Cartesio spiega perché riservi l'anima razionale alla spiegazione di comportamenti umani 'universalizzanti', non sostenga che gli animali siano "incapaci" di parola o "incapaci" di adattarsi quanto necessario a circostanze mutevoli, ma dice "that as a matter of fact they do not display either behaviour to the degree that makes it compulsory to invoke a special explanatory principle to account for it" (Sorell 2005, p. 87).

306 Cfr. ad es. Dellabella 2007, nota 92, p. 217.

307 Brown D. 2007, p. 279 così commenta questo luogo del *Discourse*: "This passage suggests that far from its being possible that a fully functional human body is capable of existing independently from a human soul, the soul's informing the matter of the human machine is crucial to solving an otherwise possibly intractable design problem. The creativity and adaptability of the behavioural responses of the human body are inconceivable in the absence of a rational soul".

Sorell ha ben fissato i termini della questione quando ha osservato che la teoria cartesiana dell'unione mente-corpo è ancora una teoria di sostanze distinte ed è dualistica, ma che si tratta del dualismo di sostanze connesse, compatibili e cooperanti che la ragione, in un sé, aiuta a perfezionare e migliorare: non c'è un buon vivere “without the soul's attending to the conservation of the body and without the body's alerting the soul through sensation to sources of harm and benefit”³⁰⁸.

4.3 L'APPLICAZIONE AL CORPO E IL LUOGO DELL'ANIMA: IL MODELLO DELL'ESSERE IN ATTO DELLA MENTE COME VIS O VIRTUS

Torniamo qui all'interrogativo di Cottingham: “How can I, qua ‘res cogitans’ be a complete incorporeal substance, yet at the same time qua human being be really and substantially embodied?”. La questione non è troppo diversa dal problema di distinguere tra cosa estesa e corpo o sostanza sensibile, che Henry More aveva posto a Cartesio sin dalla sua prima lettera dell'11 dicembre 1648, quando aveva attribuito l'estensione (ma non un corpo o una materia) ‘ad ogni cosa di per sé sussistente’, come alle pure menti, agli angeli, a Dio, a causa sia della loro diffusione e co-presenza sia dell'impressione del movimento alla materia (AT V, pp. 238-239). Nella lettera del 5 marzo 1649, More arriva ad affermare che: “le nostre menti, od anime, ed anche gli angeli, possono, permanendo la stessa sostanza, contrarsi, e di nuovo espandersi sino a certi limiti” (AT V, p. 301).

Nella lettera del 5 febbraio 1649, Cartesio respinge l'idea che il concetto di estensione sia più ampio di quello di corpo e che il corpo possa essere correttamente definito sostanza sensibile, nel senso di tangibile e impenetrabile (AT V, p. 269), ma concede alla *mens* (come a Dio e agli angeli) un significato “analogico” dell'estensione, non “proprio e vero” (nel senso di come è comunemente concepita: in cui distinguiamo con l'immaginazione *partes extra partes*). Si tratta di un'accezione che non intacca il dualismo degli attributi principali e la tesi fondamentale che nessuna sostanza incorporea è propriamente estesa: esse (Dio, gli angeli, la mente umana) non sono qualcosa di immaginabile, ma solo di intellegibile, hanno virtù o forze (*virtutes aut vires*) che sebbene si applichino alle cose estese, non sono per questo estese (*quae, quamvis*

308 Sorell 2005, p. 90.

se applicent rebus extensis, non idcirco sunt extensae: AT V, p. 270). Ritorna l'esempio del fuoco, che è nel ferro incandescente senza essere il ferro, così come la *mens* come essere in atto se si applica al corpo non lo farà in ragione della sua sostanza ma della sua capacità o potenza, e sarà nell'estensione senza essere essa stessa un corpo esteso³⁰⁹.

Il concetto viene rafforzato il 15 aprile 1649: “nullam intelligo nec in Deo, nec in Angelis vel *mente nostra* extensionem substantiae, sed *potentiae* duntaxat” (AT V, p. 342; corsivo mio). La ‘vera’ estensione richiede infatti non solo impenetrabilità e struttura corpuscolare, ma anche l'essenzialità dell'estensione: una sostanza immateriale potrà essere o non essere estesa, in quanto sarà estesa solo in virtù della sua forza di agire su cose che sono intrinsecamente estese, ma per sua natura (sia essa Dio, un angelo o una mente incorporea) non è essenzialmente estesa (AT V, p. 343)³¹⁰. Una *extensio potentiae* significa che, ad esempio, la mente umana può mostrare la sua attività *nella* sostanza corporea, soltanto come un suo modo, il quale, una volta venuto meno il soggetto esteso, il corpo, cui la *mens* coesiste, semplicemente cesserà di applicarsi, senza interessare la sostanza (pura) della *mens* (AT V, p. 343). Come scrive Cartesio nella lettera a More: “Nec vero mens mea potest se modo extendere, modo colligere, in ordine ad locum, ratione substantiae suae, sed tantum ratione potentiae, quam potest ad majora vel minora corpora applicare” (AT V, p. 347; corsivo mio).

Ma quale modello può essere proposto per una coesistenza di essere in atto della mente e corpo che deve essere anche, in un certo senso, ‘co-estensione’, suscettibile di contrazione e diffusione, e che dalle lettere a More viene indicato in termini di capacità o “potenza di applicazione” dell'azione della mente al corpo, in un soggetto composto quale l'uomo?

A questo proposito ci pare utile richiamare l'attenzione su un interessante passo di Cartesio nelle *Risposte alle seste obiezioni* che istituisce un rapporto analogico tra *gravitas* e *mens*. Gli interpreti contemporanei hanno di solito preso in considerazione questa analogia per illustrare come Cartesio risponda alla questione di Elisabetta e Arnauld su come una mente incorporea possa agire su un corpo materiale, quando si

309 Questo aspetto è sottolineato da Pierre Guenancia (1998, pp. 168-169) quando osserva che l'anima razionale non è un serbatoio di idee “toutes faites”, ma una forza, una potenza o una facoltà di formare, di concepire di rappresentarsi delle idee, vale a dire le cose stesse.

310 Sul dibattito circa l'estensione delle sostanze immateriali nel carteggio tra Cartesio e Henry More cfr. Pasnau 2011, pp. 356-358.

richiama alle familiari concezioni della pesantezza e della caduta dei gravi della Scolastica in cui una forza o virtù immateriale agisce sui corpi³¹¹. Secondo Schmaltz, “il punto dell’analogia è di portare l’attenzione di Elisabetta sul fatto che la nozione di unione offre una maniera di concepire l’azione dell’anima sul corpo, malgrado il fatto che l’anima sia realmente distinta dal corpo”³¹². Tuttavia, il contesto in cui si colloca il passo che ci interessa è piuttosto la difficoltà di concepire qualcosa di puramente intellettuale senza immaginare anche insieme qualcosa di corporeo, quando la distinzione metafisica tra le due sostanze non è pienamente sviluppata ed è ancora ostacolata dai pregiudizi della coscienza comune che confusamente prende l’una per l’altra e riferisce al corpo nozioni spirituali. Come esempio di un’idea concepita come una qualità reale, inerente, propria dei corpi macroscopici, Cartesio indica la *gravitas*, creduta una sostanza. Parlandone come di una concezione abbandonata, cui aveva attribuito una “specie di estensione” che non era quella che costituiva la natura impenetrabile delle parti materiali del corpo, Cartesio delinea una nozione di pesantezza ugualmente *diffusa* in tutto il corpo (attribuendole una specie di estensione compatibile con la impenetrabilità delle parti materiali) e che poteva essere concentrata in un punto³¹³: viene citato il caso di un grave sospeso a una

311 Garber 1983b si è soffermato su questa che definisce “a curious analogy” a pp. 19-22 (cfr. anche Garber 1983a, pp. 113-4). La Rozemond dapprima presenta l’analogia della pesantezza come volta a “illuminare come operi l’interazione” mente-corpo, precisando che Cartesio la applica solo per l’azione della mente sul corpo e non viceversa, ma subito dopo aggiunge che il confronto intende illustrare quella nozione scolastica che Henry More aveva chiamato *Holenmerism*: la “puzzling idea” che la mente sia tutta in tutto il corpo, tutta in ogni parte (Rozemond 1999, p. 446; cfr. anche nota 31, p. 446 e p. 447). Schmaltz esamina l’analogia della *gravitas* alla luce di una nozione di potere o forza di natura solo mentale, la qualità della pesantezza come una sorta di agente intenzionale, e vi vede la giustificazione di Cartesio per spiegare come la mente possa muovere il corpo cui è unita (cfr. Schmaltz 1992, pp. 300-302 e 324-325).

312 Schmaltz 2012, p. 144.

313 Leibniz, nella sua corrispondenza con Clarke (Seconda lettera di fine novembre 1715), pare rilevare questa posizione cartesiana, anche se solo per rilanciare la difficoltà della sua spiegazione. Posta la glandola pineale come *sensorium* o organo della sensazione interna, dove risiede l’intelletto, essendo l’anima indivisibile, “sa presence immediate qu’on pourroit s’imaginer dans le corps, ne seroit que dans un point” (Leibniz, *Correspondance*, [4], p. 37). Tuttavia per Leibniz (Terza lettera a Clarke del 26 febbraio 1716) la presenza dell’anima non è concepibile nei termini di Cartesio, che sarebbe preda degli *Idola Tribus* di baconiana memoria: dire che è “diffusa” per il corpo non ha altro significato che renderla estesa e divisibile; dire che essa è “tutta intera in ciascuna parte di qualche corpo” (*scil. l’umano*) significa renderla divisibile di per sé. L’abbinarla a un punto e spanderla per una pluralità di punti, *tout cela ne sont qu’expressions abusives*

corda che la tira con tutto il proprio peso, *come se* tutta la sua pesantezza fosse stata rinchiusa nella parte in cui è attaccato alla fune.

Ma qui, in un sorprendente inciso, Cartesio afferma che senza dubbio (*sane*) non altrimenti (*alia ratione*), intende “ad oggi” (*jam*) la mente essere *coestesa* al corpo e “tutta nel tutto e tutta in ogni parte”: *Nec sane jam mentem alia ratione corpori coextensam, totamque in toto, & totam in qualibet ejus parte esse intelligo* (AT VII, p. 422)³¹⁴. Se dunque ora Cartesio ha un'altra concezione della pesantezza³¹⁵, tuttavia, per illustrare la presenza della mente nel corpo, ritiene ancora valido il ricorso a un modello apparentemente superato. L'analogia con una concezione poi abbandonata di *gravitas* pone pertanto un problema: perché, infatti, mantenerla se si è cambiato prospettiva? Rispetto alla Scolastica, altra è infatti la concezione della pesantezza o *gravitas* dei corpi terrestri nella fisica cartesiana, secondo cui non è una proprietà di essi, ma un effetto del movimento nel *plenum* della quantità di materia celeste in una porzione d'aria su parti della terra lontane dal centro (*Principia* IV, §§21-23)³¹⁶.

(ivi, [12], p. 56). Leibniz aveva sviluppato una teoria geometrico-foronomica del punto mentale, non ancora concepito come monade, nel periodo che va dal 1663 (disegnando un pentagono della interazione mente-corpo) al 1671 (gli opuscoli *De Usu et Necessitate Demonstrationum Immortalitatis Animae* e *De Resurrectione Corporum* inviati al Duca Johann Friedrich); nei suoi argomenti per la natura di punto della mente, condivide ancora la tesi cartesiana della localizzazione dell'anima razionale nella pineale (cfr. per tutti questi aspetti Busche 2004).

314 La traduzione francese di Clerselier rende *jam* con “aujourd’huy” e *mens* con “esprit” (AT IX, p. 240). A riprova di una sopraggiunta consapevolezza di aver desunto in parte (indebitamente) ciò che pertiene ai corpi da ciò che pertiene alla mente, Cartesio indica la sua credenza che la *gravitas* portasse il corpo verso il centro della terra come se avesse avuto in sé qualche conoscenza di questo centro: *tanquam si aliquam ejus cognitionem in se contineret* (AT VII, p. 442); di questo ultimo passo tiene principalmente conto Garber 1983b, p. 20, traendone la seguente conseguenza: “Thus, Descartes can claim [...] our notion of how the real quality of heaviness acts on the body to which it is attached must be derived from the notion we have of how the mind acts on the body”. Recentemente, Schmaltz 2012, pp. 144-147 è tornato sulla questione, focalizzando l'attenzione sull'altro aspetto dell'analogia *mens-gravitas*: che l'azione debba essere concepita in termini intenzionali, secondo il modello di una mente che agisce secondo la sua cognizione di un fine. Così come la gravità conduce ad un effetto prossimo attraverso la concezione del *terminus* dell'azione, analogamente Cartesio concepirebbe l'attività causale dell'anima come forma sostanziale del corpo, basandosi sull'assunzione che se un effetto futuro non è formalmente contenuto in una causa ma tuttavia ne guida l'azione, allora l'effetto deve essere contenuto in quella causa per mezzo della cognizione.

132

315 Per la critica di Cartesio al contemporaneo concetto di pesantezza in Galileo cfr. la lettera a Mersenne del 31 ottobre 1638 (AT II, p. 385), su cui si veda Dutton 1999, pp. 58-61.

316 In particolare per il calcolo di quanta sia la *gravitas* in ciascun corpo, si veda

Machamer & McGuire hanno esaminato in dettaglio quello che hanno chiamato lo *epistemic shift* di Cartesio tra le *Meditazioni* e i *Principia*, sottolineando che a partire dalla lettera a Mersenne del 26 Aprile 1643, Cartesio comincia a concepire il moto in termini di trasferimento (non di forza o azione), di modalità relazionale tra corpi (il posizionamento di un corpo relativamente a quelli che immediatamente lo circondano) e non come una qualità reale che inerisce alla loro natura³¹⁷.

La mia congettura, che cercherò di rendere quanto meno verosimile e plausibile con un confronto tra passi delle *Meditazioni*, dei *Principia* e delle *Passioni*, è che la gravità, malgrado la diversa spiegazione del suo meccanismo causale negli Scolastici e nella fisica cartesiana, sia recuperata da Cartesio come modello per qualcosa di incorporeo che *esercita un effetto* sul corporeo ed ha un raggio di azione, una *sfera di attività*, o, meglio, una *estensione* e trasmissione della sua virtù, e che per la efficacia della propria azione nel corpo stesso non richiede la fuoriuscita di impenetrabili parti materiali estese o un contatto fisico tra corpi ed agisce maggiormente da vicino che da lontano; ed è, in questo senso, paragonabile all'attrazione esercitata dal magnete. In *Principia* IV, § 202 (AT VIII, p. 325), Cartesio non rifiuta solo il vuoto e l'indivisibilità degli atomi di Democrito, ma anche l'attributo della pesantezza (*gravitas*) quale intrinseco a tali piccoli corpi considerati da soli e per se stessi,

Principia IV, §24.

317 Machamer & McGuire 2009, pp. 134-143. Secondo questi autori, il cambiamento verso una prospettiva epistemica avviene sviluppando le implicazioni di tre tesi delle *Meditazioni*: la materia come sostanza essenzialmente estesa, l'assioma che le parti di tempo sono causalmente e mutuamente indipendenti, e la dottrina del re-creazionismo, come in *Principia* I, §21, dove dalla prima persona delle *Meditazioni* si passa ad includere tutti gli umani nell'affermare che passato, presente e futuro sono parti del tempo che non dipendono le une dalle altre e non esistono in modo simultaneo, per cui, dal fatto che noi ora esistiamo non segue necessariamente la nostra conservazione se la causa che ci ha prodotti non continuasse a produrci, conservandoci in essere. La conclusione è che mentre il primo Cartesio riduceva l'attiva partecipazione di Dio alla creazione iniziale e alla conservazione remota, concentrandosi sulle leggi stabilite nella totalità della materia, in un mondo stabilmente durevole, l'ultimo Cartesio massimizza la partecipazione causale di Dio nel mondo e pertanto rimuove dal mondo cause secondarie e genuinamente efficienti, lasciando solo una geometria di relazioni tra specifiche particelle di estensione, che essendo cose esistenti, costituiscono una base nel mondo materiale. Questo implica la visione radicale che la materia è identica all'estensione continua e che ogni qualità percepibile, compreso il moto, ha la sua realtà nella relazione tra corpi ed è basata nei modi dell'estensione, ma non è una *res*, nel senso degli Scolastici: "This means that in Descartes' view, matter cannot be an inherently composite structure of prime matter, substantial forms, and real qualities" (Machamer & McGuire 2009, p. 149).

intendendo invece la *gravitas* come dipendente dal luogo e dal moto degli altri corpi cui quello in questione si riferisce: *quam ego nullam in llo corpore, cum solum spectatur, sed tantum quatenus ab aliorum corporum situ & motu dependet atque ad illa refertur, intelligo*. La natura della *gravitas* è dunque concepita in termini *relazionali*.

Inoltre, esaminando la questione se un corpo pesi più o meno a seconda della sua distanza dal centro della terra, nella lettera a Mersenne del 13 luglio 1638, Cartesio menziona tre opinioni sulla natura fisica della *pesanteur* (dichiarando di averne una concezione molto diversa), tra cui quella secondo cui la “forza o virtù” (*force ou vertu*) che fa scendere i gravi non è affatto in essi, ma nel centro della terra, oppure in tutta la sua massa, la quale li attira verso di sé “come il magnete attira il ferro” o in qualche altra maniera simile, dato che il magnete, “e tutti gli altri agenti naturali che hanno qualche sfera d’attività” (*qui ont quelque sphère d’activité*) agiscono sempre maggiormente da vicino che da lontano (AT II, p. 224).

Cartesio inoltre parla di un trattato sul magnete in una lettera a Huygens del 31 gennaio 1642 (AT III, p. 781), riceve dallo stesso Huygens (lettera di Huygens del 7 gennaio 1643, AT III, p. 802) il *De Magnete* di Atanasio Kircher, su cui prende delle note (AT XI, pp. 635-639), dove usa il verbo *excitare* (AT XI, p. 637), e Gilbert è ricordato come colui che ha scoperto per primo come la Terra sia un magnete sin da *Principia* IV, §166. Anche nei *Principia*, negli articoli dedicati alle proprietà, natura, interazione con altri corpi e potenza del magnete (*Principia* IV, §§133-183), Cartesio usa in modo interscambiabile la coppia *vis-virtus*, parla di “sfera” di virtù o di attività (*Principia* IV, §153), e si occupa principalmente del ferro, che ne mutua la forza e si magnetizza. In *Principia* IV, §171, dapprima Cartesio definisce questo fenomeno in termini di attrazione esercitata dal magnete: *magnes trahit ferrum*, ma poi precisa che *neque enim ulla ibi tractio est*, ma di un “accostamento naturale”, perché non appena il ferro entra nella sfera della virtù del magnete, questa forza gli si comunica, e le particelle scanalate che passano dal magnete al ferro scacciano l’aria tra i due facendoli avvicinare. Il magnete è visto così *attivare un percorso dinamico*: in questo modo il ferro si situa in stretta prossimità con il magnete, acquisisce la virtù di questo (senza che il magnete si depotenzi in questa comunicazione di forza *Principia* IV, §161), a prescindere da ogni contatto fisico, a causa del movimento incanalato delle particelle dell’uno attraverso i pori dell’altro (AT VIII, p. 302).

Come abbiamo già visto nella lettera a Mesland del 9 febbraio 1645,

Cartesio sostiene, ribadendo la posizione delle *Meditazioni*, che il corpo umano rimane nel nostro giudizio lo ‘stesso’, malgrado cambino i modi di cui è costituito (figura, quantità di materia, dimensione), nella misura in cui rimane sostanzialmente unito alla stessa anima; in questo contesto si intende per corpo umano “tutta” la materia che è “informata” insieme dalla stessa anima: *humanam animam etsi totum corpus informet* (*Principia* IV, §189), per cui abbiamo proposto, *more mathematico*, l’analogia con l’equazione generale di una curva algebrica, che non è soddisfatta solo in qualcuno dei punti di essa, ad esclusione di altri. Qui a nostro parere, si passa dal piano della presenza o coestensione a quello del funzionamento, in cui la *mens* è considerata *pro facultate et actione*; proprio per questo si delinea un’analogia sul piano fisico: nell’art. XXXVI delle *Passioni dell’anima*, troviamo l’espressione *force de l’ame* (AT XI, p. 356), così come le forme verbali che ne indicano l’interazione con il corpo umano negli art. XXXIV-XXXVI sono *exerce* e *rayonne*. Così quando le figure di un oggetto si unificano nella ghiandola pineale, questa, *agissant immediatement contre* l’anima (quasi si trattasse di un’azione vincolare), gliene fa vedere l’immagine (AT XI, p. 356).

L’analogia cartesiana nelle *Meditazioni* con la forza di pesantezza o quella magnetica permette di leggere in chiave diversa un celebre passo dell’art. XXX delle *Passioni*, dove si afferma, allo stesso tempo, che da un lato l’anima razionale non ha alcun rapporto con l’estensione del corpo e dall’altro che è unita a *tutto* il corpo: nel soggetto composto, l’unità sostanziale si declina in termini relazionali: si riflette nella relazione reciproca tra mente e corpo che rende il complesso della macchina vivente una unità in qualche modo non più concepibile come qualcosa di scomponibile e dalle proprietà che dipendono da quelle delle sue parti, ma è solo a *tout l’assemblage des organes* che si rapporta *tutta* la *vis* della *mens*, mai parzialmente a singole parti corporee, così come, parallelamente, la forma identitaria della *mens* si rapporta ai cambiamenti materiali del corpo. L’analogia con i modelli fisici della forza di pesantezza e magnetica aiuta a spiegare come la *mens* non abbia la specie di estensione che anche l’art. XXX attribuisce alle proprietà e alla tridimensionalità della materia di cui il corpo è composto, ma ne abbia un’altra specie: quella di una sfera di attività o di esercizio di funzione, in mutuo rapporto con il corpo. Nelle *Passioni*, l’uso del verbo *rayonné* rimanda ad un meccanismo di trasmissione e propagazione della virtù della *mens-gravitas-magnes* in ogni punto del corpo-ferro, ed indica la espansione o contrazione della potenza di estensione della mente immateriale come capacità di *affice-*

re, vale a dire di *influire su* una estensione materiale, di cui condivide il luogo, in quanto la sua azione è diretta verso l'esterno.

Analogamente alla sfera di attività o di forza verso l'esterno del magnete, l'anima esercita le sue funzioni da *una sede principale* da cui irradia la sua virtù in tutto il resto del corpo, con cui però, come nel caso del magnete con il ferro, non entra in contatto. E come il movimento delle *particulae striatae* della massa magnetica si incanala dinamicamente nel ferro in quanto i pori di questo sono atti a riceverle, e la forza del magnete si comunica attraverso tali movimenti e intermediari, così l'irraggiamento dal luogo o sede della glandola pineale avviene "par l'entremise des esprits, des nerfs, & mesme du sang qui, participant aux impressions des esprits, ces peut porter par les arteres en tous les membres" e grazie ai pori del cervello, atti a ricevere i movimenti delle sottilissime particelle di sangue (gli spiriti animali), e a ridirigerle verso i muscoli (art. XXIV, AT XI, p. 354).

L'art. XXX delle *Passioni* coerentemente nega che per l'anima razionale si possa concepire quale estensione essa "occupi" (*quelle estendue elle occupe*), ma non è contraddetto dalla successiva affermazione dell'art. XXXI dove l'essere *jointe à tout le corps* non impedisce all'anima di esercitare "più particolarmente" e "immediatamente" le sue funzioni in una *partie* o *lieu* del cervello, la ghiandola pineale come suo *siege* "principale"³¹⁸, cui è strettamente connessa (secondo il modello del magnete, l'azione è tanto maggiore quanto più si è vicini). Passi delle *Meditazioni, Principia, Passioni* circa la congiunzione intima di *mens* e *cerebrum* sono sempre accompagnati dalla nota della loro diversità e dai verbi *excitare* e *afficere* (AT VII, p. 437; AT VIII, p. 316, AT XI, p. 360), che a mio parere insistono sul *conarium* come sfera immediata e prossima di attività, di azione della *vis* o *virtus* della mente, senza che questo permet-

318 Vincent Aucante ha presentato la posizione di Cartesio sulla localizzazione dell'unione di anima e corpo nel cervello tra il 1628 e il 1649 come apparentemente contraddittoria, perché verrebbero sostenute contemporaneamente "quattro tesi incompatibili" (Aucante 2009, p. 61): 1) L'anima è una sostanza spirituale intera che, unita al corpo intero, non ha nessuna localizzazione (AT VII, pp. 388-389); 2) il cervello è la sede dell'anima (AT VIII, p. 315); 3) la ghiandola pineale è considerata come la sede principale dell'anima, non soltanto nel 1630 ma anche nel 1640 e 1649 (AT XI, pp. 131-132; AT III, p. 123; AT XI, p. 352 e p. 354 ecc.); 4) ci sono anche alcune parti del corpo che hanno una memoria, come le dita del suonatore di liuto (AT X, p. 201, AT III, p. 20, AT III, p. 48). Lo studio di Aucante si concentra su un'analisi della memoria, dei sensi e del dolore per tentare di mostrare la coerenza di queste diverse affermazioni. Si veda in proposito lo studio di Kaitaro 1999.

ta di concludere: “Se mente e corpo fanno una cosa sola, di conseguenza, è perché mente e cervello (mente e *conarium*) sono una cosa sola”³¹⁹. Va osservato, infatti, che il lessico delle *Passioni* utilizza la distinzione dei *Principia* tra “occupare uno spazio” e “essere in un luogo”, dove ciò che si pensa nella seconda espressione non implica *di per sé* il riempimento di uno spazio con grandezza e figura³²⁰. Nei *Principia* infatti Cartesio scrive che quando diciamo che “una cosa è in questo luogo” (*rem esse in hoc loco*) non intendiamo altro (*nihil aliud intelligimus*) che ha ottenuto questo posto tra altre cose (*quam illam obtinere hunc situm inter alias res*); sottolineando che con questa definizione, meramente posizionale, di ‘essere in un luogo’ non pensiamo anche la nozione di un corpo che riempie (il verbo è *implere*) uno spazio o un luogo; dobbiamo quindi *aggiungerla*, per *intelligere* un corpo di tale grandezza e figura da occupare esattamente un certo luogo (AT VIII, p. 48). Detto in breve: non è quindi contraddittorio per la mente inestesa avere una posizione nella materia estesa, dato che la mente può esercitare la propria forza in un luogo senza con ciò occupare uno spazio.

È stato notato che in tutta la storia della filosofia, una soluzione del problema della coesistenza di mente e corpo basata sulla base di un principio comune che governi l’attività coordinata di materia e mente, visti come due domini indipendenti ma complementari, sia tra i tentativi più interessanti di soluzione del dualismo cartesiano e sia stato formalmente articolato dal Kant dei *Pensieri sulla vera estimazione delle forze vive* (1746-1749)³²¹, con precedenti rintracciabili in Wolff, Taurellus, Knutzen e Bülfinger³²². Tuttavia, nei *Pensieri*, il suo primo scritto

319 Becerra 2004, p. 126.

320 Cfr. *ivi*, p. 123: “La mente è nel cervello”: espressione imbarazzante poiché essendo non *extensa*, la *res cogitans* non può essere localizzabile spazialmente”. La soluzione di Becerra è che mente e *conarium* sono così strettamente unite per Descartes da formare un *unum quid* (p. 124).

321 Nell’introduzione di Jeffrey Edwards e Martin Schönfeld alla prima traduzione inglese dei *Pensieri*, si ricorda che Kant iniziò a lavorare a questo scritto a 21 anni intorno al 1744 e ne completò la maggior parte nel 1746, quando la sottopose al censore dell’università di Königsberg che ne approvò la pubblicazione. La stampa, finanziata in parte da Kant, in parte da un parente, fu ritardata per circa tre anni, fino al 1749, conoscendo una dilazione che permise a Kant di inserire nel 1747 nuovo materiale (§§ 107-113 e §§ 151-156). L’opera, scritta in tedesco e non in latino, non sarebbe comunque servita a Kant per ottenere un titolo universitario, anche se non avesse dovuto interrompere la sua carriera di studente nel 1748, anche per problemi finanziari seguiti alla morte del padre (Edwards e Schönfeld 2012, pp. 3-4).

322 Sytnik-Czetwertynski 2013.

pubblicato, Kant, com'è noto, respinge, tra le altre, la dottrina dell'armonia prestabilita, contesta la nozione di *vis viva* e sostiene, con e non contro Cartesio, che è improprio descrivere il movimento come una modalità di causazione, "un modo di generare effetti" (*eine Art Wirkungen*), così come non gli dovrebbe essere attribuita una forza motrice (*vis motrix*), in quanto il moto è "solo il fenomeno esterno dello stato di un corpo che invero non provoca effetti" (*ist nur das äusserliche Phänomenon des Zustandes des Körpers, da er zwar nicht wirkt*)³²³. La forza di un corpo dovrebbe essere chiamata una forza attiva (*vis activa*), come forma di energia potenziale che si esplica al massimo nello stato di quiete, come quando un corpo immobile su un tavolo esercita tutta la sua forza peso su tale superficie. Kant sviluppa un ragionamento che si richiama allo scritto di Leibniz del 1694 *Sulla correzione della filosofia prima e sulla nozione di sostanza*, dove la concezione della dinamica è presentata attraverso l'idea che la forza contenga in sé una *entelechia* ed implichi il *conatus*, vale a dire non sia una semplice possibilità prossima di agire che ha bisogno di uno 'stimolo esterno' per passare in atto, ma sia qualcosa di mezzo tra la forza di agire e la stessa azione, portata per se stessa ad effettuarsi. Di contro, Kant osserva che è perché noi non siamo in grado di discernere chiaramente che cosa faccia un corpo quando agisce in uno stato di quiete che pensiamo sempre al movimento che risulterebbe se ogni ostacolo fosse rimosso (così come avveniva, per Leibniz, negli esempi della forza elastica nell'arco teso o della gravità nella fune che sostiene un peso). In altre parole, nel Capitolo I dei *Pensieri*, Kant sostiene che basterebbe usare il movimento per ottenere una caratterizzazione esterna, visibile, di quello che accade all'interno del corpo e che a noi risulta invisibile, invece di considerare il movimento come ciò che è effettuato solo dalla forza della materia, una volta che gli ostacoli siano rimossi. Kant vede in questo errore di prospettiva, o confusione concettuale, l'origine delle difficoltà, in metafisica, sia di immaginare come la materia (se essa non potesse fare altro che causare il moto) sia capace di produrre rappresentazioni nell'animo umano attraverso l'influsso fisico, sia di intendere come l'animo possa mettere in moto la materia del proprio corpo.

Mi sembra che il superamento della doppia difficoltà avvenga per Kant proprio attraverso una ripresa e rielaborazione della soluzione

analogica cartesiana per la coestensione di mente e corpo³²⁴: nel senso che la forza (la *vis* o *virtus* tanto della *gravitas* o del magnetismo quanto della *mens*) non sia ciò che “effettua” il movimento, ma ciò che, essendo in un luogo, ha una sfera di attività diretta verso l'esterno e capace di agire fuori di sé su altre sostanze. Scrive Kant nel § 6 del Capitolo I dei *Pensieri*:

La domanda se l'anima possa causare dei movimenti, ossia se essa abbia una forza motrice (*eine bewegende Kraft*), si trasforma in quest'altra: se la sua forza essenziale (*ihre wesentliche Kraft*) possa venir determinata ad un effetto verso l'esterno (*zu einer Wirkung nach draussen*), ossia se essa sia capace di agire fuori di sé in altri esseri (*in andere Wesen*) e di produrre in essi dei cambiamenti. A questa domanda si può rispondere decisamente così: l'anima deve poter agire *ad extra*, per il motivo che essa è in un luogo. Giacché se noi analizziamo il concetto di ciò che chiamiamo luogo, si troverà che esso indica i mutui effetti delle sostanze (*dass er die Wirkungen der Substanzen in einander andeutet*)³²⁵.

Ci troviamo già di fronte, prima della *Nova dilucidatio* (1755), della *Teoria del cielo* (1755) e della *Monadologia fisica* (1756)³²⁶, alla concezione ancora embrionale, acritica e dogmatica, del principio di coesistenza anima-corpo come principio della dipendenza reciproca, assunto a condizione necessaria per il cambiamento di stato di sostanze spaziotemporali, a fronte della insufficienza del modello esplicativo *non-relazionale*, solo interno e rappresentativo, dell'armonia prestabilita leibniziana³²⁷. Nella

324 Grillenzoni 1998 colloca in questa prima pubblicazione kantiana “il massimo interesse per la scienza cartesiana”, che scemò dopo il 1750 “in concomitanza con il prevalere dell'influenza newtoniana” (pp. 135-136). Grillenzoni ricorda che Kant possedeva, nella sua biblioteca privata, edizioni della *Geometria* (1649), delle *Meditazioni* e dei *Principia* (1650), e riporta in proposito l'opinione di J. Ferrari (“Kant lecteur de Descartes”, in *Bollettino di Storia della Filosofia dell'Università di Lecce*, 10 (1990-92), 1993, pp. 7-31), secondo cui i *Pensieri sulla vera estimazione delle forze vive* sono la sola volta: “in cui Kant legge Cartesio con attenzione, poiché ci si accorgerà che egli, in seguito, non sembra possedere la conoscenza di prima mano mostrata in questa prima indagine, in cui la conoscenza di Cartesio era effettivamente necessaria per poter difendere con eloquenza il punto di vista cartesiano di fronte a quello leibniziano, che pareva ai più aver riportato una schiacciante vittoria” (citato in Grillenzoni 1998, p. 136).

325 Kant, Ak. I, pp. 20-21. Utilizzo, modificandola, la traduzione di Grillenzoni 1998, p. 102.

326 Su questi scritti si basa invece l'identificazione, in chiave anti-leibniziana, del precursore pre-critico del *Wechselwirkungsprinzip* della *Critica della ragion pura* da parte di Falkenburg 2000, p. 93.

327 Secondo Kuehn 2001, Kant criticerebbe fino a un certo punto il sistema leibniziano, più con l'intento di rifondarlo che di confutarlo: “Kant's pre-established

sua polemica anti-cartesiana (Malebranche incluso) e anti-newtoniana, Leibniz aveva infatti ribadito nella sua Seconda Lettera a Clarke (fine novembre 1715) che la presenza nello spazio (in un luogo, in un punto del cervello) dell'anima, non può bastare a spiegarne la rappresentazione di ciò che accade fuori di essa, nel corpo: "Il faut toute autre chose que la seule presence pour qu'une chose represente ce qui se passe dans l'autre; il faut pour cela quelque communication explicable, quelque maniere d'influence", aggiungendo a margine del foglio: "ou des choses entre elles, ou d'une cause commune"³²⁸. L'armonia prestabilita da Dio è quella 'causa comune' di cui in tale lettera Leibniz rivendica con orgoglio tutta la portata esplicativa, di contro all'alternativa dell'influsso fisico: "les ames n'ayant point d'influence immédiate sur les corps, ni les corps sur les ames, leur correspondance mutuelle ne sauroit être expliquée par la presence"³²⁹.

harmony is different from that of Leibniz in that what is pre-established is not just the internal states of substances, but both the internal state and the external interactions, and that the external interactions of the substances are of primary importance for establishing a world" (pp. 25-26). Questo approccio sottende che l'interazione esterna non mini alla base il sistema dell'armonia prestabilita con la sua teoria delle percezioni. Su questo si veda in particolare la Quarta Lettera di Leibniz in risposta alla terza replica di Clarke (29 maggio 1716): " [30] Les Ames connoissent les choses, parce que Dieu a mis en elles un Principe représentatif de ce qui est hors d'elles [...] [31] Les ames n'opèrent sur les choses, selon moi, parce que des corps s'accomodent à lors désirs en vertu de l'harmonie que Dieu y a préétablie [...] En voulant soutenir cette opinion vulgaire de l'influence de l'ame sur le corps, par l'exemple de Dieu opérant hors de lui, on fait encore que Dieu ressembleroit trop à l'Ame du Monde [...] [36] L'on suppose mal contre moi, que la présence de l'ame est liée avec son influence sur le corps, puisqu'on sait que je rejette cette influence" (Leibniz, *Correspondance*, p. 93 e p. 95).

328 Leibniz, *Correspondance*, [4], p. 37.

329 *Ibidem*, [5]. Nella minuta, Leibniz aveva scritto *perception* al posto di *correspondance*.

Capitolo quinto

Osservazioni conclusive

5.1 CARTESIO E L'INVENZIONE DI QUALE DISEMBODIED MIND?

Se i nostri argomenti risulteranno convincenti, allora avremo mostrato come, per lo stesso Cartesio, quando consideriamo la *mens* umana da sola, di per sé, distaccata dal suo corpo, ne abbiamo unicamente una nozione essenziale, che non per astrazione, ma per l'esclusione (e quindi non senza il concorso) di ciò di cui è possibile dubitare, basta a darci la conoscenza certa della natura del nostro io. Un io che l'intelletto puro mi rappresenta come una sostanza che *in toto* e integralmente si distingue chiaramente dall'estensione, *potendo* sussistere anche senza tutto ciò che appartiene al corpo (cfr. AT IV, p. 120).

Ma di quale *disembodied mind* si tratta? La nostra conclusione è che il riferimento sia a una *mens pro re*, che è unibile intrinsecamente a un corpo, e, per disposizione, è suscettibile e capace di tutti i vari modi, attivi e con componente recettiva, di pensiero; Cartesio differenzia tale significato da quello della *mens presa pro actione*, i cui stati e atti cognitivi o sono individuati da un incarnato ruolo funzionale, o ne richiedono comunque il concorso per arrivare, con l'intelletto puro, a conoscere l'esclusiva natura pensante dell'io. La nozione pura di anima razionale, senza il suo corpo, di una *mens* considerata *pro re*, risulta infatti una rappresentazione *incompleta*, quando la mettiamo in rapporto a quelle fun-

zioni mentali che esperiamo *nella* nostra corporeità; vale a dire quando la consideriamo rispetto a quegli atti di pensiero che la mente suscita sì sempre *a se ipsa*, da se stessa, ma senza che le provengano solo da se stessa. Di atti di questo tipo, come le sensazioni o le passioni, la mente è conscia che non le appartengono *a se sola, quod sit res cogitans*. Come Cartesio scrive in una lettera del 23 novembre 1646, probabilmente indirizzata al marchese di Newcastle, le passioni non dipendono dal pensiero, tuttavia il pensiero non le subisce, ma le accompagna, e questo avviene *à cause que nous avons la faculté de penser*. Se non avessimo tale forza o capacità, azioni come camminare, mangiare, proteggerci istintivamente in una caduta, sarebbero destinate a rimanere semplici risposte fisiologiche, esattamente come negli animali, mentre tramite cultura, istruzione e apprendimento, in molti casi abbiamo quantomeno la possibilità di guadagnarle a un controllo razionale (AT V, p. 573). Alla stregua della fiamma, l'essere in atto o il darsi della mente umana, il suo ruolo funzionale come attività di suscitare da se stessa una varietà di modi di pensare, non va dunque ridotto né alla sua essenza di natura pensante (la *cogitatio* come sua natura vera, indubitabile, identica a sé, invariante, incorruttibile) né all'idea che io ho di me stesso come *res cogitans*: una 'cosa' che può esistere anche escludendo tutte le proprietà dei corpi, con la *cogitatio* come unico attributo che non posso staccare da me stesso nel momento del dubbio più radicale sulla natura del mio essere.

Uno dei risultati del nostro esame è inoltre che neanche l'essenza propriamente detta della *mens*, 'il' pensiero come natura pensante particolare che accoglie tutti i modi di cui è suscettibile il pensiero, è identificabile con la mente dell'angelo. A prescindere dalla questione se esso sia stato creato come una mente disincarnata o abbia un corpo eterico; in ogni caso, come già visto da Eustache de Saint-Paul, un angelo potrà solo eventualmente 'assumere' una figura materiale, ma non sarà mai incarnabile in un corpo terreno (come *permixtione mentis cum corpore*), così come la sua mente non potrà mai fargli sentire in se stesso percezioni sensibili quali dolore, fame, sete, caldo e freddo. Né, aggiungiamo, la sua anima potrà trovare in sé la nozione primitiva di una unione da cui derivare l'azione del corpo sulla mente, come sensazioni e passioni che il pensiero "accompagna". Abbiamo sottolineato che l'unione di anima razionale e corpo organico nella 'carne' di ogni uomo, come "nozione" che troviamo in noi stessi, non contraddice il dualismo metafisico di *res cogitans* e *res extensa*, e abbiamo visto come tale unione costituisca la qualità propriamente umana del soggetto composto concreto: l'identità

e integrità del corpo come intero, e non mera addizione di parti, che è dotato di *mens*, rende l'essere umano realmente e sostanzialmente *una persona*, in quanto vi coincidono mente incarnata e corpo mentalizzato. Inoltre, se la differenza nella concezione del corpo, per la congiunzione con l'anima razionale, è il passaggio da aggregato a intero³³⁰, questo per Cartesio significa anche che giudichiamo l'anima esistere dentro e *per* la vita di tale organismo: la mente congiunta al corpo non si riferisce ad esso come se fosse una realtà estrinseca ed esterna, da dirigere e controllare; all'opposto, il 'suo' corpo costituisce il riferimento di base per le informazioni che essa elabora circa il mondo circostante, insieme a quel senso della soggettività che è presenza integrata delle nostre esperienze³³¹.

Si può dunque essere d'accordo con la tesi generale secondo cui il modo del sentire non diventa operativo in noi stessi che con l'aiuto del momento di passività che proviene alla *mens* dal *corpus meum*, ma da questo non ci pare si possa concludere in modo convincente che senza il suo corpo la *mens* non *potrebbe* subire affezioni e avere percezioni sensibili nel pensiero³³², o che la mente umana, considerata come priva del 'suo' corpo umano, sia necessariamente confinata e ridotta "ai suoi modi attivi" che comprendono l'immaginazione ed escludono il sentire. Abbiamo visto come nella lettera a Henry More del 5 febbraio 1649 Cartesio sottolinei che quando nega il pensiero agli animali, parla appunto *de cogitatione, non de vita, vel sensu*³³³, che sono dipendenti dagli

330 Per Leibniz invece la presenza dell'anima non è concepibile nei termini di Cartesio, che sarebbe preda degli *Idola Tribus* di baconiana memoria: dire che è "diffusa" per il corpo per Leibniz non ha altro significato che renderla estesa e divisibile, dire che essa è "tutta intera in ciascuna parte di qualche corpo" (scil. l'umano), è renderla divisibile di per sé. L'abbinarla a un punto e spanderla per una pluralità di punti, *tout cela ne sont qu'expressions abusives* (Leibniz, *Correspondance*, Terza Lettera a Clarke del 25 febbraio 1716, art. 12, p. 56).

331 Benché Cartesio non parli mai dell'uomo come di una sostanza, molto è stato scritto sul problema se il soggetto umano composto sia una sostanza nell'accezione cartesiana del termine data in *Principia* I, §51: con cui si concepisce solo una cosa che esiste in tal modo da non aver bisogno che di se medesima (o del concorso ordinario dell'unica sostanza increata in senso proprio, che sostiene e conserva le sostanze finite e create con la sua potenza). Per una sinossi, si veda Pasnau 2013, nota 27, p. 601.

332 Cfr. Marion 2013, p. 205.

333 Inoltre Cartesio aggiunge che questa sua opinione (*opinio*) non è più crudele nei confronti degli animali di quanto sia benevola nei confronti degli uomini quella che non ritiene che chi mangia animali commetta un crimine (AT V, pp. 278-279). Sulla originalità della trasferimento dell'*anima sensitiva* degli scolastici a una sensibilità della materia organizzata del corpo si veda Angelini 2007, pp. 112-116; secondo Angelini:

organi corporei. Il senso di cui si fa portatore il *corpus* che abbiamo, in quanto dotato di una sua integrità funzionale nelle proprie azioni vitali (ad es. camminare, mangiare), va quindi distinto dal mio sentire qualcosa di sensibile, come le proprietà dei corpi, che non è certo, ma per cui è comunque necessaria attenzione (*animadvertere* indica proprio il rilevare, lo scorgere, l'accorgersi): *ego sum qui sentio, sive qui res corporeas tanquam per sensus animadverto*, scrive Cartesio nella II Meditazione (AT VII, p. 29). Ma va anche distinto dal sentire nel pensiero, come *facoltà* di sentire, o capacità di ri-sentire, che non può mai essere falsa, e che è interamente un'operazione mentale. La *vis* o *facultas sentiendi* della II Meditazione che ci meravigliamo di reperire in "certi" corpi è qualcosa che pertiene alla nostra mente, è nel nostro pensiero, solo quando ha il significato attivo di operazione dell'intelletto in quanto percezione autocosciente della mente che è consapevole di sentire. Tuttavia, quest'ultima è un'accezione tecnica, propria e precisa, "di ciò che in me si chiama sentire" (*hoc est proprie quod in me sentire appellatur*: AT VII, p. 29) e pur avendo certamente un privilegio epistemico sulle altre, non ci pare segni "il privilegio della cosa pensante come cosa senziente" nella filosofia cartesiana³³⁴. Nelle *Sextae Responsiones*, Cartesio stesso, facendo riferimento alla *Diottrica*, distingue un *primus sentiendi gradus* (AT VII, p. 437) come movimento nel cervello che abbiamo in comune con gli animali, da un secondo grado in cui la mente è affetta da tali movimenti, risultandone la percezione di qualità secondarie (es. il colore), e da un terzo grado in cui giudico sulla realtà della sensazione, ma che in effetti dipende dal solo intelletto (AT VII, pp. 437-438)³³⁵.

In breve, non ci pare di dover concludere, con Jean-Luc Marion, sulla base dell'indubitabilità del sentire nel pensiero come ri-sentire, che:

"punto cruciale della dottrina cartesiana non sarebbe tanto la riduzione degli animali al solo principio materiale quanto la tesi che dal modo in cui è strutturata la materia e dal suo grado di complessità possano dipendere differenze qualitative" (p. 114).

334 Marion 2013, p. 100.

335 Come ricorda la Scribano, nel suo commento all'*Homme*, La Forge cura di far presente ad un lettore avvertito dalle *Meditazioni* che la parola 'senso' si può prendere in tre modi diversi e che la prima accezione, quella puramente fisiologica, si riferisce alla sola impressione che i corpi che lo circondano fanno sul nostro (cfr. Scribano 2015, pp. 80-81). Secondo la Scribano, il testo cartesiano delle Seste Obiezioni, distinguendo fra tre livelli di percezione sensibile, andrebbe nella direzione "di tener conto degli sviluppi della fondazione della scienza", sarebbe leggibile nel quadro dell'elaborazione di una strategia "per ridurre la forbice tra la fisiologia e la fondazione metafisica della scienza, e, eventualmente, per tenere insieme i pezzi della stessa fondazione della scienza" (ivi, p. 42).

“non seulement tout sentir implique un *ego* [*cogito*] *sum*, mais toute performance de l'*ego* [*cogito*] *sum* implique un sentir originel, donc le *meum corpus* comme figure ultime de l'*ego*”³³⁶. Va infatti tenuto presente che se gli animali sono dotati unicamente di senso e dei suoi correlati comportamentali istintuali per la loro sopravvivenza pur senza avere una *mens*, per Cartesio ciò può darsi anche in una situazione in cui *habeam corpus, quod mihi valde arcte conjunctum est* (AT VII, p. 78), come nel caso in cui noi umani agiamo *tellement sans user de notre raison* (AT V, p. 573), a volte in modo così irresistibile e inevitabile, che anche volendo non ci potremmo impedire un riflesso istintivo³³⁷. Il sentire di Cartesio, per Marion, “reconduit l'*ego* à lui-même, en un *se sentir soi-même* plus originaire que tout sentir d'objet”, ma se invece teniamo ferma la plurivocità e lo spettro di gradazioni del sentire che ci offre la filosofia cartesiana, da ciò che ci accomuna alle bestie a ciò che dipende solo dall'intelletto, saremo maggiormente in grado di rendere conto di due aspetti complementari: in Cartesio la facoltà di sentire come modo della *cogitatio* può rimanere impotente anche quando la *mens* è unita al suo corpo; il terzo grado della sensazione, dove a partire dal secondo, in cui percepisco l'estensione del colore di un oggetto, i suoi limiti e la sua relazione con le parti del mio cervello, determino grandezza, figura e distanza di tale oggetto, è un percepire che dipende dal solo intelletto. Per il primo aspetto, ci pare di poter dire che l'unione con la propria carne è una condizione necessaria ma *non sufficiente* perché la *mens* si rivolga al suo corpo o lo prenda in carico; il *sensus* di cui si fa portatore il *corpus* che abbiamo, in quanto dipende dai miei organi vitali e dalla mia struttura fisica, va quindi mantenuto, in quanto gioca un suo ruolo originario e in alcuni casi irriducibile al mentale anche nel *corpus meum* (come nel caso in cui porto le mani in avanti quando cado). Per il secondo aspetto, ci sembra che la mente umana, sempre come facoltà di ricevere consapevolmente ed accompagnare le sensazioni che non le appartengono *qua res cogitans*, ma le provengono dai movimenti del suo e degli altri corpi, non solo abbia, in principio almeno, il potere di elaborarle razionalmente, ma non abbia bisogno di somatizzare per poter avere percezioni esterne di figure e movimenti. Rientrano nelle percezioni non solo il solletico, il dolore, la fame, la sete, il colore, il freddo,

336 Marion 2013, p. 133; cfr. p. 205: “La *mens* ne reste la forme substantielle de son corps que parce que sans lui elle ne pourrait penser selon tous les modes d'une *res cogitans*”.

337 Cfr. *supra*, nota 202.

il caldo e simili, che sentiamo “in noi stessi”, e per questo sono detti ‘sentimenti’, ma anche grandezza, distanza e figura dei corpi, che, come dimostrato nella *Diottrica*, *per solam ratiocinationem unas ex aliis percipi posse* (AT VII, p. 438).

Abbiamo visto che abbiamo una nozione di *mens* distaccata dal corpo come priva di senso, ma comunque incarnabile, vale a dire dotata di tale disposizione anche quando considerata di per sé – e alla fine dei tempi dotata perfino della capacità di riunirsi al *proprio* “corpo glorioso” – nella misura in cui intendiamo l’anima umana come una natura pensante che è capace di pensare *tutto* ciò che è possibile che pensi. In quanto, appunto, creata direttamente da Dio come anima umana dotata di nozioni primitive per illuminazione divina, tra cui quella dell’unione con il corpo, a differenza della mente angelica. Anzi, per Cartesio, caratteristica della natura intellettuale creata, che a differenza di quella infinita di Dio, accomuna sotto uno stesso riguardo di limitatezza “uomo e Angelo”, è proprio la facoltà ricettiva (passiva) della percezione, in generale rispetto ai modi dell’estensione, in particolare, per la mente umana, anche rispetto ai modi della *sua propria* estensione. Tanto che per percepire basta anche solo un’unione estrinseca ed accidentale con un corpo materiale, vale a dire non serve avere il *corpus meum*, ma è sufficiente la presenza della corporeità e un posizionamento in essa della *mens*: un angelo che assumesse un corpo, potrebbe comunque percepire, con il suo solo intelletto puro, i movimenti dei corpi esterni, anche se *non nella* sua corporeità. Marion stesso ammette che l’angelo collocato in un corpo, come il nocchiero sulla nave, vede bene i movimenti nell’estensione dei corpi, nelle cose materiali, e che può anche essere che ne possa ricostruire gli effetti fisiologici, identificando quali movimenti causino dolore e piacere³³⁸. La sua lettura di una mente che senza il suo proprio corpo sarebbe una mente ristretta ai modi attivi, senza quello passivo del sentire, e che *demande cette union au corps pour s’accomplir comme pensée*³³⁹, secondo tutti i propri modi, si sostiene quindi solo se si ritiene che il percepire che Cartesio attribuisce all’angelo posto in un corpo non sia esso stesso recettivo o passivo; se si fa coincidere il “pensare passivamente” con il “sentire in se stessi” di cui l’angelo in tale situazione è privo; se si intende la frase cartesiana *Sentire? Nempe etiam hoc non sit sine corpore* (AT VII, p. 27) non come riferita in generale alla

338 Marion 2013, p. 129.

339 Ivi, p. 150.

necessaria presenza di organi corporei di senso e all'essere 'in un corpo', ma solo e unicamente al *corpus meum*³⁴⁰; se non si distingue tra l'essere in atto della *mens* come *cogitatio* presa *pro actione* e l'essenza della *mens* come *cogitatio* presa *pro re*. Se basta 'un corpo' perché la *mens* abbia la capacità di essere recettiva, di 'subire' ed essere passiva, o di avere percezioni sensibili di cose esterne, ci pare che la 'mia' carne sia invece la condizione perché l'io possa coscientemente provare (dubitabili) sensazioni esterne *in se stesso*, nel passaggio dal *sensus* a quel *sentiment* che è proprio solo dell'uomo³⁴¹; e perché l'io sia in grado, almeno in principio e nella maggioranza dei casi, di elaborarne una risposta riflessiva sul piano comportamentale.

Alla luce di queste considerazioni, abbiamo cercato di assolvere al compito ben indicato dallo stesso Marion: "Reste à expliquer comment l'âme peut ainsi unifier une partie de l'étendue pour en faire 'le corps d'un homme'"³⁴², non ricorrendo però alle suggestioni kantiane dell'io penso come unità sintetica originaria dell'appercezione³⁴³, che secondo Marion giocherebbero un ruolo *ante litteram* in Cartesio:

L'unità del corpo di un uomo, unità che ne assicura l'unione con l'anima, proviene dallo stimolo esercitato sulla *cogitatio*, stimolo che dispiega il principio di unità che definisce la *cogitatio* stessa, vale a dire l'unità originariamente sintetica dell'appercezione; in effetti l'io non pensa se non unificando ciò che pensa, sia per intuito che per deduzione, dato che non pensa nulla senza subire un'affezione da parte del suo stesso pensiero, dunque identificandosi ad esso e in esso sotto la figura originaria del *videre videor*. L'io non si pensa se non unificandosi e dunque unifica tutto ciò che pensa, e, più di ogni altra cosa, ciò che a lui si unisce quando pensa, vale a dire il corpo di un uomo³⁴⁴.

Per quanto risulta dal nostro studio, Cartesio non sostiene che la *cogitatio* o natura pensante costituisce l'essenza della natura pensante, né riduce ai termini di una simile unificazione il problema dell'acquisizione da parte di un corpo vivente corruttibile *partes extra partes* di una sorta di indivisibilità e identità personale quando unito a un'anima raziona-

340 *Ibid.*

341 Cfr. *supra* nota 136.

342 Marion 2013, p. 149.

343 Cfr. *supra* note 93 e 220.

344 Marion 2013, p. 149; tr. mia.

le; secondo Marion, infatti, l'unione alla *mens*: "offrirait le seul principe d'unité de ce corps, qui ne devient mien (*meum corpus*) que parce que je l'ai (*habeam corpus*) [...] à la différence de tous les autres (*alia corpora, reliqua, circumjacentia*), dépourvus d'unité parce que sans union"³⁴⁵. Abbiamo invece distinto tra l'integrità funzionale e il principio di unità di una materia organizzata, che un orologio condivide con un corpo animale, e l'identità personale che acquisisce il corpo umano unito alla sua mente. Per illustrare quell'*unum quid* che è l'essere uomo, dove il *sôma* è *demas*, il *Körper* è *Leib*, abbiamo invece proposto due modelli esplicativi, uno *pro re*, rispetto all'unione mente-corpo sotto il profilo dell'essenza della *mens*, o dell'invariante del *cogito* come natura pensante particolare che *recepit* "tutti" i modi in cui la mente è in atto; l'altro, sotto il profilo della capacità o potenza e forza di applicazione della *mens* al corpo, che si esercita senza contatto. Con il primo modello *pro re* ho suggerito di considerare il ruolo dell'invariabilità dell'essenza della *mens* umana nella sua unione con il corpo per l'identità personale di esso, in analogia all'invariabilità di un'equazione quale matrice della inter- e intra-variabilità delle figure. Sul piano cartesiano, le equazioni distinguono una figura da un'altra, ad es. un'ellissi da una retta, ma l'equazione $ax+by+c=0$ non solo è la *ratio* di tutte le possibili rette, ma anche delle differenze interne alla stessa retta, a tutti i suoi possibili mutamenti sul piano. A seconda dei numeri che sostituiamo ai parametri, cambia infatti il tipo di retta: se passa per l'origine, come è inclinata rispetto alle assi etc.

Il secondo modello *pro facultate e pro actione* è stato proposto partendo dalla riconsiderazione di alcune righe delle *Meditazioni* sul rapporto tra *mens* e forza di pesantezza, che non solo mostrano a interlocutori del tipo di Elisabetta come a livello ordinario si posseggano solo nozioni confuse tra loro di qualità ideali e realtà materiali³⁴⁶, ma sono orientate verso la questione, più fondamentale, di fornire un modello analogico e relazionale per indicare, senza pregiudizio per il dualismo metafisico, una presenza e azione intrinseca *diretta verso l'esterno* della sostanza immateriale nel e su quella materiale *senza contatto tra superfici estese*, come sfera di attività. Il tutto in sostituzione del modello aristotelico-tomista

345 Ivi, p. 63.

346 Diversi autori hanno infatti considerato il ricorso all'analogia un tentativo fallito di spiegazione, commentando che la inintelligibilità della interazione mente-corpo non era in alcun modo diminuita dal confronto con l'ancora più misteriosa azione della qualità della pesantezza: cfr. Schmaltz 1992, nota 33, p. 299.

dell'anima che, come forma 'sostanziale,' è atto che 'vivifica' una materia prima, senza per questo dover ricadere in quello platonizzante della presenza estrinseca o assistita *sicut nauta navi*.

5.2 MITOLOGIE CONTEMPORANEE

Ci sembra dunque di aver mostrato come la posizione di Cartesio sia ben lungi dal risolversi in quell'immagine, stereotipata e tradizionale, che ancora oggi, per chi gli attribuisce l'invenzione della mente disincarnata, lo vede comprendere la natura umana solo in termini di una natura della mente *qua res cogitans*, stabilendo una gerarchia tra le sostanze, dove quella pensante ha una implicita superiorità su quella corporea³⁴⁷. I testi cartesiani ci raccontano invece una storia più complessa, la vera natura della *mens* della persona umana non è individuata dai pensieri puri dell'intelletto, né, per rappresentare quella interazione tra *psyche* e *Leib*, *mens* e *corpus meum*, che caratterizza propriamente l'uomo, risulta adeguato il modello del movimento autonomo del corpo animale, dotato di senso e di istinto, ma agente per la sola disposizione degli organi, con risposte limitate, unicamente fisiologiche (il calore nel cuore che funziona come una grande molla ed è principio di tutti i movimenti della macchina)³⁴⁸ e privo di pensiero razionale. Cartesio sottolinea che una unione *per situm aut dispositionem* "basterebbe al massimo a muovere le membra di un corpo", mentre c'è bisogno di una unione reale e sostanziale per comporre un "uomo vero" e non un *automaton* naturale o un angelo in una macchina corporea.

Inoltre, abbiamo mostrato come questo richiamarsi alla specifica causalità dell'influsso fisico tra mente e corpo, all'*unicum* umano delle sensazioni e delle passioni rispetto all'angelo o al nocchiero, significhi

347 Cfr. Kharitonova 2013, p. 7: "According to Cartesian model, various phenomena and processes in human being proceed solely and independently and can be clearly referred to one or the other substances [...] There occurs an important shift in grasping human nature which is nothing else but the nature of mind as a man is considered first of all as 'thinking thing' [...] That testifies to evidently stated substance hierarchy where thinking substance has implicit superiority over corporeal one. Although human being presents a certain unity of mind and body, only the feature distinguishing him from other creatures is essential".

348 Sulla "priorità funzionale" del calore prodotto dal cuore nelle dinamiche vitali, e sulla sua origine chimica, analoga a un processo di fermentazione, cfr. Liccioli 2011, pp. 88-94.

concentrarsi sulle conseguenze di qualcosa di più fondante ed originario: l'unione dell'anima razionale con un corpo vivente corrottile *partes extra partes* dà per Cartesio un *unum quid* (AT IX, pp. 11-12; AT VII, p. 81), ed è a questa umana indivisibilità organica che si relaziona e applica la forza o la virtù dell'essere in atto della mente. La sua sfera di azione come potenza di estensione (contrazione e diffusione) nell'intero corpo forma quel terreno comune che permette l'interazione, la quale non si potrebbe mai attuare tra una *mens* e parti singole di un corpo organizzato che fossero esterne ed estranee le une alle altre. In altre parole, credo che si possa sostenere che *pace* Damasio, in Cartesio l'attività mentale dell'uomo richieda sia il cervello sia il resto del corpo, che insieme costituiscono un tutto *non dissociabile*, con i processi mentali che non derivano dal *solo* cervello 'come se' fossero indipendenti dal resto dell'organismo (il modello del *brain in a nourishing solution steered by a computer* non è un modello cartesiano), ma derivano dalla sua totalità strutturale e funzionale. Come abbiamo visto in 4.1, una mente in quanto considerata di per sé sarebbe priva del senso, quindi non sarebbe l'anima razionale di un soggetto dotato di una sua singolare identità, diversa da quella di tutti i suoi altri simili, per le sensazioni internamente sperimentate, per i suoi appetiti, per le sue emozioni e le passioni e per la sua immaginazione. La *embodied mind* o l'*ensouled body* di Cartesio ci parlano piuttosto di un *unum quid* che non è mai, nelle sue componenti, né angelo né bestia, ed è un soggetto cosciente che per l'integrazione, garantita dalla veracità di Dio, del suo intelletto puro con facoltà cognitive inferiori, dipendenti dalla interazione con la corporeità, come immaginazione, senso e memoria, è capace di condividere e accordarsi con gli altri su conoscenze scientifiche sperimentali.

Per di più ciò che, sia metafisicamente, sul piano ontologico della forma dell'essere, sia epistemologicamente, sul piano del sapere vero, è il *prius*, non lo è sul piano dell'esistente: come abbiamo visto, nelle *Meditazioni* Cartesio non si affida all'intuizione per illuminazione nella luce di Dio per conoscere la nozione originaria e la verità sostanziale del *cogito ergo sum*, ma sceglie la via di un lungo itinerario della riflessione e della sperimentazione in se stessi della sostanza come soggetto concreto, secondo un percorso mentale che pone in nesso reciproco volizione, intelletto puro, immaginazione e sensibilità, tenendo uniti gli aspetti dell'atto intelligente e della *res* sostanziale. Dato che il mio intelletto, in dialogo con se stesso, arriva per lume naturale a percepire tale idea in modo chiaro e distinto, Dio *può* far esistere autonomamente, come

spirito disincarnato, l'attributo principale che esprime la qualità della mia sostanza, secondo le note, e discusse,³⁴⁹ basi epistemiche per la distinzione ontologica reale tra cosa pensante e cosa estesa di *Principia* I, §60. Com'è noto, per Cartesio infatti Dio non può privarsi della potenza di separare e conservare ciò che noi concepiamo in modo chiaro e distinto, per quanto ne abbia creato l'unione³⁵⁰.

È stato invece scritto che Cartesio ha contribuito in “modo decisivo” all'affermazione della concezione della *conoscenza disincarnata*: “come un processo che si svolge interamente nella mente [...] come un processo che si basa solo sulle idee e rappresentazioni della mente, e che anzi ha per oggetto tali idee o rappresentazioni”³⁵¹. Ma il significato di questa conclusione, che richiama le tradizionali accuse a Cartesio della scuola anglo-americana di una teoria della mente come ‘teatro privato’ e di una filosofia tutta ‘dall'interno’³⁵², cambia se teniamo presente che falsità, inganno e incertezza si trovano in tutti i giudizi che dipendono dal senso o dall'immaginazione ma in quanto facoltà isolate e a sé stanti, e *non* in coordinazione con memoria e intelletto, nell'unità del pensiero ricordata alla fine della VI Meditazione, sullo sfondo della veridicità di Dio; così come, se è vero che la conoscenza per Cartesio si basa su idee e rappresentazioni della mente, questo non significa che il pensiero umano sia separato dal mondo o che trascuri il ruolo essenziale che il corpo svolge nel pensiero e nella conoscenza. Anche se per tutti e ciascuno di noi *qua* esseri umani i processi mentali e conoscitivi si svolgono *nell'anima*, questo significa solo che noi non possiamo avere alcuna conoscenza delle cose senza la sua mediazione; in altre parole,

349 Questo argomento è stato chiamato “separability argument” da Bennett 2001, p. 71, così ripreso da Rodriguez-Pereyra 2008, pp. 71-72 ed “epistemological argument” da Wilson M. 1978, p. 186.

350 Per un'aggiornata discussione sulla “distinzione reale” tra mente e corpo nella VI Meditazione, si veda Flage 2014.

351 Cellucci 2005, p. 385. Vedi anche p. 389.

352 Il Capitolo 5 di Cottingham 2008 è tutto dedicato all'esame critico di questa diffusa attribuzione a Descartes di una dottrina della “privacy of the mental” che ha il suo punto di forza nelle *Meditazioni*, dove, scrive Cottingham, la prospettiva è quella del pensatore solitario tagliato fuori da ogni contatto con il mondo esterno e immerso nelle sue proprie riflessioni; tuttavia: “The common complaint that Descartes ‘psychologizes’ ideas fails to take account of Descartes’s own definition of an idea: an idea is not a thought, but the *form* of a given thought (AT VII, p. 160). What this implies is that an idea is not a subjective item in an individual’s mind, but rather that it belongs in the intersubjective domain, in so far as two people’s thoughts may have the same representational content” (Cottingham 2008, pp. 19-20).

non conosciamo gli oggetti esterni fuori di noi: “se non attraverso (*par*) le idee che ne concepiamo”³⁵³, e che esprimiamo linguisticamente.

Non a caso lo scacco nel concepire con i sensi o l’immaginazione la identità di una cosa corporea esterna a me quando non rimane la stessa, ma muta di forma e di figura, come nel caso della cera che si scioglie della II Meditazione, risolto poi nella percezione intellettuale della natura della cosa (*solius mentis inspectio*), non vale tanto come l’affermazione di un modello di conoscenza disincarnata, quanto come *modello analogico che testimonia di una continua corrispondenza tra forme dei corpi e contenuti del pensiero pensante*. Infatti, come abbiamo visto, il corpo umano, con cui Cartesio intende tutta la materia che è unita con l’anima di un uomo, malgrado crescita, maturità, invecchiamento, nutrizione, comportino un incessante ricambio di parti materiali e mutamenti di quantità e figura, pure è ritenuto il corpo dello “stesso uomo”, identico in numero, purché il corpo sia informato dalla stessa anima razionale, che dunque è il suo principio interno ed intelligente di unità e individuazione: la sua ‘equazione’³⁵⁴. In altre parole, il dualismo metafisico non è inconsistente con l’identità *personale* del soggetto, grazie alla invariabilità e incorruttibilità della parte pura della mente come sostrato intelligente della molteplicità dei suoi atti di pensiero e alla mutabilità senza identità e permanenza delle figure degli *aloga zoa*³⁵⁵.

Nel caso dell’anima, il rapporto è tra la sostanza pensante e i suoi modi o atti: tra esse Cartesio non pone altra differenza di quella tra la cera e le diverse figure che può ricevere, istituendo una vera e propria

353 Lettera a Gibieuf del 19 gennaio 1642: AT III, p. 476.

354 Lettera a Mesland del 9 febbraio 1645: AT IV, pp. 166-167. Sulla individuazione in Cartesio cfr. Normore 2008.

355 Diversa la interpretazione di Machamer & McGuire 2009, secondo cui nell’ultima fase del suo pensiero, dalle *Meditazioni* alle *Passioni*, Cartesio non riuscirebbe a tenere sufficientemente disgiunte due distinzioni in parte sovrapponibili, ma separate, quelle tra mente-corpo e persona-corpo. Per questi autori, la distinzione *person-body* è spesso impiegata quando Cartesio, a seguito del carteggio con Elisabetta, “changes from talking about *mind* to talking about *soul*” (p. 233). Mentre il concetto di ‘mente’ significherebbe una cosa pensante e i suoi modi, vale a dire, pensieri o idee, sebbene qualche volta la mente includa le abilità attive della volontà e del giudizio, per contrasto, l’anima (*soul*) sarebbe un concetto molto più ampio, usato nella discussione della natura di una persona, dell’identità personale, nell’agire e anche in certi contesti epistemologici. Questo cambiamento di prospettiva avrebbe forzato Cartesio a pensare all’unione anima-corpo in una maniera più epistemica che ontologica: “he begins to downplay any need for maintaining a strict and direct ontological distinction between mind and body”.

corrispondenza tra modi della passività e dell'attività nella corporeità e nel pensiero: la cera riceve le sue figure in parte dagli altri corpi che esercitano su di lei una pressione (come per l'anima nel caso delle specie degli oggetti esterni attraverso i sensi che impressionano il *conarium* e lasciano tracce cerebrali nella memoria), in parte dalle figure e dalle altre qualità che sono già in essa (la cera più o meno pesante o molle, l'anima in quanto reca in se stessa le idee di Dio, della propria natura, le verità evidenti, o in quanto è legata ad un cervello troppo umido e molle, come nei bambini), in parte anche dal suo movimento, quando si muove per inerzia dopo essere stata agitata (come per l'anima gli atti del volere, le passioni)³⁵⁶. Come ha osservato Pierre Guenancia, quando a partire dall'esempio della cera Cartesio ci dice che il corpo in se stesso non è propriamente conosciuto dai sensi o dall'immaginazione, ma dal solo intelletto, non solo quel corpo conosciuto in verità non è un corpo 'doppio', vale a dire, non è un corpo intellegibile da aggiungere allo stesso corpo in quanto sensibile, ma soprattutto quell'intelletto non è una macchina calcolatrice o computazionale di pensiero, ma una facoltà di concepire una cosa senza un'altra, per esempio di distinguere una sostanza dagli accidenti o qualità sensibili che la manifestano³⁵⁷: Cartesio non considera mai il sensibile (ciò che sentiamo in noi e fuori di noi), né a livello fisico né a quello metafisico, come il fenomeno o l'apparenza di una realtà non sensibile di cui sarebbe il rivestimento illusorio, alla stregua di un puro artificio³⁵⁸.

Com'è noto dall'attuale dibattito sul rapporto anima-corpo in Cartesio, la domanda fondamentale con cui Cottingham si confronta e di cui ritiene che tutti gli studiosi debbano tener conto: "How can I, qua 'res cogitans' be a complete incorporeal substance, yet at the same time qua human being be really and substantially embodied?" – intendendo che la "complete incorporeal substance" potrebbe continuare ad esistere senza il corpo – ha ricevuto, da chi vede in Cartesio un dualista metafisico sostenitore di una mente incarnata, una risposta 'trialista', imperniata sull'esclusione delle esperienze sensoriali dagli attributi essenziali delle cose pensanti ed estese, e della loro irriducibilità alle proprietà di cose pensanti o estese³⁵⁹. Tuttavia, come è stato già osser-

356 Lettera a Mesland del 9 febbraio 1645: AT IV, p. 164.

357 Così Guenancia 1998, p. 103.

358 Ivi, p. 24.

359 Cottingham 2008, p. 33.

vato, l'originalità profonda del cartesianesimo consiste nell'idea dell'anima umana come distinta dal corpo cui è unita, rompendo con tutto ciò che suggerisce una rappresentazione 'naturalista' dello spirito³⁶⁰, e rompendo al tempo stesso con una origine sensualista della conoscenza empirica: la percezione sensoriale e l'immaginazione sono sempre modi della sostanza intelligente che stanno nella mente e non nel corpo, i cui organi hanno altri attributi e modi. La percezione sensibile e l'immaginazione sono infatti ricondotte da Cartesio sotto il genere comune delle 'percezioni' dell'intelletto; una intelligenza che percepisce, che è presente in tutti gli atti della mente, non si traduce nell'esplicita e distinta coscienza di se stessi espressa nel giudizio 'io penso' che deve poter accompagnare tutte le rappresentazioni della coscienza empirica come unità analitica della percezione consapevole, bensì in una sostanza pensante che le attraversa e ne dà l'intelligenza attraverso l'esperienza³⁶¹: così l'interrogativo che per Cottingham esprime la sfida della filosofia cartesiana, andrebbe riscritto nei termini della soluzione prospettata nei testi che abbiamo esaminato delle *Meditazioni* e dei carteggi, che puntano ad una formulazione inversa della questione, a sostegno dell'idea di un 'malinteso prospettico' che ha afflitto molti lettori di Cartesio, a partire da Elisabetta.

Come ha osservato Almog esaminando l'uso cartesiano dei termini 'sostanza' e 'cosa completa' nei termini della distinzione tra essenza *reale* (atta ad esistere realmente, possibilità di esistere) ed esistenza attuale, Descartes intende per 'cosa completa' ciò che percepiamo intellettualmente come sostanza in quanto soggetto di predicazione, cui ineriscono attributi, che non esiste 'in' o 'attraverso' un altro soggetto, ma è un'idea *reale* in noi, che non rimanda ad altre idee né dipende da altre idee per essere formata, e che sussiste anche se non ha una esistenza attuale³⁶². Nei termini di Almog, il malinteso di cui parla Gouhier avrebbe origine nella diversa priorità data a concecibilità ed esistenza da parte di Arnauld e Descartes: il primo premette la reale possibilità di una esistenza disincarnata alla distinzione reale tra mente e corpo: la concecibilità non può essere prioritaria rispetto all'esistenza della cosa, il secondo ne richiede la separazione in un modello teorico, logicamen-

360 Cfr. Guenancia 1998, p. 113.

361 Cfr. Kant, Ak. III, B131.

362 Cfr. Almog 2002, pp. 68-69.

te consistente³⁶³, in quanto la chiarezza e non contraddittorietà della mutua esclusione delle due sostanze in noi testimonia della potenza di Dio di separarle.

Osserviamo che un precedente si trova nella distinzione di Suárez tra *Ens* come participio (significante l'atto di essere in quanto esercitato) e come nome (significante solo l'essere in quanto ha una natura la quale può essere principio di atti)³⁶⁴. Inoltre, nel *Colloquio con Burman*, Cartesio afferma la legittimità di separare essenza ed esistenza nel pensiero, in quanto possiamo concepire qualcosa senza la sua esistenza in atto (*sine actuali existentia*), “come una rosa in inverno” (*ut rosa in hieme*: AT V, p. 164). Si può rintracciare la stessa espressione, diffusa al tempo, ma significativa perché inserita in un contesto analogo, nella Parte IV, “Metafisica”, del trattato di filosofia di Eustache de Saint-Paul, in risposta alla questione *Utrum essentia rerum sint aeterna*. Di contro ai teologi che ritengono che l'essenza delle cose create, la loro *quidditas*, sia eterna e indistruttibile, per cui il nascere, corrompersi e perire delle cose non riguarderebbe la loro essenza, ma la sola esistenza, Eustache de Saint-Paul si esprime a favore della tesi opposta, che niente può essere o avere alcun modo di essere a meno che non sia prodotto o posto esternamente rispetto alle proprie cause (*nihil posse esse seu habere esse quocunque modo, nisi productum seu extra suas causas positum*). Per intendere ciò (*Quod ut intelligas*), Eustache fa notare che l'essere delle cose create può essere concepito (*concipi posse*), nel pensiero, in tre modi: oggettivo (*cognitu in intellectu*: come l'esistenza ideale dell'artefatto nella mente dell'artigiano prima dell'opera, o di tutte le cose nella mente di Dio prima della creazione); virtuale (*esse in suis causis, quae dicuntur virtute suos effectus continere*: l'essere nelle proprie cause che contengono potenzialmente l'effetto, *come una rosa è in inverno*, preesistendo nel potere germinativo di un rosai), e soggettivo o reale: (*extra intellectu*: l'essere che è esistenza in atto, vera e propria)³⁶⁵.

Il quesito cui risponde la filosofia cartesiana non è dunque, a nostro parere, quello che individua Cottingham: “come posso essere, in quanto ‘res cogitans’ una sostanza completa incorporea, e tuttavia essere allo stesso tempo, in quanto essere umano, realmente e sostanzialmente incarnato”, ma piuttosto: come posso io, che sono unito intrinsecamente

363 Ivi, p. 42.

364 Suárez, *Disp. Met.* II.4.3.

365 Eustachius a Sancto Paulo, SP, vol. 2, p. 35.

al mio corpo, conoscere la vera natura di me stesso come una *res cogitans* distinta per essenza o attributo principale da una *res extensa*? O più precisamente: come arrivo io, che sento di essere tutt'uno con il mio corpo, a conoscere in modo assolutamente certo e incondizionato, sulla base delle mie sole facoltà mentali, la natura essenziale di me stesso come 'res cogitans' realmente distinta dalla 'res extensa' del corpo in generale, quando io, come tutti gli altri esseri umani, sono stato creato come una mente unita intrinsecamente e in mutua interazione con il suo proprio corpo materiale, che per questo cessa di essere considerato del tutto modificabile e corruttibile?

Per rispondere a questo diverso interrogativo, abbiamo mostrato come attraverso il pensiero posso conoscere in modo assolutamente certo la natura del mio *embodied Ego* – quel “medesimo” che dubita, intelligente, desidera, sente, immagina, vuole – in quanto sostanza-soggetto che non risulta dagli atti di pensiero che la mente suscita *a se ipsa*, ma accoglie unitariamente, nella natura pensante, tutti gli atti del pensare di cui la *mens* è capace, anche quelli che *non* definiscono l'essenza della *mens* perché sono modi speciali che non dipendono dal solo pensiero, ma dall'interazione con il proprio corpo. Ciò che esiste non è una terza entità rispetto alla *res extensa* e alla *res cogitans*, ma la loro unità in atto, *l'ego sum, ego existo* (AT VII, p. 25) empirico ed esistenziale di un concreto essere umano, la cui natura unitaria è composta come una totalità organica indivisibile, dotata di identità numerica, che interagisce in modo indissociabile con una mente incarnata; i due piani non si relazionano in modo simil-trascendentale, quasi si situassero uno a livello noumenico e l'altro sul piano fenomenico. Infatti, come abbiamo visto in 3.2, *l'ego cogito* che il soggetto cartesiano intuisce intellettualmente come propria natura o essenza non è mai inteso come una cosa in sé sottratta al flusso temporale e allo svolgimento in atto del pensare, né la ricerca si caratterizza come un esame delle condizioni *a priori* della possibilità dell'esperienza di me stesso³⁶⁶.

366 Com'è stato ricordato da Wolfgang Röd, per Kant il *cogito* cartesiano non può essere considerato come un principio primo della metafisica, in quanto non si tratta di un principio trascendentale che esprime le condizioni dell'esperienza possibile, ma “di una proposizione che contiene un elemento empirico. In effetti, non si potrebbe affatto dire ‘io penso’ se delle impressioni non fossero date come materia alla coscienza” (Röd 2006, p. 40). Su questo punto si veda Kant, Ak. III B422-423 (nota) e il Cap. 1 di Melnick 2009 sulla realtà del soggetto pensante.

C'è in fondo un'ironia della storia della filosofia nel fatto che si sostenga che nelle *Meditazioni* Cartesio abbia inventato il soggetto moderno concependolo come una mente disincarnata in quanto ha mostrato, per dirla con Christopher Braider, un ego razionale autodisciplinato che si distacca, nel pensiero puro, dal mondo che gli è reso noto nella sensazione fisica e dalla mediazione del corpo che dà alla sua sensazione la sua forma specifica³⁶⁷. In realtà la *mens* la cui essenzialità 'disincarnata' *intelligo per intuitum*, ma solo a seguito e conclusione di un processo di riflessione e di una esperienza interna che non possono in alcun modo essere omissi, e che coinvolgono tutte le facoltà della mia mente nelle sue molteplici operazioni e atti di pensiero, esiste (*ego sum, ego existo*) come una sostanza finita e creaturale nella sua durata, conservata da Dio nel presente della sua vita. Ho così coscienza intellettuale e filosofica di me stesso, *in modo però anche esperibile* e comunicabile, vale a dire accessibile alla stessa coscienza empirica immersa nel tempo e alla riflessione comune di tutti e di ciascuno³⁶⁸.

Come scrive Anne Ashley Davenport: "If we accept the finitude and work with it rather than fight it, if we abstain from trying to embrace God's infinity and instead rejoice that we know it, gratitude and duty will lead us to discover the created essences of creatures"³⁶⁹.

367 Cfr. Braider 2012, p. 201.

368 Commenta P. Valery 2008 che mai fino a Descartes un filosofo si era così esposto sul teatro del suo pensiero pagando in prima persona, "osando" l'io per intere pagine: "sforzandosi di comunicarci i particolari delle sue dispute e delle sue manovre interiori, di renderceli nostri [...] di dubbio in dubbio, fino a quell'io più puro, il meno personale, che deve essere lo stesso in tutti, e l'universale in ciascuno" (p. 104).

369 Davenport 2006, p. 58; citato in Machamer e McGuire 2009, p. 132.

Nota bibliografica

I riferimenti ai testi cartesiani seguono sempre l'edizione di Charles Adam e Paul Tannery, *Œuvres de Descartes* (12 Voll. Paris, Vrin, 1996; repr. d. ed. Cerf), abbreviata in AT, seguita dal numero in romano del volume e dall'indicazione delle pagine. Abbiamo utilmente consultato l'*Index Scolastico-Cartésien* di Étienne Gilson (Burt Franklin: Bibliography and Reference Series 57, New York, 1912) e *Descartes' Meditations. Background Source Materials*, a cura di Roger Ariew, John Cottingham e Tom Sorell (Cambridge, Cambridge University Press, 1998). Abbiamo inoltre spesso fatto ricorso all'edizione, curata da Giulia Belgioioso (con la collaborazione di I. Agostini, F. Marrone, F. A. Meschini, M. Savini e J.-R. Armogathe), di René Descartes, *Tutte le lettere 1619-1650*. Testo francese, latino e olandese (Milano, Bompiani, 2009). Ci siamo inoltre avvalsi della *Bibliographie cartésienne (1960-1996)* curata da J.-R. Armogathe e Vincent Carraud (con la collaborazione di M. Devaux e M. Savini: Lecce, Conte Editore, 2003), integrata con la bibliografia e le recensioni del *Bulletin cartésien* che appare regolarmente sull'*Archives de philosophie*. Sia gli anonimi revisori del manoscritto che gli studiosi menzionati nei Ringraziamenti sono stati inoltre prodighi di ulteriori indicazioni. La bibliografia sull'argomento è talmente vasta e il ritmo di produzione di nuovi lavori sull'argomento è così serrato che quanto segue non solo non poteva avere alcuna pretesa di esaustività, ma doveva essere necessariamente selettivo. Ho così ritenuto opportuno limitarmi a fornire i riferimenti dei soli testi effettivamente letti ed utilizzati in questo lavoro.

Bibliografia delle opere citate

I. FONTI E ABBREVIAZIONI

Boetius 1641

Boetius Gerhard & Arnold, *Philosophia Naturalis reformata*. Dublinij in Hibernia, Ex Officina Typographica Societatis Bibliopolarum.

R. Descartes, AT:

I

Correspondance I. Avril 1622-Février 1638 (L. Cerf, Paris, 1897);

II

Correspondance II. Mars 1638-Décembre 1639 (1898);

III

Correspondance III. Janvier 1640-Juin 1643 (1899);

IV

Correspondance IV. Juillet 1643-Avril 1647 (1901);

V

Correspondance V. Mai 1647-Février 1650 (1903);

VI

Discours de la méthode & Essais (1902);

VII

Meditationes de Prima Philosophia (1904);

VIII

Principia Philosophiae (1905);

VIII-2

Epistola ad G. Voetium. Lettre apologetique. Notae in Programma.

IX

Meditations et Principes (1908);

X

Physico-Mathematica. Compendium Musicae. Regulae ad directionem ingenii. Recherche de la verité. Supplement à la correspondance (1908);

XI

Le Monde. Description du corps humain. Passions de l'âme. Anatomica. Varia (1909).

Du Pont 1602

René Du Pont, *La Philosophie des Esprits*. Divisee en cinq livres...Par feu M. R. du P. P. Et mise en lumiere par F. Matthieu. Paris, chez la veufve Guillaume de la Nouë (disponible online: https://books.google.it/books/download/La__Philosophie__des__esprits__par__feu__M__R__d.pdf).

Eustachius a Sancto Paulo (Eustache Asseline, Eustache de Saint-Paul)

SP

Summa philosophiae quadripartita de rebus dialecticis, moralibus, physicis, et metaphysicis, 2 Vols. Paris, Chastellain, 1609.

D. Hume

Trattato

Trattato sulla natura umana, in *Opere Filosofiche I* (tr. di A. Carlini, E. Lecaldano, E. Mistretta). Roma-Bari, Laterza, 2008⁸.

I. Kant

Ak.

Kants Werke, Akademie Ausgabe. Berlin, De Gruyter, 1968.

G.W. Leibniz

Correspondance

Correspondance Leibniz-Clarke. Présentée d'après les manuscrits originaux des bibliothèques de Hanovre et de Londres par André Robinet. Paris, PUF, 1957.

F. Suárez

Disp. Met.

Disputationes metaphysicae, 2 Voll. (ripr. facs. dell'ed.: Paris, 1866).
Hildesheim, Olms, 1988.

Tommaso D'Aquino

Sum. Theol.

La somma teologica. Traduzione e commento a cura dei domenicani italiani. Testo latino dell'edizione leonina, 33 Voll. Firenze, Salani, 1946-1972.

Toland 1702

Toland John, "Toland an die Königin Sophie Charlotte", in: Leibniz, PS, Bd. 6, pp. 508-514.

II. LETTERATURA CRITICA

Abraham 1974

Abraham William E., "Disentangling the *Cogito*", in *Mind*, vol. 83, n. 329, pp. 75-94.

Alanen 2003

Alanen Lili, *Descartes' Concept of Mind*. Cambridge Ma./London, Harvard University Press.

Almog 2002

Almog Joseph, *What Am I? Descartes and the Mind-Body Problem*. Oxford, Oxford University Press.

Angelini 2007

Angelini Elisa, *Le idee e le cose*. La teoria della percezione di Descartes. Pisa, ETS.

Anscombe 1975

Anscombe Gertrude Elizabeth Margareth, *The first person*. Oxford, Clarendon Press.

Ariew, Cottingham and Sorell 1998

Ariew Roger, Cottingham John, and Sorell Tom, *Descartes' Meditations*. Background Source Materials. Cambridge, Cambridge University Press.

Armogathe 1996

Armogathe Jean-Robert, "Sémantèse de *sensus-sens* dans le corpus cartésien", in M. L. Bianchi (a c. di), *Sensus-Sensatio*, VIII Colloquio Internazionale (Lessico Intellettuale Europeo, Roma, 6-8 gennaio 1995). Firenze, Olschki, pp. 233-252.

Armogathe & Belgioioso 1996

Armogathe, J.-R. e Belgioioso Giulia (a c. di), *Descartes: Principia Philosophiae (1644-1994)*. Napoli, Vivarium.

Aucante 2009

Aucante, Vincent "Il cervello e l'anima in Descartes: metafisica e fisiologia", in Quintili 2009a, pp. 51-69.

Barth 2011

Barth Christian, "Leibnitian Conscientia and its Cartesian Roots", in *Studia Leibnitiana*, vol. 43, n. 2, pp. 216-236.

- Bazán 1969
Bazán Bernardo C., “Pluralisme de formes ou dualisme de substances? La pensée pré-thomiste touchant la nature de l’âme”, in *Revue philosophique de Louvain*, vol. 67, pp. 30-73.
- Becerra 2004
Becerra Anissia, *Teoria della mente in Descartes*. Milano, CUEM.
- Beck 1953
Beck Robert N., “Descartes’ *Cogito* Reexamined”, in *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. 14, n. 2, pp. 212-220.
- Bennett 2001
Bennett Jonathan, *Learning from Six Philosophers: Descartes, Spinoza, Leibniz, Locke, Berkeley, Hume*, Vol. 1. Oxford, Clarendon Press.
- Bertacco 2008
Bertacco Daniele, “L’anima, il corpo e gli altri poteri fuori di noi: osservazioni sul dualismo cartesiano”, in M. Giannasi, F. Guadalupe Masi (a c. di), *Il problema ‘mente-corpo’. Genealogia, modelli, prospettive di ricerca*. Milano, Mimesis, pp. 91-112.
- Beysade 1994
Beysade Jean-Marie, “Avant-propos. Le raison partagée”, in Beysade, Marion 1994, pp. VII-XII;
- 2008
“Descartes’ ‘I am a thing that Thinks’ versus Kant’s ‘I Think’”, in D. Garber and B. Longuenesse (eds.), *Kant and the Early Moderns*. Princeton and Oxford, Princeton University Press, pp. 32-40.
- Beysade & Marion 1994
Beysade Jean-Marie, Marion Jean-Luc (a c. di), *Descartes. Objecter et répondre*. Paris, PUF.
- Bonicalzi 1987
Bonicalzi Francesca, *Il costruttore di automi. Descartes e le ragioni dell’anima*. Milano, Jaca Book.
- 1996
“Sensi, infanzia e il sapere del corpo”, in Armogathe & Belgioioso 1996, pp. 53-65.
- Boyer 2006
Boyer Alan, “Kant et l’âme de Descartes”, in M. Fichant e J.-L. Marion (a c. di), *Descartes en Kant*. Paris, PUF, pp. 273-298.
- Braider 2012
Braider Christopher, *The Matter of Mind: Reason and Experience in the Age of Descartes*. Toronto, Toronto University Press.

- Broughton and Mattern 1978
 Broughton Janet, Mattern Ruth, "Reinterpreting Descartes on the Notion of the Union of Mind and Body", in *Journal of the History of Philosophy*, vol. 16, pp. 23-32.
- Brown D. 2006
 Brown Deborah J., *Descartes and the Passionate Mind*. Cambridge, Cambridge University Press;
- 2007
 "Is Descartes' Body a Mode of Mind?", in H. Lagerlund (ed.), *Forming the Mind*. Essays on the Internal Senses and the Mind/Body Problem from Avicenna to the Medical Enlightenment. Dordrecht, Springer, pp. 263-282.
- Brown G. 1986
 Brown Gregory, "Dualism and substance as substratum in Descartes and Bonaventure", in *The Modern Schoolman*, vol. LXIII, pp. 119-132.
- Busche 2004
 Busche Hubertus, "Mind and Body in the Young Leibniz", in M. Carrara, A. M. Nunziante, G. Tomasi (eds.), *Individuals, Minds and Bodies: Themes from Leibniz*. Stuttgart, Steiner, pp. 141-158.
- Cantelli 1996
 Cantelli Gianfranco, "La terza nozione primitiva e l'analisi dei sensi esterni e interni, svolta nei *Principia*, IV, 188-199", in *Armogathe, Belgioioso* 1996, pp. 67-104.
- Canziani 1996
 "Ego cogito, humanum corpus, nostrae mentis natura: la conoscenza dell'unione mente-corpo nei *Principia*", in *Armogathe, Belgioioso* 1996, pp. 105-152.
- Carraud 2010
 Carraud Vincent, *L'invention du moi*. Paris, PUF (Collection de métaphysique. Chaire Gilson).
- Carriero 1990
 Carriero John, *Descartes and the Autonomy of the Human Understanding*. New York, Garland.
- Camposampiero Favaretti 2008
 Camposampiero Favaretti Matteo, "L'automa parlante. Linguaggio e parallelismo psico-fisico nella tradizione leibnizio-wolffiana", in M. Giannasi e F. Guadalupe Masi (a c. di), *Il problema mente-corpo*. Genealogia, modelli, prospettive di ricerca. Udine-Milano, Mimesis, pp. 113-138.

- Cassam 2005²
 Cassam Quassim, *Self and World* [1997]. Oxford, Oxford University Press.
- Cellucci 2005
 Cellucci Carlo, “Mente incarnata e conoscenza”, in E. Canone (a c. di), *Per una storia del concetto di mente*, Vol. I. Firenze, Olschki, pp. 383-410;
- 2008
Perché ancora la filosofia. Roma-Bari, Laterza.
- Chappell 1994
 Chappell Vere, “L’homme cartésien”, in Beysade & Marion 1994, pp. 403-426.
- Churchland 1986a
 Churchland Patricia S., *Neurophilosophy: Toward a Unified Science of Mind/Brain*. Cambridge, MIT Press;
- 1986b
 “Some Reductive Strategies in Cognitive Neurobiology”, in *Mind*, vol. 95, n. 379, pp. 279-309.
- Clarke 1979
 Clarke Desmond, “Physics and Metaphysics in Descartes’ *Principles*”, in *Studies in History and Philosophy of Science* vol. 10, n. 2, pp. 89-112;
- 2003
Descartes’s Theory of Mind. Oxford, Clarendon Press.
- Cook 2010
 Cook Harold J., “Victories for Empiricism, Failures for Theory: Medicine and Science in the Seventeenth Century”, in C. T. Wolfe and O. Gal (eds.), *The Body as Object and Instrument of Knowledge*. Embodied Empiricism in Early Modern Science. Dordrecht, Springer, pp. 9-32.
- Cottingham 1978
 Cottingham John, “Descartes on ‘Thought’”, in *The Philosophical Quarterly*, vol. 28, n. 112, pp. 208-214;
- 1985
 “Cartesian Trialism”, in *Mind*, vol. XCIV, n. 374, pp. 218-230;
- 1998
 (a c. di) *Descartes*. Oxford, Oxford University Press;
- 2008
Cartesian Reflections. Essays on Descartes’s Philosophy. Oxford, Oxford University Press.

- Curley 1978
Curley Edwin M., *Descartes against the Skeptics*. Cambridge, Ma., Harvard University Press.
- Damasio 2003⁶
Damasio Antonio R. (1994), *L'Errore di Cartesio*. Emozione, ragione e cervello umano, tr. it. (1995) di F. Macaluso. Milano, Adelphi.
- Davenport 2006
Davenport, Anne Ashley, *Descartes' Theory of Action*. Leiden, Brill.
- Deacon T.W. 2012
Deacon Terrence W., *Incomplete Nature*. How Mind Emerged from Matter (2012). Tr. it. di A. Tutino, *Natura incompleta. Come la mente è emersa dalla materia*. Milano, Ed. speciale per "Le Scienze".
- Dellabella 2007
Dellabella Carlo (a c. di), René Descartes, *Discours de la Méthode – Dissertatio de methodo*. Dissertazione sul metodo. Trieste, Agenzia Libreria Editrice.
- Dennett 1991
Dennett Daniel, *Consciousness Explained*. New York, Penguin.
- De Rosa 2010
De Rosa Raffaella, *Descartes and the Puzzle of Sensory Representation*. Oxford-New York, Oxford University Press.
- Di Marco 1971
Di Marco Milena, "Spiriti animali e meccanicismo fisiologico in Descartes", in *Physis*, vol. XIII, pp. 21-70.
- Dunham, Grant and Watson 2011
Dunham Jeremy, Grant Iain Hamilton and Watson Sean, *Idealism. The History of a Philosophy*. Montreal & Kingston, McGill-Queen's University Press.
- Dutton 1999
Dutton Blake D., "Physics and Metaphysics in Descartes and Galileo", in *Journal of the History of Philosophy*, vol. XXXVII, n. 1, pp. 49-72.
- Edwards & Schönfeld 2012
Edwards Jeffrey & Schönfeld Martin, "Thoughts on the true estimation of living forces... Introduction", in I. Kant, *Natural Science*, ed. by E. Watkins. Cambridge, Cambridge University Press, pp. 1-8.
- Fabrizi 2008
Fabrizi Chiara, *Mente e corpo in Kant*. Roma, Aracne.
- Faes de Mottoni 1993
Faes de Mottoni Barbara, "Discussioni sul corpo dell'angelo nel secolo

XII”, in *Parva Mediævalia*. Studi per Maria Elena Reina. Trieste, Ed. Università di Trieste, pp. 1-42.

Falkenburg 2000

Falkenburg Brigitte, *Kants Kosmologie*. Frankfurt a/M, Klostermann.

Fantoni & Gerbino 2014

Fantoni Carlo & Gerbino Walter, “Body Action Change the Appearance of Facial Expressions”, in *Plos One*, vol. 9, n. 9, e108211, pp. 1-12.

Ferrarin 2014

Ferrarin Alfredo, *Galilei e la matematica della natura*. Pisa, ETS.

Ferrini 1998

Ferrini Cinzia, “Filosofia, sapere e storia”, in R. Racinaro (a c. di), *L'oggetto della storia della filosofia*. Storia della filosofia e filosofie contemporanee. Napoli, La Città del Sole, pp. 435-445;

— 2003

Dai primi hegeliani a Hegel. Per una introduzione al sistema attraverso la storia delle interpretazioni. Napoli, La Città del Sole;

— 2005

“Misure del sé e realtà esterna nell'idealismo critico kantiano”, in Mori Massimo & Poggi Stefano (a c. di), *La misura dell'uomo*. Filosofia, teologia, scienza nel dibattito antropologico in Germania (1760-1915). Bologna, Il Mulino, pp. 129-166.

Flage 2014

Flage Daniel E., “Descartes and the Real Distinction between Mind and Body”, in *Review of Metaphysics*, vol. LXVIII, n. 1, pp. 93-106.

Flanagan 1991²

Flanagan Owen J., *The Science of the Mind*. Boston, MIT Press.

Frankfurt 1966

Frankfurt Harry G., “Descartes' Discussion of his Existence in the Second Meditation”, in *The Philosophical Review*, vol. 75, n. 3, pp. 329-356.

Garber 1983a

Garber Daniel, “Mind, Body and the Laws of nature in Descartes and Leibniz”, in *Midwest Studies in Philosophy*, vol. VIII, *Contemporary Perspective on the History of Philosophy*, pp. 105-133;

— 1983b

“Understanding interaction: what Descartes should have told Elisabeth”, in *Southern Journal of Philosophy*, vol. 21 supp., pp. 15-32.

Gardner 2015

Gardner Sebastian, “Introduction. The Transcendental Turn”, in S.

- Gardner and M. Grist (Eds.), *The Transcendental Turn*. Oxford, Oxford University Press, pp. 1-19.
- Gaukroger, Schuster, Sutton 2000
 Gaukroger Stephen, Schuster John, Sutton John (Eds.), *Descartes' Natural Philosophy*. London and New York, Routledge.
- Ghisalberti 1996
 Ghisalberti Alessandro, "La dottrina delle distinzioni nei *Principia*: tradizione e innovazione", in Armogathe & Belgioioso 1996, pp. 179-201.
- Gilson 1912
 Gilson Étienne, *Index scolastico-cartésien*. New York, Franklin.
- 1930
Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien. Paris, Vrin.
- Gori 2003
 Gori Giambattista, "Montaigne, Descartes e le vicissitudini dell'era-clitismo", in M. Spallanzani (a c. di), *Lectures cartésiennes*. Bologna, CLUEB, pp. 17-46.
- Gouhier 1926
 Gouhier Henri, *La vocation de Malebranche*. Paris, Vrin;
- 1978⁺
La pensée métaphysique de Descartes (1962). Paris, Vrin.
- Grillenzoni 1998
 Grillenzoni Paolo, *Kant e la scienza*. Volume I, 1747-1755. Milano, Vita e Pensiero.
- Guenancia 1998
 Guenancia Pierre, *L'intelligence du sensible*. Essai sur le dualisme cartésien. Paris, Gallimard.
- Gueroult 1968²
 Gueroult Martial, *Descartes selon l'ordre des raisons* [1953], 2 Voll. Paris, Aubier-Montaigne.
- Hanna and Thompson 2003
 Robert Hanna and Evan Thompson, "The Mind-Body-Body Problem", in *Theoria et Historia Scientiarum: International Journal for Interdisciplinary Studies*, vol. 7, n. 1, pp. 23-42.
- Hatfield 2000
 Hatfield Gary, "Descartes' naturalism about the mental", in Gaukroger, Schuster, Sutton 2000, pp. 630-658;

— 2012

“Mechanizing the Sensitive Soul”, in G. Manning (a c. di), *Matter and Form in Early Modern Science and Philosophy*. Leiden-Boston, Brill, pp. 151-201.

Hoffman 2009

Hoffman Paul, *Essays on Descartes*. Oxford, Oxford University Press.

Houlgate 2015

Houlgate Stephen, “Is Hegel’s *Phenomenology of Spirit* an Essay in Transcendental Argument?”, in S. Gardner and M. Grist, *The Transcendental Turn*. Oxford, Oxford University Press, pp. 173-194.

Hutto & McGivern 2014

Hutto Daniel D., McGivern Patrick, “How Embodied is Cognition?”
Disponibile online: https://www.academia.edu/9614435/How_Embodied_Is_Cognition.

Kaitaro 1999

Kaitaro Timo, “Descartes’ Dualism and the Localization of Mental Functions”, in T. Aho & M. Yrjönsuuri (eds.), *Norms and modes of thinking in Descartes*, *Philosophica Fennica*, vol. 64, pp. 171-181.

Kaufman 2008

Kaufman Dan, “Descartes on Composites, Incomplete Substances, and Kinds of Unity”, in *Archiv für Geschichte der Philosophie*, vol. 90, pp. 39-73.

Kharitonova 2013

Kharitonova Alyona, “The concept of body and the problem of demarcation in new European metaphysics: from Descartes to Kant”, in *Kantovsky Sbornik*, *Selected Articles 2012*. Kaliningrad, Immanuel Kant Baltic Federal University Press, pp. 4-16.

King 2007

King Peter, “Why Isn’t the Mind-Body Problem Medieval?”, in H. Lagerlund (ed.), *Forming The Mind: Studies in the History of Philosophy of Mind*. Dordrecht, Springer, pp. 187-205.

Kuehn 2001

Kuehn Manfred, “Kant’s Teachers in the Exact Sciences”, in E. Watkins (ed.), *Kant and the Sciences*. Oxford, Oxford University Press, pp. 11-30.

Lagerlund 2007

Lagerlund Henrik, “Introduction: The Mind/Body Problem and Late Medieval Conceptions of the Soul”, in H. Lagerlund (ed.), *Forming the Mind*. Essays on the Internal Senses and the Mind/Body Problem from Avicenna to the Medical Enlightenment. Dordrecht, Springer, pp. 1-16.

- Lakoff & Johnson 1999
Lakoff George, Johnson Mark, *Philosophy in the Flesh*. The Embodied Mind and its Challenge to Western Thought. New York, Basic Books.
- Landucci 1995
Landucci Sergio, “La coscienza in Cartesio”, in *Rivista di Filosofia* vol. 86, n. 3, pp. 325-353;
- 2002
La mente di Cartesio. Milano, F. Angeli.
- Lanfredini 2007
Lanfredini Roberta, “Modelli epistemologici intorno al mentale”, in M. C. Amoretti e M. Marsonet (a c. di), *Conoscenza e verità*. Milano, Giuffrè, pp. 71-96;
- 2014
“Essere una cosa che sente: il sotto-categoriale in Maurice Merleau-Ponty”, in *Rivista di Psicoanalisi*, vol. LX, n. 2, pp. 1-22.
- Laporte 1945
Laporte Jean, *Le rationalisme de Descartes*. Paris, PUF.
- Le Moli 2011
Le Moli Andrea, “La preistoria del soggetto. Riflessioni sul *cogito cartesiano*”, in P. Palumbo e A. Le Moli (a c. di), *Soggettività e autocoscienza*. Prospettive storico-critiche. Milano-Udine, Mimesis, pp. 79-96.
- Lewis 1950a
Lewis Geneviève, *L'individualité selon Descartes*. Paris, Vrin;
- 1950b
Le problème de l'incoscient et le cartésianisme. Paris, PUF;
- Rodis-Lewis 1971
L'Oeuvre de Descartes, vol. I. Paris, Vrin;
- 1998
“Descartes and the Unity of Human Being” [1990], in Cottingham 1998, pp. 197-210.
- Liccioli 2011
Liccioli Loana, *Medicina more mechanico*. La fisiologia di Descartes. Bologna, Archetipolibri.
- Longuenesse 2008
Longuenesse Béatrice, “Kant’s ‘I Think’ versus Descartes’ ‘I am a Thing that Thinks’”, in D. Garber and B. Longuenesse (a c. di), *Kant and the Early Moderns*. Princeton and Oxford, Princeton University Press, pp. 9-31.

- MacDonald 2003
 Mac Donald Paul S., *History of the Concept of Mind*. Speculations about Soul Mind and Spirit from Homer to Hume. Aldershot, Ashgate.
- Machamer & McGuire 2009
 Machamer Peter & McGuire J. E., *Descartes's Changing Mind*. Princeton and Oxford, Princeton University Press.
- Malo 2011
 Malo Antonio, *Cartesio e la postmodernità*. Roma, Armando.
- Manning 2013
 Manning Gideon, "Descartes' Healthy Machines and the Human Exception", in D. Garber and S. Roux (a c. di), *The Mechanization of Natural Philosophy*. Dordrecht et al., Springer, pp. 237-262.
- Marion 1986
 Marion Jean-Luc, *Sur le prisme métaphysique de Descartes: constitution et limites de l'onto-théo-logie dans la pensée cartésienne*. Paris, PUF;
- 1996
 "Sostanza e sussistenza. Suarez e il trattato della *Substantia* nei *Principia*, I, 51-54", in Armogathe, Belgioioso 1996, pp. 203-229;
- 2006
 "L'existence des choses extérieures ou le 'scandale de la philosophie'", in M. Fichant e J.-L. Marion (a c. di), *Descartes en Kant*. Paris, PUF, pp. 321-347;
- 2013
Sur la pensée passive de Descartes. Paris, PUF.
- Melnick 2009
 Melnick Arthur, *Kant's Theory of the Self*. Routledge, New York.
- Meschini 1998
 Meschini Franco Aurelio, *Neurofisiologia cartesiana*. Firenze, Olschki;
- 2008
 "La mente in Descartes", in S. Gensini e A. Rainone (a c. di), *La mente*. Tradizioni filosofiche, prospettive scientifiche, paradigmi contemporanei. Roma, Carocci, pp. 45-65.
- Meyer 1994
 Meyer Michel, "Y a-t-il une structure argumentative propre aux *Méditations*? Le *Cogito*, ses présupposés, sa nature et sa fonction", in Beysade, Marion 1994, pp. 41-64.
- Moyal 1991
 Moyal Georges J.D., "Liberté et ordre des découvertes chez Descartes", in *Revue de Métaphysique et de Morale*, n. 3, pp. 305-318.

Nadler 1994

Nadler Steven, "Descartes and occasional causation", in *British Journal for the History of Philosophy*, vol. 2, n. 1, pp. 35-54;

— 2005

"Descartes's soul, Spinoza's mind", in T. M. Schmalz (a. c. di), *Receptions of Descartes. Cartesianism and anti-Cartesianism in early modern Europe*. London and New York, Routledge, pp. 99-112;

— 2006

"Causalité et nécessité", in M. Fichant e J.-L. Marion (a. c. di), *Descartes en Kant*. Paris, PUF, pp. 197-211;

— 2011

"Consciousness Among the Cartesians", in *Studia Leibnitiana*, vol. 43, n. 2, pp. 132-144.

Nagel 1986

Nagel Thomas, *The View from Nowhere*. Oxford, Oxford University Press.

Niedenthal 2007

Niedenthal Paula M., "Emboding emotion", in *Science* vol. 316, pp. 1002-1005.

Normore 2008

Normore Calvin, "Descartes and the Metaphysics of Extension", in J. Broughton e J. Carriero (Eds.), *A Companion to Descartes*. Oxford et al., Blackwell, pp. 271-287.

Obinu 2010²

Obinu Salvatore, "Descartes e il teatro delle passioni", in S. Obinu (a. c. di), *Cartesio, Passioni dell'anima* (2003). Milano, Bompiani, pp. 7-50.

Olivo 1993

Olivo Gilles, "L'homme en personne", in Verbeek 1993a, pp. 69-91;

— 1996

"Descartes critique du dualisme cartésien ou l'homme des *Principia*: union de l'âme et du corps et vérités éternelles dans les *Principia*, IV, 188-198", in Armogathe, Belgioioso 1996, pp. 231-254.

Osborne Jr. 1999

Osborne Jr. Thomas M., "Unibilitas: The Key to Bonaventure's Understanding of Human Nature", in *Journal of the History of Philosophy*, vol. XXXVII, n. 2, pp. 227-250.

Pala 2002

Pala Alberto, "Descartes. L'esperienza come *cognitio veritatis*", in M. T. Marcialis e F. M. Crasta (a. c. di), *Descartes e l'eredità cartesiana nell'Europa sei-settecentesca*. Lecce, Conte Editore, pp. 15-24.

Parrini 1991

Parrini Paolo, "Ancora su filosofia e storia della filosofia", in *Rivista di storia della filosofia*, vol. XLVI, n. 3, pp. 525-543;

— 2007

"Mill on Causation and the Historical Turn in Philosophy of Science", in P. Machamer and G. Wolters (Eds.), *Thinking about Causes. From Greek Philosophy to Modern Physics*. Pittsburgh, University of Pittsburgh Press, pp. 141-153.

Pasnau 2013

Pasnau Robert, *Metaphysical Themes 1274-1671* (2011). Oxford, Clarendon Press.

Piché 1999

Piché David (a c. di), *La condamnation parisienne de 1277*. Nouvelle édition du texte latin, traduction, introduction et commentair. Paris, Vrin.

Pippin 2015

Pippin Robert, *Interanimations: Receiving German Modern Philosophy*. Chicago, Chicago University Press.

Piro 2013

Piro Francesco, "Cartesio davanti all'agnello di Avicenna", in V. Sorge e F. Lomonaco (a c. di), *Descartes filosofo e scienziato*. Napoli: La Scuola di Pitagora, pp. 89-120.

Poser 2004

Poser Hans, "Monads, Corporeal Substances, and the Mind-Body Problem. Old Answers to New Questions", in M. Carrara, A. M. Nunziante, G. Tomasi (eds.), *Individuals, Minds and Bodies: Themes from Leibniz*. Stuttgart, Steiner, pp. 283-297.

Putnam 1988

Putnam Hilary, *Representation and Reality*. Cambridge, Bradford Books/MIT Press.

Quintili 2009a

Quintili Paolo (a c. di), *Anima, mente e cervello*. Alle origini del problema mente-corpo, da Descartes all'Ottocento. Milano, Unicopli;

— 2009b

"Introduzione", in Quintili 2009a, pp. 9-18.

Radner 1971

Radner Daisie, "Descartes' Notion of the Union of Mind and Body", in *Journal of the History of Philosophy*, vol. XI, n. 2, pp. 159-170.

Renault 1996

Renault Laurence, "Concept commun de substance et théorie des

distinctions dans la première partie des *Principia*”, in Armogathe, Belgioioso 1996, pp. 283-300.

Röd 2006

Röd Wolfgang, “Philosophie première et métaphysique de l’expérience”, in M. Fichant e J.-L. Marion (a. c. di), *Descartes en Kant*. Paris, PUF, pp. 39-53.

Rodis-Lewis (v. Lewis)

Rodriguez-Pereyra 2008

Rodriguez-Pereyra Gonzalo, “Descartes’s Substance Dualism and His Independence Conception of Substance”, in *Journal of the History of Philosophy*, vol. 46, n. 1, pp. 69-90.

Rozemond 1998

Rozemond Marleen, *Descartes’s Dualism*. Cambridge/London, Harvard University Press;

——— 1999

“Descartes on Mind-Body Interaction: What’s the Problem?”, in *Journal of the History of Philosophy*, vol. XXXVII, n. 3, pp. 435-467;

——— 2012

Recensione di Thiel 2011, in *Notre Dame Philosophical Reviews* (2012.05.23).

Russon 2013

Russon John, “Haunted by History. Merleau-Ponty, Hegel and the Phenomenology of Pain”, in *Journal of Contemporary Thought*, vol. 37, pp. 81-94.

Schmaltz 1992

Schmaltz Tad M., “Descartes and Malebranche on Mind and Mind-Body Union”, in *The Philosophical Review*, vol. 101, n. 2, pp. 281-326;

——— 2012

“Substantial Forms as Causes: From Suarez to Descartes”, in G. Manning (a. c. di), *Matter and Form in Early Modern Science and Philosophy*. Leiden-Boston, Brill, pp. 125-150.

Schmitter 2010

Schmitter Amy M., “Descartes’s Peepshow”, in *Canadian Journal of Philosophy*, vol. 40, n. 3, pp. 485-508.

Scribano 2010²

Scribano Emanuela, *Guida alla lettura delle Meditazioni Metafisiche di Descartes*. Nuova edizione riveduta ed ampliata. Roma-Bari, Laterza;

——— 2015

Macchine con la mente. Fisiologia e metafisica tra Cartesio e Spinoza. Roma, Carocci.

Sellars 1969

Sellars Wilfrid, "Metaphysics and the Concept of a Person", in K. Lambert (ed.), *The Logical Way of Doing Things*. Yale, Yale University Press, pp. 219-252; reprint in Siche 2002, pp. 304-329;

— 1972

"...this I or he or it (the thing) which thinks...", in *Proceedings of the American Philosophical Association*, 44, pp. 5-31; reprint in Siche 2002, pp. 361-383;

— 1997

Empiricism and the Philosophy of Mind. With an Introduction by Richard Rorty and a Study Guide by Robert Brandom. Cambridge, Ma./ London, England, Harvard University Press.

Sepper 2000

Sepper Dennis L., "The texture of thought. Why Descartes' *Meditationes* is meditational, and why it matters", in Gaukroger, Schuster, Sutton 2000, pp. 736-750.

Shapiro 2010

Shapiro Lisa, "Instrumental or Immersed Experience: Pleasure, Pain and Object Perception in Locke", in C. T. Wolfe and O. Gal (eds.), *The Body as Object and Instrument of Knowledge*. Embodied Empiricism in Early Modern Science. Dordrecht, Springer, pp. 265-285.

Siche 2002

Siche Jeffrey F. (ed.), *Kant's Transcendental Metaphysics*. Sellars' Cassirer lectures Notes and other Essays. Atascadero, Ca., Ridgeview Publishing Company.

Simmons 2013

Simmons, Alison, "Re-Humanizing Descartes," in *PhilosophicExchange*: Vol. 41: Iss. 1, Article 2. Disponibile online: http://digitalcommons.brockport.edu/phil_ex/vol41/iss1/2 (accesso il 22.11.2014).

Skirry 2005

Skirry Justin, *Descartes and the Metaphysics of Human Nature*. New York, Continuum.

Smith 2005

Smith Kurt, "Descartes's Ontology of Sensation", in *Canadian Journal of Philosophy*, vol. 35, n. 4, pp. 563-584.

Smith D. W. 1995

David Woodruff Smith, "Mind and Body", in *The Cambridge Companion to Husserl*. Cambridge, Cambridge University Press, pp. 323-393.

Sorell 2005

Sorell Tom, *Descartes Reinvented*. Cambridge et al., Cambridge University Press.

- Stancati 2002
 Stancati Claudia, “Le idee di Descartes tra immagini e simboli”, in M. T. Marcialis e F. M. Crasta (a c. di), *Descartes e l’eredità cartesiana nell’Europa sei-settecentesca*. Lecce, Conte Editore, pp. 25-42.
- Stone 1993
 Stone Jim, “Cogito Ergo Sum”, in *The Journal of Philosophy*, vol. 90, n. 9, pp. 462-468.
- Strawson 1966
 Strawson Peter Frederick, *The Bounds of Sense: An Essay on Kant’s Critique of Pure Reason*. London, Methuen.
- Sytnik-Czetwertynski 2013
 Sytnik-Czetwertynski Janusz, “Some Eighteenth Century Contributions to the Mind-Body Problem (Wolff, Taurellus, Knutzen, Bülfinger) and the Pre-Critical Kant”, in *Axiomathes* n. 23, pp. 567-577.
- Tester 2013
 Tester Steven, “G.C. Lichtenberg on Self-Consciousness and Personal Identity”, in *Archiv für Geschichte der Philosophie*, vol. 95, n. 3, pp. 336-359.
- Thiel 2011
 Thiel Udo, *The Early Modern Subject: Self-Consciousness and Personal Identity from Descartes to Hume*. Oxford et al., Oxford University Press.
- Valery 2008
 Valery Paul, *Il suono della voce umana: variazioni su Cartesio*, a cura di F.C. Papparo. Napoli, Filema.
- Van den Pitte 1988
 Van den Pitte Frederick P., “Some of Descartes’ debts to Estachius a sancto Paulo”, in *The Monist*, vol. 71, n. 4, pp. 487-497.
- Verbeek 1993a
 Verbeek Theo (Ed.), *Descartes et Regius. Autour de l’Explication de l’esprit humain*. Amsterdam-Atlanta, Rodopi;
- 1993b
 “Le contexte historique des *Notae Programma Quoddam*”, in Verbeek 1993a, pp. 1-33.
- Watson 1995
 Watson Robert, *Representational Ideas from Plato to Patricia Churchland*. Dordrecht, Kluwer, 1995.
- Westphal 1987/88
 Westphal Kenneth R., “Sextus Empiricus Contra René Descartes”, in *Philosophy Research Archives*, vol. 13, pp. 91-128.

Williams 1978

Williams Bernard, *Descartes: The Project of Pure Enquiry*. New York, Penguin.

Wilson C. 2000

Wilson Catherine, "Descartes and the corporeal mind. Some implications of the Regius affair", in Gaukroger, Schuster, Sutton 2000, pp. 659-679.

Wilson M., 1978

Wilson Margaret, *Descartes*. London, Routledge;

— 1998

"The Epistemological Argument for Mind-Body Distinctness" (1976), repr. in Cottingham 1998, pp. 185-195.

Yandell 1999

Yandell David, "Did Descartes Abandon Dualism? The Nature of the Union of Mind and Body", in *British Journal for the History of Philosophy*, vol. 7, n. 2, pp. 199-217.

Zaldivar 2011

Zaldivar Eugenio E., "Descartes Theory of Substance: Why He was Not a Trialist", in *British Journal for the History of Philosophy*, vol. 19, n. 3, pp. 395-418.

Indice dei nomi

A

- Abraham William E., 127 n.
Adam Charles, 159
Agostini Igor, 159
Agostino (Aurelio d'Ipbona: 354-430), 46 n., 78 n., 93 e n.
Alanen Lili, 17 n., 19 n., 22 e n., 34 n., 39 e n., 101 n.
Alano di Lilla (ca. 1125-1202), 38 n.
Almog Joseph, 26 n., 154 e n.
Anderson, R. Lanier, 29 n.
Angelini Elisa, 37 n., 104 n., 143 n.
Anscombe Gertrude Elizabeth Margareth, 93 n.
Ariew Roger, 16 n., 30 n., 44 n., 124 n., 159
Armogathe Jean-Robert, 94 n., 159
Aristotele (ca. 384-322 a. C.), 21 n., 47 n., 81 n., 115 n.
Arnauld Antoine (1612-1694), 22, 37 n., 66 e n., 67, 68 n., 70, 73, 74, 89,
93 n., 130, 154
Aucante Vincent, 23, 136
Averroè (1126-1198), 21 n.
Avicenna (980-1037), 15

B

- Barth Christian, 42 n.
Baumgarten Alexander (1714-1762), 119 n.
Bazán Bernardo C., 81 n.
Becerra Anissia, 37 n., 98 n., 114 n., 137 n.
Beck Robert N., 44 n., 92 n.
Belgioioso Giulia, 159
Bennett Jonathan, 20, 21 n., 151 n.
Berkeley George (1685-1753), 23, 76 n.
Bernardo (di Chiaravalle: ca. 1090-1153), 78 n.
Bertacco Daniele, 27 n., 28 n., 51 n., 59 n.

Beyssade Jean-Marie, 13 n., 41 e n., 42 n., 43 e n., 76 n., 117 n.
 Bieri Pieter, 28 n.
 Boezio (Anicio Manlio Torquato Severino: 475-525), 73 n.
 Bonaventura (da Bagnoregio: 1221-1274) 78 n., 81 n., 112 n., 115 n.
 Bonicalzi Francesca, 100 n., 110 n.
 Bontadini Gustavo, 51 n.
 Bootius (Boot Gerard: 1604-1650 & Arnold: 1606-1653) 81 n., 112, 176
 Bourdin Pierre (1595-1653), 124 n.
 Boyer Alain, 114 n., 115 n.
 Braider Christopher, 157 e n.
 Broman Robert 29 n., 76 n.
 Broughton Janet, 25 n., 79 n.
 Brown Deborah 16 n., 34 n., 51, 52 n., 114 n., 115, 121 n., 128 n.
 Brown Gregory, 115 n.
 Bülfinger George Bernhard (1693-1750), 138
 Burman Frans (1628-1679), 53 e n., 62, 64, 66 n., 69, 87 n., 155
 Burt Edwin Arthur, 24 n.
 Busche Hubertus, 132 n.

C

Camposampiero Favaretti Matteo, 126 n.
 Cantelli Gianfranco, 26 n., 27 n., 28 n., 98 n.
 Canziani Guido, 51 n., 56 n., 66 e n., 71 n., 78 e n., 118 n.
 Carraud Vincent, 92 e n., 159
 Carriero John, 17 n.
 Casari Ettore, 107 n.
 Cassam Quassim, 82 e n., 83 n., 117 n.
 Catherus Johannes (ca. 1590-1695), 92 n.
 Cavendish William (1592-1676), 21 n., 142
 Cellucci Carlo, 16 n., 18-19 n., 28 n., 87 n., 98 e n., 151 n.
 Chanut Hector-Pierre (1601-1662), 85 n., 111 e n.
 Chappell Vere, 24 e n., 122 n., 123 n.
 Churchland Patricia S., 14 e n., 17 n.
 Clarke Desmond, 31, 32 e n., 33 n., 35, 38, 104 n., 131, 140, 143
 Clarke Samuel (1675-1729), 131 n., 140 e n., 143 n.
 Clerselier Claude (1614-1684), 62 e n., 132 n.
 Colvius Andreas (1594-1671), 93 n.
 Cook Harold J., 34 n., 102 n.
 Cottingham John 16 e n., 17 n., 19 n., 26 n., 30 e n., 40 e n., 44 n., 54 n.,
 75, 87 n., 97 e n., 98 n., 124 n., 129, 151 n., 153 e n., 154, 155, 159

Cova Luciano, 78 n.
Curley Edwin M., 48 n.

D

Damasio Antonio, 19 n., 20 e n., 32 n., 150
Davenport Anne Ashley, 157
Deacon Terrence, 20 e n.
Dehaene Stanislas, 32 n.
Dellabella Carlo, 128 n.
Devaux Michaël, 159
Di Marco Milena, 84, 110 n., 112 n.
Democrito (ca. 460 a. C.- ca. 370 a. C.) 126 n., 133
Dennett Daniel, 16, 17 e n., 19 n., 116 e n.
De Rosa Raffaella, 87 n.
Diels-Kranz (Diels Hermann e Kranz Walther), 126 n.
Johann Friedrich (Duca di Braunschweig-Lüneburg), 132 n.
Dunham Jeremy, 16 n., 54 n., 56 n.
Du Pont René, 38, 124 e n.
Dutton Blake D., 132 n.

E

Edwards Jeffrey, 137 n.
Elisabetta di Boemia, Principessa Palatina (1618-1680), 22, 25 e n., 26 e n., 28 n., 34 n., 72 n., 77 e n., 85, 86 n., 98, 99, 123, 130, 131, 148, 152 n., 154

F

Fabbrizi Chiara, 118 n., 119 n.
Faes de Mottoni Barbara, 38 n.
Falkenburg Brigitte, 139 n.
Fantoni Carlo, 14 n.
Ferrari Jean, 139 n.
Ferrarin Alfredo, 102 n., 107 e n.
Ferrini Cinzia, 29 n., 30 n., 41 n.
Flage Daniel E., 151 n.
Flanagan Owen J., 31 n.
Fonseca Pietro (Pedro de: 1528-1599), 106 n.
Frankfurt Harry G., 43 n.

G

- Galilei Galileo (1564-1642), 102, 132 n.
Garber Daniel, 131 n., 132 n.
Gardner Sebastian, 29 e n.
Gassendi Pierre (1592-1655), 22, 33, 68 n., 98, 127
Gaukroger Stephen, 24 n.
Gerbino Walter, 14 n.
Geulincx Arnold (1624-1669), 68 n.
Ghisalberti Alessandro, 97 n.
Gibieuf Guillaume (1583-1650), 51 n., 91, 96 n., 152 n.
Gilbert William (1544-1603), 17, 134
Gilson Etienne, 26 n., 43 n., 51 n., 64 n., 92 n., 97 n., 159
Gori Giovanni Battista, 106 n.
Gouhier Henri, 22 n., 25, 26 n., 27, 28 e n., 154
Grant Iain Hamilton, 16 n., 54 n., 56 n.
Grillenzoni Paolo, 139 n.
Guenancia Pierre, 36 n., 43 n., 45 e n., 65 n., 106 n., 130 n., 153 e n., 154 n.
Gueroult, Martial 24, 25 n., 86 n., 97 n.

H

- Hanna Robert, 18 n.
Hatfield Gary, 23 e n., 24 n., 51 n., 90 e n., 110, 113 n., 120, 121 e n., 122 e n., 124 n.
Hegel Georg Wilhelm Friedrich (1770-1831), 29 n.
Heidegger Martin, 29 e n.
Hintikka Jaakko, 43 n.
Hobbes Thomas (1588-1679), 60, 67 e n., 68 n., 88
Hoffman Paul, 24 n., 98, 99 e n.
Houlgate Stephen, 92 n.
Hume David (1711-1776), 82, 116 e n.
Husserl Edmund, 18, 29
Hutto Daniel D., 13 n.
Huygens Christiaan (1629-1695), 134

I

- Ignazio di Loyola (Íñigo López Loiola: 1491- 1556), 46 n.

J

Jean de la Rochelle (ca. 1200-1245), 81 n.

John Duns Scotus (1266-1308), 97 n.

Johnson Mark, 15 n., 38

K

Kaitaro Timo, 136 n.

Kant Immanuel (1724-1804), 29 e n., 39, 41 n., 42 n., 43, 58, 63 n., 92 e n., 93, 118, 119 e n., 137 e n., 138 e n., 139 e n., 140 n., 154 n., 156 n.

Kaufman Dan, 79 n.

Kenny Anthony, 82 n.

Kharitonova Alyona, 149 n.

King Peter, 95 n.

Kircher Athanasius (1602-1680), 134

Knutzen Martin (1713-1751), 138

Kuehn Manfred, 140 n.

L

La Forge Louis de (1632-1666), 144 n.

Lagerlund Henrik, 15 e n.

Lakoff George, 15 n., 38

Landucci Sergio, 18 n., 33 n., 39 n., 43 n., 59 e n., 60 e n., 61, 66 n., 68 n., 71 n., 88 e n., 89, 90 n., 97 n., 101 n.

Lanfredini Roberta, 19 n., 31 n., 75 n., 76 n.

Laporte Jean, 26 n.

Leibniz Gottfried Wilhelm (1646-1716), 28 n., 42 n., 118 e n., 119 n., 126 n., 131 n., 138, 140 e n., 143 n.

Le Moli Andrea, 91-94 n., 113 n.

Lewis Geneviève: vedi Rodis-Lewis

Liccioli Luana, 63 n., 85 n., 102-103 n., 111 n., 127 n., 149 n.

Lichtenberg Georg Christoph (1742-1799), 54 n.

Locke John (1632-1704), 42 n., 76 n.

Loira (fiume), 106, 108-109

Longuenesse Béatrice, 117 n.

M

MacDonald Paul S., 19 n.

Machamer Peter, 26, 27 e n., 32, 77 n., 104 n., 126 n., 132 e n., 152 n., 157 n.
 MacIntyre Alasdair, 29 n.
 Malebranche Nicolas (1638-1715), 23, 104, 140
 Manning Gideon, 84 n.
 Marion Jean-Luc, 18 e n., 40 e n., 48 e n., 59 n., 70 e n., 71-72 n., 78 n.,
 80 n., 85 n., 89 e n., 108 n., 115 n., 117 e n., 143 n, 144 e n., 145 e
 n., 146 e n., 147 e n., 148
 Maritain Jacques, 17 n.
 Marrone Francesco, 159
 Mattern Ruth, 25 n., 79 n.
 McDowell John, 29 n.
 McGivern Patrick, 13 n.
 McGuire J. E., 26, 27 e n., 32, 77 n., 104 n., 126 n., 132 e n., 152 n., 157 n.
 Melnick Arthur, 58 n., 156 n.
 Merleau-Ponty Maurice, 14, 29
 Mersenne Marin (1588-1648), 25 n., 33 n., 48 n., 50 n., 52 n., 55 n., 87,
 91, 93 n., 94 e n., 106 n., 124 e n., 127, 132 n., 133, 134
 Meschini Franco Aurelio, 34 n., 85 n., 159
 Mesland Denis (1615-1672), 51 n., 106, 109, 135, 152 n.
 Meyer Michel, 52 n., 54 n.

More Henry (1614-1687) 21 n., 27, 55, 74, 75, 106, 120 n., 125, 127, 129,
 130 e n., 131 n., 143
 Morin Jean-Baptiste (1583-1656), 103
 Moyal Georges J. D., 42-43 n.

N

Nadler Steven, 42 n., 95 e n., 104 e n., 111 n.
 Nagel Thomas, 16 n., 17 e n., 73, 112 n.
 Nasti De Vincentis Mauro, 107 n.
 Nehamas Alexander, 29 n.
 Newcastle (marchese di): vedi Cavendish William,
 Niedenthal Paula M., 14 n.
 Nietzsche Friedrich, 29 n.
 Normore Calvin, 152 n.

O

Obinu Salvatore, 20 n.
 Ockham William of (ca. 1287-1347), 95 n.

Olivo Gilles, 16 n., 24 n., 73 n., 85-86 n., 97 n.
Osborne Jr. Thomas M., 78 n., 112 n., 115 n.

P

Pala Alberto, 52, 53 n., 57 n., 61 e n., 63 n., 102 e n., 103 e n.
Parrini Paolo, 29 n.
Pasnau Robert, 24 n., 112 n., 120 n., 130 n., 143 n.
Piché David, 81 n.
Pietro Lombardo (Petrus Lombardus: fine sec. XI-1160), 115 n.
Pippin Robert, 29 e n.
Piro Francesco, 21 n.
Platone (428 a. C./427 a. C. - 348 a. C./347 a.C.), 47 e n.
Plempius (Plemp) Vopiscus Fortunatus (1601-1671), 55 n.
Plotino (204-270), 80 n.
Poiret Pierre (1646-1719), 68 n.
Pollot Alphonse de (ca. 1602-1668), 47 n.
Poser Hans, 28 n.
pseudo-Dionigi (l'Areopagita: V o VI secolo), 78 n.
Putnam Hilary, 18 n.

Q

Quintili Paolo, 18-19 n.

R

Radner Daisie, 79 n.
Regius (de Roy) Henricus (1598-1679), 22, 33 n., 72, 80, 81, 86 n., 96 n.,
112 n., 122
Renault Laurence, 97 n.
Reneri Henricus (1593-1639), 47 n.
Riccardo di San Vittore (ca. 1110-1173), 78 n.
Rochelle, Jean de la (o Johannes de Rupella): vedi Jean de la Rochelle
Röd Wolfgang, 156 n.
Rodis-Lewis Geneviève 25 n., 38 n., 55 n., 79 n., 93 n., 106 n., 109 n., 122
n., 124 n.
Rodriguez-Pereyra Gonzalo, 31 n., 71 n., 151 n.
Rorty Richard, 16 n., 17 e n., 23, 37
Rozemond Marleen, 51 n., 53 n., 95 n., 108 e n., 131 n.
Russon John, 75 n.

Ruvio Antonio (o Ruvius o Rubio: 1548-1615), 51 n.
Ryle Gilbert, 17 e n., 23, 31, 37, 70

S

Sancto Paulo, Eustachius a: vedi Saint-Paul Eustache de
Saint-Paul, Eustache de (1573-1640), 36, 51 n., 123, 124 e n., 125, 126, 142,
155 e n.
Savini Massimiliano, 159
Schmaltz Tad M., 131 e n., 132 n., 148 n.
Schmitter Amy M., 14 n., 19 n., 34 n.
Schmutz Jacob, 92 n.
Schönfeld Martin, 137 n.
Schuster John, 24 n.
Scoto: vedi John Duns Scotus
Scribano Emanuela, 22, 32 e n., 35 n., 42 n., 45 n., 49 n., 55 n., 57 n., 62
e n., 144 n.
Seager William, 82 n.
Sellars Wilfrid, 22 e n., 24 n., 26, 27 n., 76 n., 85, 96, 112 n.
Senault Jean-François (1599-1672), 124 n.
Sepper Dennis, 46 n.
Shapiro Lisa, 26 n., 94 n.
Siche Jeffrey, 22 n., 27 n., 112 n.
Silhon Jean de (1596-1667), 46 n., 64
Simmons Alison, 18 e n., 21 n., 22 e n., 37 n., 38, 81 n., 85 n., 87 n., 121 n.
Skirry Justin, 24 n., 82 n., 96 e n., 107 e n., 114 e n.
Smith David Woodruff, 18 n.
Smith Kurt, 81 n.
Socrate, 49 n.
Sorell Tom, 16 e n., 20 n., 30 n., 44 n., 124 n., 127 n., 128 n., 129 e n., 159
Spinoza Baruch (1632-1677), 28 n., 42 n., 111 e n., 112 n.
Stancati Claudia, 87 n.
Stone Jim, 44 n.
Strawson Peter Federick, 82
Suárez Francisco (1548-1617), 42 n., 59 n., 86 n., 97 n., 155 e n.
Sutton John, 24 n.
Sytnik-Czetwertynski Janusz, 138 n.

T

Tannery Paul, 159

Taurellus Nicolaus (1547- 1606), 137 n.
Teeteto, 49 n.
Teofilo, 119 n.
Tester Steven, 54 n.
Thiel Udo, 42 n., 53 n.
Thompson Evan, 18 n.
Toland John (1670-1722), 58 e n.
Toletus Franciscus (1533-1596), 51 n., 106 n.
Tommaso d'Aquino (1225-1274), 21 n., 42 n., 51-52 n., 62 n., 64 n., 78 n.,
79, 82 n.

U

Ugo di San Vittore (ca. 1096-1141), 46 n.

V

Valery Paul, 157 n.
Van den Pitte Frederick P., 124 n.
Verbeek Theo, 80 n., 86 n.
Voetius Gisbert (1589-1676), 80

W

Watson Robert, 87 n.
Watson Sean, 16 n., 54 n., 56 n.
Westphal Kenneth R., 49 n.
Williams Bernard, 17, 22 e n., 29 n., 48 n., 82 n.
Wilson Catherine, 32, 86 n.
Wilson Margaret 24 n., 55 e n., 87 n., 97 e n., 116 n., 151 n.
Wolff Christian (1679-1754), 137

Y

Yandell David, 25 n., 86 n.
Yolton John, 95 n.

Z

Zaldivar Eugenio E., 98 n.

Finito di stampare nel mese di novembre 2015
EUT Edizioni Università di Trieste