



CENTRO INTERDIPARTIMENTALE DI STUDI SU  
DESCARTES E IL SEICENTO

UNIVERSITÀ DEL SALENTO  
DIPARTIMENTO DI FILOSOFIA E SCIENZE SOCIALI

# Alvearium

Anno 4 - Numero 4  
Luglio 2011

ISSN 2036-5020

**CONSIGLIO SCIENTIFICO:**

**Giulia Belgioioso**  
(Direttore)

**Massimiliano Savini**  
(Segretario scientifico)

**Jean-Robert Armogathe**

**Massimo Luigi Bianchi**

**Carlo Borghero**

**Marco Brusotti**

**Giuliano Campioni**

**Vincent Carraud**

**Antonella Del Prete**

**Marisa Forcina**

**Maria Cristina Fornari**

**Francesco Fronterotta**

**Tullio Gregory**

**Giovanni Invitto**

**Jean-Luc Marion**

**Franco Aurelio Meschini**

**Peter Reill**

**Fabio Angelo Sulpizio**

**REDAZIONE:**

**Igor Agostini**

**Siegrid Agostini**

**Fiormichele Benigni**

**Silvia Berardi**

**Claudio Buccolini**

**Chiara Catalano**

**Gualtiero Lorini**

**Emanuele Mariani**

**Deborah Miglietta**

**Olivia Pallenberg**

**Francesca Giuliano**

**Saggi di:**

- Igor Agostini
- Alessandro Capone
- Vincent Carraud
- Julia Roger
- Siegrid Agostini

r'on ne r  
tu Chre  
esme en  
us de pla  
: aisé à p  
beatitud  
u Corps  
ent dau  
Te, que  
sse, le je  
as d'estr  
& mesme  
qui en au  
que l'An  
uy font r  
perfectie

*Alvearium* è distribuita gratuitamente sul sito [www.cartesius.net](http://www.cartesius.net)

Per tutelare gli autori e la rivista, il testo è distribuito in formato pdf non modificabile.

Eventuali contributi o richieste di informazioni potranno essere inviate a [massimiliano.savini@unile.it](mailto:massimiliano.savini@unile.it)

INDICE

SAGGI

---

I. Agostini – A. Capone <i>Fateor me usum fuisse verbis quammaxime potui abstractis. Termini astratti e termini concreti nel latino di Descartes: la nominazione della res cogitans</i> .....	pag. 5
Vincent Carraud <i>Nihil esse certi. Punto e a capo?</i> .....	” 49
Julia Roger <i>«Corrompere il senso». Gli a capo nella Seconda Meditazione</i> .....	” 57
Siegrid Agostini <i>La filosofia di Descartes nella Préface di Claude Clerselier alle edizioni del 1644 e del 1677 dell’Homme: la teoria della sostanza</i> .....	” 75
Jean-Robert Armogathe <i>Une nouvelle lettre autographe de Descartes à la Bibliothèque de l’Institut de France</i> .....	” 87

## RECENSIONI

---

- G. Paganini – *Skepsis. Le Débat des modernes sur le scepticisme. Montaigne-Le Vayer-Campanella-Hobbes-Descartes-Bayle* (E. Lojacono) .....pag. 89
- F. M. Crasta (a cura di), *Biblioteche filosofiche private in età moderna e contemporanea, Atti del convegno, Cagliari, 21-23 aprile 2009* (F.-A. Meschini).....” 95
- M. J. Osler, *Reconfiguring the World. Nature, God, and Human Understanding from the Middle Ages to Early Modern Europe* (S. Agostini) .....” 99
- B. Lotti, *L'iperbole del dubbio. Lo scetticismo cartesiano nella filosofia inglese tra Sei e Settecento* (E. Orlando).....” 103
- M. L. Bianchi, *Natura e sovranatura nella filosofia tedesca della prima età moderna. Paracelsus, Weigel, Böhme* (F. Giuliano) .....” 107

Igor Agostini e Alessandro Capone

## ***Fateor me usum fuisse verbis quammaxime potui abstractis. Termini astratti e termini concreti nel latino di Descartes: la nominazione della *res cogitans****

### **Introduzione\***

Le ricerche sulla sintassi e sullo stile costituiscono da sempre uno dei filoni più fecondi degli studi sugli scrittori latini; ciò vale non solo per gli autori che hanno contribuito in modo decisivo, con la loro opera, alla formazione della lingua latina, ma anche per quegli scrittori che del latino hanno determinato lo sviluppo nei successivi e differenti momenti della cultura occidentale. Invero, indagini sulla lingua degli antichi *auctores* latini hanno avuto il momento di maggiore fioritura qualche decennio fa e, ora che sono diventate classiche, rappresentano un patrimonio di singolare importanza per ogni studioso: solo per fare degli esempi, volumi come quelli di Max Bernhard, Heinrich Hoppe, Louis Laurand appartengono significativamente agli inizi del Novecento<sup>1</sup>. Tuttavia, se per gli scrittori meglio noti della letteratura latina non si sente più tale esigenza, essa per converso è avvertita come sempre più urgente laddove si registra la penuria, e talvolta l'assenza, di ricerche sulle caratteristiche linguistiche e più in generale stilistiche di autori seriori e moderni.

Gli studiosi, del resto, hanno più volte sottolineato l'importanza che riveste l'età moderna nel plurisecolare processo di sviluppo della lingua latina. Anche solo restando all'aspetto del vocabolario, a partire dall'epoca rinascimentale si assiste allo sviluppo di due fenomeni, fra loro complementari, che segnano in modo decisivo la storia dell'evoluzione del latino: la formazione di termini del tutto nuovi e la risemantizzazione di termini preesistenti. Una tale ridefinizione di vocabolario si rendeva necessaria anche a causa del progresso tecnologico: la stampa ad esempio richiedeva di trovare vecchie e nuove parole per definire e nominare un insieme di concetti e oggetti del tutto nuovi (basti pensare, per restare nel primo caso, alla parola *impressio*, che designa la stampa). Il conio di nuove parole era, però, un processo dalla portata ben più vasta, invasivo altresì di testi neolatini concernenti materie tecniche<sup>2</sup>.

---

\* Sigle utilizzate: *René Descartes. Œuvres*, éd. par Ch. Adam et P. Tannery, nouv. présent. par J. Beaudet, P. Costabel, A. Gabbey et B. Rochot, 11 vols., Paris, Vrin, 1964-1974 (= AT); *René Descartes. Tutte le lettere. 1619-1650* (2005), a cura di G. Belgioioso, con la collaborazione di I. Agostini, F. Marrone, F. A. Meschini, M. Savini e di J.-R. Armogathe, Milano, Bompiani, 2009 (= B); *René Descartes. Opere. 1637-1649*, a cura di G. Belgioioso, con la collaborazione di I. Agostini, F. Marrone, M. Savini, Milano, Bompiani, 2009 (= B Op I); *René Descartes. Opere postume. 1650-2009*, a cura di G. Belgioioso, con la collaborazione di I. Agostini, F. Marrone, M. Savini, Milano, Bompiani, 2009 (B Op II).

<sup>1</sup> Cfr. MAX BERNHARD, *Der Stil des Apuleius von Madaura. Ein Beitrag zur Stilistik des Spätlateins*, Stuttgart, Kohlhammer, 1927 (= Amsterdam, Hakkert, 1965); HEINRICH HOPPE, *Syntax und Stil des Tertullian*, Leipzig, Teubner, 1903, tr. it.: Brescia, Paideia, 1975; *Beiträge zur Sprache und Kritik Tertullians*, Lund, Berlingska Boktryckeriet, 1932; LOUIS LAURAND, *Études sur le style des discours de Cicéron*, 3 vols., Paris, Les belles lettres, 1930-1936.

<sup>2</sup> Cfr. TERENCE O. TUNBERG, *Humanistic latin*, in F. A. C. Mantello, A. G. Rigg (eds.), *Medieval Latin: an introduction and bibliographical guide*, Washington, The Catholic University of America Press, 1996, pp. 129-136: 132.

IGOR AGOSTINI E ALESSANDRO CAPONE

Tullio Gregory insisteva, nella sua relazione d'apertura al «VI Convegno della Società Italiana per lo studio del pensiero medievale», in polemica contro «il paradossale purismo» di Lucien Febvre, sulla difesa, rivendicata da Erasmo contro i ciceroniani, di innovazioni, sul piano linguistico, che fossero in grado di esprimere i nuovi orizzonti della conoscenza: *Vocabula nova cum rebus novis exorta sunt*. Lunghi dall'essere incapace, come sosteneva Febvre, di dar forma alle nuove idee, fatto come sarebbe per esprimere percorsi intellettuali di una civilizzazione morta da anni, il latino ha giocato in realtà un ruolo di primo piano nella costituzione del pensiero moderno. Alcune delle opere maggiori dei pensatori, scienziati e filosofi della modernità, dal *De revolutionibus orbium coelestium* (1543) ai *Principia mathematica philosophiae naturalis* (1687) di Newton, passando per le *Meditationes de prima philosophia* di René Descartes (1642) sono scritte in latino; ed al latino ricorrerà ancora Kant, per colmare le carenze del tedesco, nelle sue lezioni di logica e nella *Critica della ragion pura*<sup>3</sup>. Né sarà forse inutile ricordare come al filosofo di Königsberg si debbano ben quattro testi redatti interamente in latino (le cosiddette «dissertazioni latine» *De igne*; *Nova dilucidatio*; *Monadologia physica*; *Dissertatio de mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principii*), l'importanza filosofica dei quali era stata già sottolineata da autorevoli studiosi (in Italia, particolarmente, da Mariano Campo<sup>4</sup>), ma che solo la pubblicazione degli *Indici e concordanze degli scritti latini di Immanuel Kant*, curata da Pietro Pimpinella e da Antonio Lamarra, ha finalmente posto nella dovuta luce<sup>5</sup>.

Senonché, nonostante le sollecitazioni e i contributi degli studiosi, la ricerca è in molti casi ancora agli inizi. Uno di questi – per entrare finalmente nell'oggetto specifico del nostro intervento – è proprio il caso di Descartes. Un dato, quest'ultimo, che, forse paradossalmente, si registra a fronte dell'imponente lavoro di traduzione che ha segnato le ultime tappe della ricerca cartesiana, e di cui la recente edizione italiana delle lettere e delle opere a cura di Giulia Belgioioso rappresenta il risultato certo più completo, ma non unico: basti pensare non solo all'edizione Cottingham, per restare nell'ambito della lingua inglese, ma anche ai recenti contributi provenienti da differenti realtà linguistiche, come quella polacca, di cui il *Bulletin cartésien XXXVII* (per l'anno 2006) dà accuratamente conto.

S'impone qui una precisazione. Sul latino di Descartes (come, del resto, anche sul francese) non sono mancati gli studi; ma il dato che si registra, in proposito, è che essi hanno avuto carattere prevalentemente lessicale (ci riferiamo, fra l'altro, ai numerosi contributi contenuti negli atti dei colloqui organizzati dal Lessico Intellettuale Europeo ed ai ripetuti interventi del Prof. Jean-Robert Armogathe); oppure, hanno avuto quale oggetto d'indagine il problema delle traduzioni<sup>6</sup>; o, al massimo, hanno investito aspetti più

<sup>3</sup> Cfr. TULLIO GREGORY, *Pensiero medievale e modernità*, «Giornale critico della filosofia italiana», LXXV (1996), pp. 149-173, poi in *Id.*, *Speculum naturale. Percorsi del pensiero medievale*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2002, pp. 173-195: 178-180.

<sup>4</sup> IMMANUEL KANT, *Le quattro dissertazioni latine*, a cura di Mariano Campo, Como, Marzorati, 1922; più recente è l'edizione a cura di Lewis W. Beck: *Kant's Latin Writing. Translations, Commentaries and Notes by L. W. Beck*, New-York-Berne-Frankfurt am Main, Peter Lang, 1986.

<sup>5</sup> PIETRO PIMPINELLA, ANTONIO LAMARRA, *Indici e concordanze degli scritti latini di Immanuel Kant*, 2 voll., Roma, Edizioni dell'Ateneo, 1987.

<sup>6</sup> FRANCO A. MESCHINI, *Materiali per un'analisi comparata del testo latino e francese dei Principia*, in J.-R. Armogathe, G. Belgioioso, C. Vinti (a cura di), *Descartes: Principia philosophiae (1644-1994)*, Napoli, Vivarium, 1996, pp. 577-602; VALENTINE WATSON RODGER, *L'original latin de 1644 et la version française de 1647: Descartes bilingue?*, in J.-R. Armogathe, G. Belgioioso, C. Vinti (a cura di), *op. cit.*, cit., pp. 603-623; JEAN-MARIE BEYSSADE, MICHELLE BEYSSADE, *Des Méditations métaphysiques aux Méditations de philosophie première. Pourquoi retraduire Descartes?*, in «Revue de Métaphysique et de Morale», XCIV (1989), n. 1, pp. 23-36.

*Fateor me usum fuisse verbis quammaxime potui abstractis*

Termini astratti e termini concreti nel latino di Descartes: la nominazione della *res cogitans*

generali della lingua, quali il rapporto fra retorica e filosofia (segnatamente, gli studi di Pierre-Alain Cahné e di Marc Fumaroli). Un'indagine che punti l'attenzione proprio sull'analisi del latino di Descartes è, invece, a tutt'oggi, ancora assente<sup>7</sup>.

Su questa lacuna degli studi cartesiani è tornata Giulia Belgioioso nella recente edizione delle *Opere* del filosofo, osservando che quel che tuttora manca, senz'altro, è «una ricerca approfondita» nella direzione di «uno specifico studio dal punto di vista morfologico, grammaticale, sintattico»<sup>8</sup>.

È proprio in quest'ultima ottica (anche se non svincolata, come si vedrà, da considerazioni semantiche e, quindi, concettuali) che si muove il nostro intervento. E esso, tuttavia, intende fungere per così dire da apripista, e come tale ha bisogno di suggerimenti, considerazioni e riconsiderazioni, nonché di ulteriori verifiche.

Ora, nella necessità di muoverci su un terreno così poco battuto, l'istanza che ci si è imposta, preliminarmente, è stata quella della formulazione stessa della *quaestio*. Ci sia permesso, in questa sede seminariale, di procedere così, dando conto anche delle ipotesi di lavoro che abbiamo scartato nella definizione dell'oggetto specifico dell'intervento: fornirne un resoconto, anche se cursorio, può dare la misura dei problemi che abbiamo incontrato concretamente e al contempo stimolare una riflessione più complessa.

Un'indagine di carattere sistematico – si è convenuto – avrebbe costituito senz'altro l'approccio più auspicabile, perché completo: si sarebbe potuto, ad esempio, partire dalla sintassi, analizzando, in ordine, i casi, i temi ed i modi verbali, la subordinazione; muovendo poi verso lo stile, analizzando sostantivi, pronomi, particelle, mezzi retorici ed eventuali innovazioni lessicali e semantiche. Ma è chiaro che una tale indagine può giungere solo alla fine di un lavoro di ricerca, rispetto al quale l'intervento presente costituisce solo una prima tappa<sup>9</sup>.

Occorreva dunque procedere in altro modo: attraverso l'individuazione di un aspetto particolare, fra i molteplici possibili, all'interno di una prospettiva che fosse squisitamente stilistico / semantica.

Nella scelta concreta del medesimo, poi, non si sono considerate come equivalenti tutte le possibili opzioni: infatti, abbiamo ritenuto come preferenziale un approccio in cui l'indagine sulla lingua non fosse svincolata dai contenuti, e per non rendere il discorso eccessivamente arido, e per meglio valorizzare il nesso bilaterale, cui sopra si accennava, fra lingua e pensiero.

Proprio quest'ultima esigenza, però, rispingeva ulteriormente il problema: com'è noto, infatti, l'uso della lingua è spesso un fenomeno inconscio; sicché occorreva muovere da dati oggettivi che consentissero di identificare, almeno in via preliminare e per certi versi ipotetica, alcuni elementi linguistici di cui si riscontra l'utilizzazione in Descartes.

<sup>7</sup> Ad eccezione di alcuni spunti offerti in M. BEYSSADE, *La Pratique du Latin chez Descartes et chez Spinoza*, in E. da Rocha Marques et alii (ed.), *Verdade, Conhecimento e Ação. Ensaios em homenagem a Guido A. de Almeida e Raul Landim Filho*, São Paulo, Loyola, pp. 55–66 e, soprattutto, in CORINNA VERMEULEN (ed.), *René Descartes. Specimina philosophiae*, Utrecht, Zeno, 2007, pp. 33–36 e 383–390.

<sup>8</sup> GIULIA BELGIOIOSO, *Introduzione a B Op I* p. xliiii.

<sup>9</sup> Una tappa intermedia è invece costituita, nell'ottica di chi scrive, dal volume, in preparazione, di IGOR AGOSTINI e ALESSANDRO CAPONE (a cura di), *Il latino di Descartes*, Firenze, Le Monnier (uscita prevista: 2011), con saggi, oltre che dei due curatori, di J.–R. Armogathe, G. Belgioioso, M. Beyssade, Joanna Usakiewicz e C. Vermeulen.

IGOR AGOSTINI E ALESSANDRO CAPONE

Il progetto, per le ragioni sopra avanzate, mentre si definiva, si complicava. Ma ci è venuta in soccorso un'affermazione di Descartes contenuta nelle *Tertiae responsiones*, segnatamente nella risposta alla seconda delle sedici obiezioni di Thomas Hobbes:

Nec dico idem esse rem intelligentem et intellectionem, nec quidem rem intelligentem et intellectum, si sumatur intellectus pro facultate, sed tantum quando sumitur pro re ipsa quae intelligit. Fateor autem ultro me ad rem, sive substantiam, quam volebam exuere omnibus iis quae ad ipsam non pertinent, significandam, usum fuisse verbis quammaxime potui abstractis, ut contra hic Philosophus utitur vocibus quammaxime concretis, nempe *subjecti, materiae, et corporis*, ad istam rem cogitantem significandam, ne patiaturs ipsam a corpore divelli<sup>10</sup>.

Si tratta di uno dei non molti testi del *corpus* cartesiano nel quale il filosofo commenta in modo esplicito le proprie scelte: un'autoesegesi, la si potrebbe forse definire così.

Descartes sostiene qui di aver utilizzato, per designare la *res cogitans*, parole il più possibile astratte; ed oppone questa sua scelta all'utilizzazione, da parte di Hobbes, di parole quanto più concrete per designare la cosa pensante.

Ma di che tipo di scelta si tratta? O, in altri termini, in che senso va intesa, qui, la coppia oppozionale "astratto"/"concreto"?

Non sono molti i commentatori che si sono soffermati su questo punto specifico. Mentre il passaggio nel suo complesso, e più in generale la polemica con Hobbes, è stata più volte oggetto di analisi da parte degli studiosi, l'affermazione, ivi contenuta, relativa all'uso dei termini astratti, è stata spesso singolarmente trascurata dagli studiosi cartesiani.

È impossibile, in questa sede, fornire più che un mero sondaggio in tal senso. Non sarà tuttavia inutile ricordare come l'affermazione in questione non sia mai discussa nei grandi classici della letteratura critica cartesiana francese, da *Le rationalisme de Descartes* di Jean Laporte (1945)<sup>11</sup> a *La pensée métaphysique de Descartes* di Henri Gouhier (1962)<sup>12</sup>, passando per *La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes* di Ferdinand Alquié (1951)<sup>13</sup> e il *Descartes selon l'ordre des raisons* (1953) di Martial Gueroult<sup>14</sup>; o negli studi più accreditati della letteratura anglosassone, da *The Metaphysics of Descartes* di Leslie Beck (1965)<sup>15</sup> fino a quello che, in ordine cronologico, è l'ultimo dei commenti alle *Meditationes* di Descartes, vale a dire *Between two worlds* di John Carriero<sup>16</sup> (2009), passando per i *Demons, Dreamers, and Madmen* di Harry G. Frankfurt (1970)<sup>17</sup> ed i *Descartes* di Edwin Curley, Bernard Williams e Margaret Dauler Wilson, tutti e tre del 1978<sup>18</sup>.

<sup>10</sup> B Op I 912; AT VII 174 (Appendice I, testi nn. 7 e 8).

<sup>11</sup> JEAN LAPORTE, *Le rationalisme de Descartes* (1945), Paris, PUF, 1950.

<sup>12</sup> HENRI GOUHIER, *La pensée métaphysique de Descartes*, Paris, Vrin, 1962.

<sup>13</sup> FERDINAND ALQUIÉ, *La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes*, Paris, PUF, 1950.

<sup>14</sup> MARTIAL GUEROUT, *Descartes selon l'ordre des raisons* (1953), 2 vols., Paris, Aubier, 1968.

<sup>15</sup> LESLIE J. BECK, *The Metaphysics of Descartes: A Study of the Meditations*, London, Oxford University Press, 1965.

<sup>16</sup> JOHN CARRIERO, *Between two worlds. A Reading of Descartes's Meditations*, Princeton, Princeton University Press, 2009.

<sup>17</sup> HARRY G. FRANKFURT, *Demons, Dreamers, and Madmen. The Defence of Reason in Descartes' Meditations*, Indianapolis-New York, The Bobbs-Merrill Company, 1970.

<sup>18</sup> EDWIN M. CURLEY, *Descartes against the Skeptics*, Oxford / Cambridge (Mass.), Blackwell/Harvard UP, 1978; BERNARD A. O. WILLIAMS, *Descartes. The project of pure enquiry*, Hassocks, Sussex, Penguin Books-Pelican Books, 1978; MARGARET D. WILSON, *Descartes*, London/Boston, Routledge/Kegan Paul, 1978.



*Fateor me usum fuisse verbis quammaxime potui abstractis*

Termini astratti e termini concreti nel latino di Descartes: la nominazione della *res cogitans*

Anche i due contributi più recenti dedicati specificatamente a Descartes e ad Hobbes tacciono di questo passo: non solo l'innovativo saggio, *Hobbes versus Descartes*, dedicato dal già citato Curley proprio all'obiezione seconda di Hobbes<sup>19</sup>, ma anche la collectanea, curata da Dominique Weber nel 2005, *Hobbes, Descartes et la Métaphysique*, che raccoglie gli atti del colloquio omonimo tenutosi in Sorbona l'8 giugno 2002 sotto l'organizzazione congiunta dei due Centri cartesiani di Parigi e Lecce e il *Centre d'études en rhétorique, philosophie et histoire des idées* (ENS-LSH, Lyon)<sup>20</sup>.

Rare, le eccezioni, in questo panorama. Lo stesso Alquié, invero, in una nota alla sua edizione delle *Oeuvres* di Descartes, parlava, in proposito, di una precisazione, da parte di Descartes, del «sens de son vocabulaire»<sup>21</sup>. Più di recente, Sergio Landucci, soffermandosi sul luogo in questione, ha sostenuto che la coppia oppozionale “astratto / concreto” sarebbe da intendersi non in senso grammaticale, bensì metafisico, vale a dire, come neutrale rispetto all'alternativa spiritualismo / materialismo<sup>22</sup>; la quale, come è noto e come lo stesso filosofo non cesserà di ripetere ai suoi interlocutori lungo tutto il ciclo delle *Objectiones* e delle *Responsiones*, non viene decisa che nella sesta meditazione, giacché nella seconda e nelle successive è ancora aperta l'ipotesi che la mente non sia corpo in ordine alla verità della cosa<sup>23</sup>.

Quel che proponiamo, in questa sede, è invece una lettura letterale del passaggio delle *Tertiae responsiones*: tenteremo, cioè, di mostrare come l'affermazione di Descartes concernente l'utilizzazione di termini quanto più astratti per designare la *res cogitans*, possa essere intesa come una scelta di ordine anzitutto grammaticale e, quindi, concettuale.

In via preliminare, procederemo in due momenti.

La prima tappa, che costituisce ancora parte comune del presente intervento, si suddividerà in due momenti. In primo luogo (§ 1), esporremo brevemente l'obiezione di Hobbes cui Descartes risponde (si tratta, come dicevamo, della seconda delle sedici obiezioni mosse dal filosofo inglese) e, immediatamente di seguito, la risposta dello stesso Descartes: questo, al fine di ricostruire il contesto entro cui si inserisce il testo delle *Tertiae responsiones* sopra citato; in secondo luogo (§ 2), procederemo invece ad una breve ricognizione della storia della lingua latina che consenta di collocare l'operazione cartesiana all'interno della lunga tradizione relativa all'uso dei termini astratti.

§ 1. Nella seconda delle sue sedici obiezioni contro le *Meditationes*, Hobbes contesta a Descartes la definizione dell'io in termini di *mens*, *animus*, *intellectus*, *ratio* che si trova in *Meditatio II* (invero, la prima delle due definizioni cartesiane contenute nella meditazione):

Sum igitur praecise tantum res cogitans, id est, mens, sive animus, sive **intellectus**, sive ratio, voces mihi prius

<sup>19</sup> E. M. CURLEY, *Hobbes versus Descartes*, in R. Ariew-M. Grene (ed. by), *Descartes and his contemporaries. Meditations, Objections and Replies*, Chicago, The University of Chicago Press, 1995, pp. 97-109, ripreso in francese in J.-M. Beyssade-J.-L. Marion (éd. par), *Descartes. Objecter et répondre*, Paris, PUF, 1994, pp. 149-162.

<sup>20</sup> Dominique Weber (éd. par), *Hobbes, Descartes et la métaphysique*, Paris, Vrin, 2005.

<sup>21</sup> René Descartes. *Oeuvres philosophiques*, éd. par F. Alquié, 3 vols., Paris, Garnier, 1963-1973, vol. III, p. 133, nota n. 1.

<sup>22</sup> SERGIO LANDUCCI, *La mente in Cartesio*, Milano, Angeli, 2002, p. 63.

<sup>23</sup> Fra gli studiosi di Hobbes, va segnalata, invece, l'analisi che al luogo in questione dedica (da una prospettiva soprattutto logica), MARTINE PÉCHARMAN, *Le vocabulaire de l'être dans la philosophie première: ens, esse, essentia*, in Y.-C. Zarka (éd. par), *Hobbes et son vocabulaire. Etudes de lexicographie philosophique*, Paris, Vrin, 1992, pp. 31-59.

IGOR AGOSTINI E ALESSANDRO CAPONE

significationis ignotae. Sum autem res vera, et vere existens; sed qualis res? Dixi, cogitans<sup>24</sup>.

Che io sia una *res cogitans* – osservava Hobbes – è senz'altro corretto: dal fatto che penso, infatti, vale a dire dal fatto che abbia una rappresentazione (*phantasma*), sia che io dorma, sia che io sia sveglio, si conclude che io sono pensante, perché “penso” (*cogito*) e “sono pensante” (*sum cogitans*) significano la stessa cosa, senz'altro. E dal fatto che sono pensante segue che sono, perché ciò che pensa non è nulla:

Sum res cogitans; recte. Nam ex eo quod cogito, sive phantasma habeo, sive vigilans, sive somnians, colligitur quod sum cogitans; idem enim significant cogito et sum cogitans. Ex eo quod sum cogitans, sequitur, Ego sum, quia id quod cogitat non est nihil<sup>25</sup>.

È da notare il giro argomentativo di Hobbes, che modifica, per denunciarne il carattere tautologico, il percorso seguito da Descartes in *Meditatio II*, dove, invero, si procedeva dal *sum* al *cogitans*. Ma è una mossa che prepara l'attacco successivo, cioè l'obiezione alla definizione della *res cogitans* in termini di *mens*, *animus*, *intellectus*, *ratio*. Non è corretto – osserva Hobbes – dedurre dal fatto che sono pensante (ossia, una cosa che pensa), che sono *cogitatio*, così come non è corretto dedurre, dal fatto che sono intelligente, che sono *intellectus*. Nello stesso modo, infatti, si potrebbe dire: sono camminante (*ambulans*), dunque sono una camminata (*ambulatio*). Descartes, dunque, assume come identici *res intelligens* e *intellectio*; o, almeno, *res intelligens* e *intellectus*.

Sed ubi subjungit, hoc est, mens, animus, intellectus, ratio, oritur dubitatio. Non enim videtur recta argumentatio, dicere: ego sum cogitans, ergo sum cogitatio; neque ego sum intelligens, ergo sum intellectus. Nam eodem modo possem dicere: sum ambulans, ergo sum ambulatio. Sumit ergo D. Cartesius idem esse rem intelligentem, et intellectionem, quae est actus intelligentis; vel saltem idem esse rem intelligentem, et intellectum, qui est potentia intelligentis<sup>26</sup>.

È questo – secondo Hobbes – l'elemento invalido della transizione operata da Descartes, vale a dire la rigida identificazione fra il soggetto e le sue facoltà, o atti, operata di contro alla prassi di tutti i filosofi, i quali distinguono il soggetto dalle sue facoltà e dai suoi atti, ossia dalle sue proprietà e dalle sue essenze. Questo, perché altro è l'ente, altro è l'essenza:

Omnes tamen Philosophi distinguunt subjectum a suis facultatibus et actibus, hoc est, a suis proprietatibus et essentiis; aliud enim est ipsum ens, aliud est ejus essentia<sup>27</sup>.

La conclusione dell'argomento, che qui non interessa, ma che gioverà però ricordare, è nota:

Potest ergo esse ut res cogitans sit subjectum mentis, rationis, vel intellectus, ideoque corporeum aliquid:

<sup>24</sup> *Meditazioni*, II, B Op I 716; AT VII 27 (Appendice II, voce «intellectus», n. 3); qui e d'ora in avanti, il grassetto è di chi scrive. Per la seconda definizione di *res cogitans* cfr., *infra*, nella stessa *Meditatio II*, B Op I 718; AT VII 28: «Sed quid igitur sum? Res cogitans. Quid est hoc? Nempe dubitans, intelligens, affirmans, negans, volens, nolens, imaginans quoque, et sentiens».

<sup>25</sup> *Obiezioni III*, B Op I 910; AT VII 172 (Appendice I, testo n. 1).

<sup>26</sup> *Obiezioni III*, B Op I 910; AT VII 172 (Appendice I, testo n. 2).

<sup>27</sup> *Obiezioni III*, B Op I 910; AT VII 172-173 (Appendice I, testo n. 3).

*Fateor me usum fuisse verbis quammaxime potui abstractis*

Termini astratti e termini concreti nel latino di Descartes: la nominazione della *res cogitans*

cujus contrarium sumitur, non probatur; est tamen haec illatio fundamentum conclusionis, quam videtur velle D. C. stabilire<sup>28</sup>.

Più avanti, Hobbes argomenterà che tale soggetto è materiale, senz'altro; ma, adesso, la sua conclusione è che l'argomento di Descartes non ne prova l'immaterialità, vale a dire che è possibile che esso sia qualcosa di corporeo.

I punti fondamentali di questo argomento, che così sinteticamente abbiamo riassunto, sono due:

A) Distinzione all'interno delle due coppie oppozionali: *cogitans / cogitatio; intelligens / intellectio (intellectus)*;

B) Negazione della transizione dal primo elemento al secondo all'interno delle due coppie, vale a dire da *cogitans* a *cogitatio* e da *intelligens* a *intellectio (intellectus)*.

La risposta di Descartes all'obiezione di Hobbes consiste nella rivendicazione della validità della transizione da *cogitans* a *cogitatio* e da *intelligens* a *intellectio (intellectus)*, vale a dire sulla negazione di A) e si basa sulla confutazione della premessa dell'argomento dell'interlocutore, ossia della distinzione all'interno delle due coppie oppozionali: *cogitans / cogitatio; intelligens / intellectio (intellectus)* (vale a dire sulla negazione di B).

Utilizzando, per designare la *res cogitans*, i termini *mens, animus, intellectus, ratio*, Descartes osserva appunto di non avere inteso indicare le mere facoltà, ma le *res* dotate di queste facoltà, e questo in accordo ad un uso senz'altro ordinario per quel che riguarda i primi due termini, e diffuso per quel che riguarda i secondi due:

*Ubi dixi hoc est mens, animus, intellectus, ratio, etc., non intellexi per ista nomina solas facultates, sed res facultate cogitandi praeditas, ut per duo priora vulgo intelligitur ab omnibus, et per duo posteriora frequenter; hocque tam expresse, duo priora vulgo intelligitur ab omnibus, et per duo posteriora frequenter; hocque tam expresse, totque in locis explicui, ut nullus videatur fuisse dubitandi locus*<sup>29</sup>.

Non possiamo, in questa sede, che richiamare brevemente alcuni esempi, relativamente all'utilizzazione di questi termini prima di Descartes, d'altronde ampiamente documentata: *animus* è largamente attestato nel latino classico, particolarmente in Lucrezio; mentre *mens* era frequentemente usato dagli scolastici per designare la parte più alta, quella razionale, dell'anima umana, e con *mens* anche *intellectus* e *ratio*<sup>30</sup>.

Quel che più ci interessa, invece, è seguire il filo dell'argomentazione del filosofo, che ruota tutta sulla negazione dell'opposizione istituita da Hobbes. Il passo successivo è quello della negazione dell'esempio addotto dal filosofo inglese: vale a dire l'assimilazione di *ambulatio* a *cogitatio*. L'assimilazione è contestata da Descartes con l'argomento seguente: mentre il termine *ambulatio* non può che essere preso per l'azione in se

<sup>28</sup> Obiezioni III, B Op I 910; AT VII 173 (Appendice I, testo n. 4).

<sup>29</sup> Risposte III, B Op I 912; AT VII 174 (Appendice I, testo n. 5).

<sup>30</sup> Su questo, cfr. S. LANDUCCI, *op. cit.*, cit., p. 62.

IGOR AGOSTINI E ALESSANDRO CAPONE

stessa, *cogitatio*, invece, può essere inteso in tre sensi, vale a dire per: 1) l'azione del pensiero; 2) la facoltà del pensiero; 3) la cosa stessa cui la facoltà inerisce. Scrive Descartes:

Neque hic est paritas inter ambulationem et cogitationem: quia ambulatio sumi tantum solet pro actione ipsa; cogitatio interdum pro actione, interdum pro facultate, interdum pro re in qua est facultas<sup>31</sup>.

Posta questa precisazione, Descartes fa altri due passi. Il primo è quello di evitare, una volta liquidata, nel modo e per il fine che s'è visto, l'opposizione fra piano dell'azione e della facoltà da un lato e piano della *res* dall'altro, che questo non implichi una confusione fra i due piani. Occorre, cioè, evitare un'identificazione senza residui della *res* con l'azione (*intellectio*) e con la facoltà (*intellectus*). Si legge nel testo 7 dell'Appendice I:

Nec dico idem esse rem intelligentem et intellectionem, nec quidem rem intelligentem et intellectum, si sumatur intellectus pro facultate, sed tantum quando sumitur pro re ipsa quae intelligit<sup>32</sup>.

Quale sia il grado di distinzione che si dà fra questi livelli, Descartes proverà a dire poco più avanti<sup>33</sup>; ma va anche osservato come nelle *Tertiae responsiones* non sia operativo l'apparato concettuale che Descartes utilizzerà nei *Principia*, ossia la sua teoria delle tre distinzioni, solo abbozzata nelle *Meditationes*; ed è problematico tentare di gettare luce sulla risposta ad Hobbes applicando meccanicamente ad essa il quadro, cronologicamente successivo, della dottrina delle distinzioni dei *Principia*.

D'altro canto, fissato questo punto, in questa pagina l'interesse di Descartes si sposta immediatamente – ed è questo il secondo dei suoi due passi – su un problema differente, quello di spiegare l'utilizzazione adottata nelle *Meditationes* a nominazione della *res cogitans*: perché usare termini astratti per designare una sostanza? La risposta, contenuta nel brano da cui abbiamo preso le mosse, è che questi termini sono astratti e, quindi, atti a spogliare la sostanza di tutto ciò che ad essa non pertiene, ossia di tutto ciò che è corporeo:

Fateor autem ultro me ad rem, sive substantiam, quam volebam exuere omnibus iis quae ad ipsam non pertinent, significandam, usum fuisse verbis quammaxime potui abstractis, ut contra hic Philosophus utitur vocibus quammaxime concretis, nempe *subjecti, materiae, et corporis*, ad istam rem cogitantem significandam, ne patiatu ipsam a corpore divelli<sup>34</sup>.

Il testo non è esplicito: Descartes, cioè, si limita ad affermare di avere utilizzato termini quanto più astratti per designare la *res cogitans*, ma non dice anche quali siano questi termini. Ciò, evidentemente, perché riteneva che fosse chiaro dal contesto; non è da escludere che Descartes si stia riferendo qui esattamente ai quattro *defnientes* della *res cogitans* di *Meditatio II* menzionati da Hobbes nelle righe iniziali della sua obiezione: «mens, animus, intellectus, ratio»<sup>35</sup>; ma nella lista vanno senz'altro inclusi ancora, e

<sup>31</sup> *Risposte III, B Op I 912; AT VII 174 (Appendice I, testo n. 6).*

<sup>32</sup> *Risposte III, B Op I 912; AT VII 174 (Appendice I, testo n. 7).*

<sup>33</sup> *Risposte III, B Op I 916; AT VII 177.*

<sup>34</sup> *Risposte III, B Op I 912; AT VII 174 (Appendice I, testo n. 8).*

<sup>35</sup> In questa direzione, ad esempio, la spiegazione di A. LUPOLI, *Omnino est impossibile cogitare se cogitare...*, in A. Napoli, (a cura di), *Hobbes Oggi*, Milano, Franco Angeli, 1990, pp. 447-469: 451.

*Fateor me usum fuisse verbis quammaxime potui abstractis*

Termini astratti e termini concreti nel latino di Descartes: la nominazione della *res cogitans*

probabilmente a più giusto titolo di *mens*, *animus* e *ratio*, altri due termini: *cogitatio* ed *intellectio*.

Se si rilegge, infatti, il testo dell'obiezione, si riscontra che Hobbes aveva bensì cominciato col richiamarsi al passo di *Meditatio III* contenente il gruppo di termini «*mens*, *animus*, *intellectus*, *ratio*», ma aveva poi tralasciato del tutto «*mens*», «*animus*» e «*ratio*», per concentrarsi su «*intellectus*», «*intellectio*», «*cogitatio*»; sicché la risposta di Descartes, calcando esattamente l'obiezione di Hobbes, contiene occorrenze di questi soli tre termini. E la precisazione terminologica sull'uso dei termini astratti che conosciamo segue immediatamente la discussione di questi tre termini. Se si rileggono insieme, sinotticamente, i passi sopra citati, l'impressione che Descartes si riferisca ad «*intellectus*», «*intellectio*», «*cogitatio*» diviene netta:

Neque hic est paritas inter ambulationem et cogitationem [...] Nec dico idem esse rem intelligentem et intellectionem, nec quidem rem intelligentem et intellectum [...] Fateor autem ultro me ad rem, sive substantiam, quam volebam exuere omnibus iis quae ad ipsam non pertinent, significandam, usum fuisse verbis quammaxime potui abstractis<sup>36</sup>.

Ritorniamo adesso alla questione da cui avevamo preso le mosse, e cioè in qual senso occorra interpretare qui l'aggettivo «astratto». Come anticipavamo sopra, non vediamo ragioni per cui questo termine non possa essere inteso in un senso strettamente grammaticale. Va inoltre notato che, da un punto di vista grammaticale, i termini *intellectus*, *intellectio* e *cogitatio* – per fermarci ad essi – sono tutti rigorosamente astratti.

Si tratta, per la precisione, e in senso tecnico, di formazioni astratte deverbative, ossia di sostantivi divenuti astratti per derivazione dai rispettivi verbi: nello specifico, *intellectio* e *cogitatio* sono astratti in *-tion*, mentre *intellectus* è astratto in *-us*.

Non solo: il processo che aveva condotto, nel corso dello sviluppo della lingua latina, all'uso di queste formazioni deverbative, conosceva una lunga ed importante storia.

§ 2. È un fenomeno noto il passaggio, tipico di tutte le lingue, dal significato concreto a quello astratto: il linguaggio dell'uomo e del popolo primitivo è caratterizzato da un alto grado di concretezza<sup>37</sup>; ed è pacifico che i termini astratti «denotino con la loro diffusione uno stadio notevolmente sviluppato della lingua»<sup>38</sup>.

Le famiglie di sostantivi deverbativi in *-tion* ed in *-us*, in particolare, hanno alle spalle una tradizione antica ed autorevole all'interno della letteratura latina. Di questa tradizione, di cui gli studiosi hanno ricostruito larghi tratti di storia, non sarà forse inutile richiamare qui alcune tappe centrali.

Un momento decisivo è il periodo che va dalla fine della repubblica all'età di Adriano. Come hanno mostrato le indagini di Jules Marouzeau, in questo periodo i termini astratti, prevalendo sui corrispettivi sintagmi participiali e gerundivi (ad es., *ab urbe condita*), conoscono, per citare le parole

<sup>36</sup> *Risposte III, B Op I 912; AT VII 174 (Appendice I, testo n. 9).*

<sup>37</sup> EINAR LÖFSTEDT, *Il latino tardo*, trad. it., Brescia, Paideia, 1980, p. 204.

<sup>38</sup> GIACOMO DEVOTO, *Storia della lingua di Roma*, 2 voll., Bologna, Cappelli, 1983 (rist. anast. dell'ed. del 1944), vol. II, p. 245.

IGOR AGOSTINI E ALESSANDRO CAPONE

dell'autore, «une fortune prodigieuse»; in particolare, i soli nomi in *-tio* diventano, da 450, ben 850<sup>39</sup>. Ancora, come ha sottolineato Alfonso Traina in *Forma e suono*, da questo momento essi costituiranno «un modello di derivazione, la cui produttività non si è ancora esaurita nelle lingue romanze»<sup>40</sup>. Sempre Traina, richiamandosi agli studi di Roland Poncelet<sup>41</sup> e di Eduard Norden<sup>42</sup>, sottolinea come le ragioni di questo progressivo aumento siano di tre ordini: semantiche (maggiore tecnicità di questi nomi sui rispettivi nomi verbali); sintattiche (equivalenza dei casi retti con l'infinito sostantivato greco); stilistiche (ed in primo luogo, la *concinnitas*)<sup>43</sup>.

Un ruolo di primaria importanza, in questa storia, è riconosciuto unanimemente a Cicerone: anche se fra gli studiosi resta ancora un non trascurabile dissenso circa il ruolo giocato in questa direzione dalla *concinnitas*, Cicerone è, a giusto diritto, considerato il fondatore del linguaggio astratto latino, sotto l'influsso della terminologia filosofica greca.

Marouzeau richiamava, a titolo esemplificativo, un passo del primo libro del *De natura deorum*, dove Cicerone, constatando come il latino non disponga di sostantivi corrispondenti a *beatus*, dichiara esplicitamente di fare violenza alla lingua attraverso l'introduzione necessaria degli astratti *beatitas* e *beatitudo*:

Sive beatitas sive beatitudo dicendast: utrumque omnino durum, sed usu mollienda nobis verba sint<sup>44</sup>.

E lo stesso accade in Quintiliano, allorché, rispetto ai termini come *essentia*, alla cui introduzione pur plaude, osserva:

Quorum dura quaedam admodum videntur<sup>45</sup>.

Ma sono gli autori cristiani a determinare quello che Marouzeau definisce «le triomphe de l'abstraction»; nelle loro opere appare massiccia la presenza di sostantivi in *-tio*, *-tas*, *-tus*, *-tudo*<sup>46</sup>.

Senonché, la storia della letteratura latina attesta non solo la crescente presenza delle formazioni deverbative in *-ion* ed in *-us*, bensì anche la loro utilizzazione a designare i rispettivi termini concreti.

Sempre negli scrittori cristiani quest'uso conosce la sua massima diffusione. Basterà, richiamare, qui, l'uso, presente in Tertulliano, di *conditio*, a designare la creazione, la cosa creata.

Il primo dei due casi è esemplificato, ad esempio, in *De resurrectione carnis*, 11, 5: «Conditionem Deo nostro adscribunt». Il secondo, ad esempio, in *In Apologeticum*, 21, 25: «In humilitate conditionis humanae»<sup>47</sup>.

Peraltro Tertulliano è anche un esempio tipico di presenza di astratti in *-us*; non solo, ma, com'è

<sup>39</sup> JULES MAROUZEAU, *Quelques aspects de la formation du latin littéraire*, Paris, Klincksieck, 1949, p. 119.

<sup>40</sup> ALFONSO TRAINA, *Forma e suono. Da Plauto a Pascoli*, Bologna, Patron, 1977, p. 50. Per i sostantivi sembra però più comune l'esistenza di un processo in certa misura opposto: quello dell'evoluzione di significato di un termine astratto dall'astratto al concreto (cfr., su questo, E. LÖFSTEDT, *Il latino tardo*, cit., p. 206 ss.).

<sup>41</sup> ROLAND PONCELET, *Cicéron traducteur de Platon*, Paris, De Boccard, 1957, p. 185.

<sup>42</sup> EDUARD NORDEN, *De Mimucii Felicis aetate et genere dicendi*, Greiswald, Druck F. W. Kunike, 1897, p. 23 ss.

<sup>43</sup> A. TRAINA, *op. cit.*, p. 50.

<sup>44</sup> CICERO, *De natura deorum*, I, 34, 95; cfr. J. MAROUZEAU, *op. cit.*, p. 119.

<sup>45</sup> QUINTILIANUS, VIII, 3, 33; cfr. J. MAROUZEAU, *op. cit.*, p. 119.

<sup>46</sup> J. MAROUZEAU, *op. cit.*, p. 123.

<sup>47</sup> Su questo, cfr. H. HOPPE, *Sintassi e stile in Tertulliano*, cit., p. 175.

*Fateor me usum fuisse verbis quammaxime potui abstractis*

Termini astratti e termini concreti nel latino di Descartes: la nominazione della *res cogitans*

stato notato, di sostituzione di astratti in *-tion* con astratti in *-us* che, spesso, sono veri e propri *hapax*.

Ponendo la sua attenzione su un passo dell'*Adversus Valentinianos* (13, 1), dai chiari intenti parodici (a sintetizzare aspetti astrusi della gnosi valentiniana), Renato Uglione vi riscontrava una sequenza di cinque nomi astratti omoteleutici, dei quali quattro sono neologismi (*paedagogatus*, *antistatus*, *expiatus*, *reformatus*) e tre *hapax* (eccetto *expiatus*)<sup>48</sup>:

Continet hic igitur ordo primus professionem pariter et nascentium  
et nubentium et generantium Aeonum, Sophiae ex desiderio patris periculosissimum casum,  
Hori oportunissimum auxilium,  
Enthymeseoss et coniunctae Passionis *expiatum*,  
Christi et spiritus sancti *paedagogatum*,  
Aeonum tutelarem *reformatum*,  
Soteris pavoninum *ornatum*,  
Angelorum comparaticium *antistatum*.

Altri esempi, sempre in Tertulliano, di sostituzioni di astratti in *-tio* con astratti in *-us* sono quelle di *recordatui* per *recordationi* (*Res.* 4, 3); di *educatu* per *educatione* (*Res.* 60, 3); di *iaculatus* per *iaculationes* (*Spect.* 18, 2); di *praegnatus* per *praegnatio* (*Carn.* 1, 4)<sup>49</sup>.

E si tratta solo di esempi di una storia, quella della formazione degli astratti latini, di grande complessità e di cui molti aspetti sono ancora discussi. Ma l'importanza di questo processo può essere difficilmente sottostimata, invasivo com'è stato nell'uso della lingua, sia comune, sia tecnica: basti pensare, ancora, nel primo caso, al fatto che è proprio da tale processo che si originano espressioni quali: «Vostra Grandezza», «Vostra Eccellenza», «Vostra Santità»; e, nel secondo, alla ridondanza, spesso vituperata, dell'astratto negli autori della tarda latinità come Boezio: una volta guadagnata la «conquête prodigieuse» dell'astratto, gli scrittori fecero presto a passare dall'uso all'abuso<sup>50</sup>.

Inutile moltiplicare gli esempi: per un elenco, pur non completo, si potrà consultare il paragrafo dedicato all'uso di astratti per concreti in Raphael Kühner – Carl Stegmann, *Ausführliche Grammatik der Lateinischen Sprache. Satzlehre. Erster Teile*, München, Max Hueber Verlag, 1962, pp. 81-82.

Quel che ci interessa sottolineare, adesso, è che riferendosi a *cogitatio*, *intellectio* ed *intellectus* come a termini astratti, e dichiarando di averli usati per qualificare i rispettivi concreti, Descartes si inserisce, dunque, in modo consapevole o meno, in una lunga tradizione letteraria<sup>51</sup>. È inutile precisare che quel

<sup>48</sup> RENATO UGLIONE, *Aspetti della lingua di Tertulliano*, in *Cultura e lingue classiche III*, Roma 1993, pp. 405-426: 411-412 (= *Innovazioni morfologiche, semantiche, lessicali di matrice fonica in Tertulliano*, in Id., *Tertulliano teologo e scrittore*, Brescia, Morcelliana, 2002, p. 138 ss.)

<sup>49</sup> R. UGLIONE, *Aspetti della lingua di Tertulliano*, cit., p. 412 (= R. U., *Innovazioni morfologiche*, cit., p. 139); cfr. anche FRANCA ELA CONSOLINO, *Tertulliano e gli atleti all'inferno* (*Spect.* 30, 5), in *Ad contemplandam sapientiam. Studi di filologia, letteratura, storia in onore di Sandro Leanza*, Saveria Mannelli, Rubbettino, 2004, pp. 163-170: 167, nota 26.

<sup>50</sup> J. MAROUZEAU, *op. cit.*, p. 124.

<sup>51</sup> Nella consapevolezza dell'assenza di un'indicazione esplicita che consenta di identificare con assoluta certezza a quali, fra i sei termini «mens», «animus», «ratio», «cogitatio», «intellectio», «intellectus», Descartes volesse riferire l'aggettivo «astratto», precisiamo che due dei tre da noi non considerati, «mens» e «ratio», possono essere qualificati come sostantivi deverbativi astratti. «Ratio» lo è, senz'altro, allo stesso titolo di «intellectio», ossia come deverbativo in *-tion*. Quanto a «mens», in un celebre testo umanistico sul latino, gli *Elegantiarum latinae linguae libri sex* di Lorenzo Valla, esso è fatto derivare, via il supino «metum», da «memini»: «Hinc videtur derivari mentio, quasi a meno praesenti, et geminato preterito memini: unde supinum metum, ex quo mentio, et mens, quae omnium recordatur» (*Elegantiarum latinae linguae libri sex*, Lugduni, apud Seb. Gryphum, 1444, lib. 3, cap. 58, p. 213).

IGOR AGOSTINI E ALESSANDRO CAPONE

che qui proponiamo non è un discorso sulle presunte fonti dell'operazione di Descartes, né un tentativo di paralizzare la sua portata concettuale: è, invece, solo il tentativo di mostrarne l'intelligibilità anche in termini strettamente grammaticali.

Pur all'interno di questi limiti, un tale tentativo sembra comunque giustificato.

Veniamo dunque alla parte non comune del presente intervento, divisa in due momenti:

- nel primo, a cura di Igor Agostini, si procederà ad esaminare l'utilizzazione, da parte di Descartes, nelle *Meditationes*, dei termini astratti *cogitatio*, *intellectio* ed *intellectus* a designare il concreto *res cogitans*;
- nel secondo, a cura di Alessandro Capone, si compierà la medesima operazione sul testo della prima parte dei *Principia philosophiae*, allo scopo di evidenziare una variazione nel registro semantico di questi termini.

L'analisi, pur limitata a due testi, appare comunque significativa, in quanto relativa alle due (e sole) esposizioni pubbliche della metafisica cartesiana in latino (essendo, come noto, in francese l'altra, quella consegnata alla quarta parte del *Discours de la méthode*).

## Igor Agostini: I

### Le *Meditationes de prima philosophia* (1641)

Nelle *Meditationes* (ad esclusione di *Objectiones* e *Responsiones*), si registrano 37 occorrenze del lemma *cogitatio*; 25 occorrenze di *intellectus*; 7 di *intellectio*. Ho approntato l'elenco nell'Appendice II.

Non procederò ad un'analisi sistematica di ognuna di queste occorrenze; fornirò, invece, alcuni *specimina* che ritengo sufficienti per illustrare le scelte terminologiche di Descartes.

Iniziando dalla voce *cogitatio*, si potrebbe impostare il discorso prendendo quale griglia di lettura la distinzione dei tre casi fatta da Descartes con Hobbes allorché sosteneva, nel modo che s'è visto, che il termine *cogitatio* può designare tre cose: l'azione, la facoltà, la cosa cui la facoltà inerisce<sup>52</sup>.

Si registrano – va peraltro osservato preliminarmente – occorrenze del termine non tecniche, o comunque in cui esso non rientra in nessuno dei tre casi indicati da Descartes ad Hobbes. Questo vale, ad esempio, per l'occorrenza nella *Praefatio ad lectorem* delle *Meditationes*<sup>53</sup>.

Venendo ora ai tre significati indicati ad Hobbes, si riscontra, quale esemplificazione della prima accezione del termine «cogitatio», il testo seguente tratto da *Meditatio III*:

Nunc autem ordo videtur exigere, ut prius omnes meas **cogitationes** in certa genera distribuam<sup>54</sup>.

Descartes, peraltro, sempre in *Meditatio III*, non si limita a parlare di «cogitationes» al plurale, ma le lega esplicitamente alla nozione di «numero»:

<sup>52</sup> *Risposte III*, B Op I 912; AT VII 174 (Appendice I, testo n. 6).

<sup>53</sup> *Meditazioni, Prefazione per il lettore*, B Op I 692; AT VII 10 (Appendice II, voce «cogitatio», testo n. 1).

<sup>54</sup> *Meditazioni, III*, B Op I 728; AT VII 34 (Appendice II, voce «cogitatio», testo n. 14).



*Fateor me usum fuisse verbis quammaxime potui abstractis*

Termini astratti e termini concreti nel latino di Descartes: la nominazione della *res cogitans*

Itemque, cum percipio me nunc esse, et prius etiam aliquamdiu fuisse recorder, cumque varias habeo **cogitationes** quarum numerum intelligo<sup>55</sup>.

La terza accezione è invece attestata in *Meditatio II*:

Cogitare? Hic invenio: **cogitatio** est; haec sola a me divelli nequit. Ego sum, ego existo; certum est<sup>56</sup>.

Qui, il termine *cogitatio*, prima omologato alle altre funzioni, delle quali si è mostrata la separabilità dell'io, viene ora discriminato da esse in quanto inseparabile dall'io ed identificato senz'altro con quest'ultimo. Ne segue immediatamente la transizione alla definizione dell'io come «*res cogitans*», a sua volta esemplificata sul gruppo di termini di «*mens, animus, intellectus, ratio*» che conosciamo e da cui muoverà l'obiezione di Hobbes. Questi può dunque essere considerato come un interprete privilegiato del testo di *Meditatio II*, nel senso di un'identificazione della *cogitatio* alla mente stessa.

Ma gli esempi di letture dell'epoca in questa direzione possono essere addotti *ad abundantiam*. Vale forse la pena menzionare qui, incisivo com'è anche da un punto di vista letterario, un brano tratto dalla *lectio IV* su *Meditatio II* della *Paraphrasis in Meditationes* di Johannes Clauberg:

Quanta enim *res cogitatio*! Quae potuit infirmare, dejiciere, prosternere omnia, stans ipsa immoto talo erecta firmiter, illis dubitationum telo transfixis omnibus, indubitata prorsus ratione supervivens<sup>57</sup>.

L'identificazione della *cogitatio* a sostanza diviene ancor più netta in un altro testo di *Meditatio III*:

Si tantum ideas ipsas ut **cogitationis** meae quosdam modos considerarem, nec ad quidquam aliud referrem, vix mihi ullam errandi materiam dare possent<sup>58</sup>.

Una significazione analoga il termine assume, sempre in *Meditatio III*, nel passo seguente:

Nam quamvis ista causa nihil de sua realitate actuali sive formali in meam ideam transfundat, non ideo putandum est illam minus realem esse debere, sed talem esse naturam ipsius ideae, ut nullam aliam ex se realitatem formalem exigat, praeter illam quam mutuatur a **cogitatione** mea, cujus est modus<sup>59</sup>.

Si tratta, forse, dei due brani in cui più esplicitamente di ogni altro, nelle *Meditationes*, *cogitatio* viene a designare la sostanza pensante. Infatti, le idee vengono qualificate appunto come modi della *cogitatio*, ed il soggetto dei modi deve essere in ultima analisi una sostanza. Si noti peraltro come i due brani ora citati si collochino in uno stadio già avanzato dell'*iter* meditativo, ossia nel cuore di *Meditatio III* (segnatamente, il brano 17 si colloca nel punto in cui Descartes, dopo aver distinto le idee, si interroga in

<sup>55</sup> *Meditazioni*, III, B Op I 738; AT VII 44 (Appendice II, voce «*cogitatio*», testo n. 20).

<sup>56</sup> *Meditazioni*, II, B Op I 716; AT VII 27.

<sup>57</sup> JOHANNES CLAUBERG, *Paraphrasis in Renati Des Cartes Meditationes de Prima Philosophia, in quibus dei existentia, et Animae humanae a corpore distinctio demonstratur*, Duisburgi ad Rhenum, typis et impensis Adriani Wyngaerden, 1660, poi in *Opera omnia philosophica. Ante quidem separatim, nunc vero conjunctim edita, multis partibus auctiora et emendatiora. Quibus accessere praeter Indicem locupletissimum, Opuscula quaedam Nova, nunquam antea edita*, Amstelodami, ex typographia P. et I. Blaeu, 1691 (rist. anast.: 2 voll., Hildesheim, Olms, 1968), Med. II, lect. 4, n. 79, p. 372.

<sup>58</sup> *Meditazioni*, III, B Op I 730; AT VII 37 (Appendice II, voce «*cogitatio*», testo n. 17).

<sup>59</sup> *Meditazioni*, III, B Op I 734; AT VII 41 (Appendice II, voce «*cogitatio*», testo n. 19).

IGOR AGOSTINI E ALESSANDRO CAPONE

quali di esse possa trovarsi o meno errore; ed il 19 già dentro l'*alia via* con cui si dimostra l'esistenza di Dio). Questo a testimonianza di come, nelle *Meditationes*, determinate nozioni vengano ad essere formulate in una terminologia tecnica e che Descartes assume in proprio ben dopo la prima occorrenza, e spesso anche occorrenze già tecniche, del termine corrispettivo.

Nel seguito delle sei *Meditationes*, mi pare manchino occorrenze rispetto alle quali asserire con assoluta sicurezza che il termine ricorra nell'accezione suddetta. Spesso, i testi sono ambigui, come il seguente, tratto dall'inizio di *Meditatio V*:

Et quidem, priusquam inquiram an aliquae tales res extra me existant, considerare debeo illarum ideas, quatenus sunt in mea **cogitatione**, et videre quatenam ex iis sint distinctae, quatenam confusae<sup>60</sup>.

Si dice, qui, a proposito delle idee, che esse sono nel pensiero, senza qualificarle tuttavia esplicitamente come modi e, quindi, senza che la *cogitatio* in cui esse sono resti determinata univocamente come loro soggetto e, così, discriminata in questa accezione da quella di *facultas*. Una tale accezione, peraltro, non mi sembra mai presente in modo esplicito o univoco all'interno delle 37 occorrenze del termine *cogitatio*.

Le occorrenze individuate sopra mi paiono invece sufficienti a confermare, relativamente a *cogitatio*, l'asserzione retrospettiva con cui Descartes confermerà in pieno, su questo punto, la lettura di *Meditatio II* operata da Hobbes, sostenendo di avere utilizzato termini quanto più astratti per designare la stessa *res cogitans*. Prima di Hobbes, del resto, una lettura analoga era stata data dai secondi obiettori, nel passo in cui osserveranno polemicamente che il solo guadagno ottenuto da Descartes in *Meditatio II* è l'identificazione, sul piano del mero ordine del pensiero e non della realtà (*in actu*), dell'io a *res cogitans* o *mens* o *cogitatio*:

Imprimis memineris te, non actu quidem et revera, sed tantum animi fictione, corporum omnium phantasmata pro viribus rejecisse, ut te solam rem cogitantem esse concluderes, ne postea forte concludi posse credas, te revera nil esse praeter *mentem aut cogitationem, vel rem cogitantem*; quod circa duas primas Meditationes solum animadvertimus<sup>61</sup>.

È nota la replica, invero sprezzante, di Descartes<sup>62</sup>; ma quel che ci interessa ora notare, restando al testo degli obiettori, è questa omologazione di *mens*, *cogitatio*, o *res cogitans*, in cui è riconosciuta esattamente l'accezione, che Descartes teorizzerà in modo esplicito ad Hobbes, di *cogitatio* come *res*. L'autoesegesi retrospettiva delle *Tertiae responsiones* coincide pienamente con l'esegesi che del testo di *Meditatio II* avevano dato i secondi obiettori e che darà Clauberg. La *cogitatio* è posta cioè come senz'altro identica alla stessa *res* che pensa.

Veniamo, ora, al termine *intellectus*. Nelle *Meditationes* (sempre con l'eccezione di *Objectiones* e *Responsiones*), si registrano 25 occorrenze (cfr. Appendice II). Rispetto ad esso, a differenza di quanto detto a proposito di *cogitatio*, Descartes non distingue, con Hobbes, tre possibili accezioni (vale a dire atti, facoltà e cosa), ma si limita a parlare di due sole accezioni, quella nel senso di facoltà e quella nel senso di soggetto:

<sup>60</sup> *Meditazioni*, V, B Op I 764; AT VII 63 (Appendice II, voce «cogitatio», testo n. 25).

<sup>61</sup> *Obiezioni II*, B Op I 840; AT VII 122.

<sup>62</sup> *Risposte II*, B Op I 855 ss.; AT VII 130 ss.

*Fateor me usum fuisse verbis quammaxime potui abstractis*

Termini astratti e termini concreti nel latino di Descartes: la nominazione della *res cogitans*

[...] si sumatur intellectus pro facultate, sed tantum quando sumitur pro re ipsa quae intelligit<sup>63</sup>.

Ora, un primo dato emergente dall'analisi delle occorrenze, è che, effettivamente, *intellectus*, in Descartes, non designa mai, a differenza di «cogitatio», i singoli atti.

Un secondo dato è che esso designa una sola volta la *res*, ossia nella prima definizione della *res cogitans* di *Meditatio II*, quella appunto da cui abbiamo visto prendere le mosse Hobbes ed in cui *intellectus* è assimilato a «ratio», «animus» e «mens»<sup>64</sup>.

Si tratta, evidentemente, di una terminologia ancora non rigorosa, come del resto suggerisce la stessa precisazione di Descartes: «parole di cui prima mi era ignoto il significato / *voces mihi prius significationis ignotae*»<sup>65</sup>; parole, cioè, che solo adesso iniziano a chiarirsi.

Questo perché, esaminato lungo lo sviluppo complessivo delle *Meditationes*, il significato del termine *intellectus* andrà a fissarsi, in modo definitivo, nell'accezione di facoltà di conoscere, ossia come facoltà di percepire idee su cui portare giudizio<sup>66</sup>, in opposizione alla facoltà di scegliere, secondo un'identificazione ratificata in *Meditatio IV*:

Adverto illos [sc., gli errori] a duabus causis simul concurrentibus dependere, nempe a facultate cognoscendi quae in me est, et a facultate eligendi, sive ab arbitrii libertate, hoc est ab *intellectu* et simul a voluntate<sup>67</sup>.

Non è un caso che la maggior parte delle occorrenze del termine si registrino in *Meditatio IV*. Va però precisato che, ancora inteso come facoltà, il termine *intellectus* conosce una seconda accezione, non completamente sovrapponibile a quella ora vista. Descartes, infatti, distingue fra sensi, facoltà di immaginazione ed intelletto:

Cum mihi nunc notum sit ipsamet corpora, non proprie a sensibus, vel ab imaginandi facultate, sed a solo *intellectu* percipi<sup>68</sup>.

All'interno dell'accezione di *intellectus* inteso in senso lato come facoltà di conoscere si configura dunque un'accezione più ristretta, secondo cui l'*intellectus* è facoltà conoscitiva in opposizione ai sensi ed all'immaginazione<sup>69</sup>.

Veniamo, infine, ad *intellectio*. Dei tre termini astratti da noi presi in considerazione, *intellectio* è di gran lunga il meno frequente: si registrano infatti, nelle *Meditationes* (ad esclusione di *Objectiones* e *Responsiones*), come anticipavo, solo 7 occorrenze.

Esso è generalmente inteso nel senso di facoltà, come in un passo della *Synopsis* relativo a *Meditatio VI*:

In sexta denique, *intellectio* ab imaginatione secernitur; distinctionum signa describuntur<sup>70</sup>.

<sup>63</sup> Risposte III, B Op I 912; AT VII 174 (Appendice I, testo n. 7).

<sup>64</sup> *Meditazioni*, II, B Op I 716; AT VII 27.

<sup>65</sup> *Meditazioni*, II, B Op I 716; AT VII 27.

<sup>66</sup> Cfr. *Meditazioni*, IV, B Op I 754; AT VII 56: «Nam per solum *intellectum* percipio tantum ideas de quibus iudicium ferre possum» (Appendice II, voce «intellectus», testo n. 7).

<sup>67</sup> *Meditazioni*, IV, B Op I 754; AT VII 56 (Appendice II, voce «intellectus», testo n. 6).

<sup>68</sup> *Meditazioni*, II, AT VII 34; B Op I 724 (*Meditazioni*, II, AT VII 34; B Op I 724 (Appendice II, voce «intellectus», testo n. 4).

<sup>69</sup> Così, ad esempio, in *Meditatio V*, B Op I 780; AT VII 75 (Appendice II, voce «intellectus», testo n. 21): «Facile mihi persuadebam nullam plane me habere in *intellectu*, quam non prius habuissem in sensu».

<sup>70</sup> *Meditazioni*, Sinossi, B Op I 698, AT VII 15 (Appendice II, voce «intellectio», testo n. 1).

IGOR AGOSTINI E ALESSANDRO CAPONE

Almeno tre occorrenze del termine in *Meditatio VI*, del resto interne al blocco problematico cui la *Synopsis* si riferiva anticipatamente, assumono la stessa accezione

Quod ut planum fiat, primo examino differentiam quae est inter imaginationem et puram **intellectionem**<sup>71</sup>.

Quae nova animi contentio differentiam inter imaginationem et **intellectionem** puram clare ostendit<sup>72</sup>.

Hic modus cogitandi in eo tantum a pura **intellectione** differat, quod mens, dum intelligit<sup>73</sup>.

In questi tre brani, il sostantivo *intellectio* è sempre accompagnato dall'aggettivo *pura*; questo, con lo scopo di distinguere tale facoltà da quelle dei sensi e dell'immaginazione, le quali racchiudono in sé una qualche forma di *intellectio*, ma non sono per questo pure intellezioni. Questo aspetto diviene chiaro da un altro passaggio desunto dalla medesima *Meditatio VI*:

Prætera invenio in me facultates specialibus quibusdam modis cogitandi, puta facultates imaginandi et sentiendi, sine quibus totum me possum clare et distincte intelligere, sed non vice versa illas sine me, hoc est sine substantia intelligente cui insint: **intellectionem** enim nonnullam in suo formali conceptu includunt, unde percipio illas a me, ut modos a re, distinguere<sup>74</sup>.

Si noti dunque la simmetria rispetto ad *intellectus*: come questo, anche *intellectio*, può essere intesa sia in senso lato, come facoltà di conoscere in generale, sia, in senso stretto, come facoltà di conoscere indipendente dai sensi.

Analogamente a quanto accade per *intellectus*, poi, e diversamente che per *cogitatio*, non si registrano occorrenze in cui *intellectio* designi le singole operazioni (l'uso si riscontra, invece, nelle *Responsiones*<sup>75</sup>).

Resta infine da chiedersi se, analogamente ad *intellectus* ed a *cogitatio*, si riscontrino occorrenze in cui l'astratto *intellectio* designi il concreto *res*.

La questione non è risolvibile in modo netto: è sempre difficile il passaggio dal piano squisitamente lessicale a quello concettuale del significato. Ma, certo, almeno due occorrenze sembrano, in qualche modo, favorire una risposta affermativa.

In primo luogo, proprio nel passo appena citato. Qui, certo, *intellectio* non viene a designare formalmente la *substantia*, che è nominata anzi in proprio come *intelligens* (scelta, questa, che pone peraltro tutta una serie di problemi, su cui non è possibile soffermarsi qui, rispetto ai rapporti di *intelligens* col participio che è di prassi utilizzato da Descartes per esprimere l'opposizione polare con *extensa*, vale a dire *cogitans*).

Difatti, l'impossibilità di intendere immaginazione e sensi senza sostanza intelligente si radica per Descartes sull'inclusione dei primi nell'*intellectio*; sicché la funzione disimpegnata da quest'ultima rispetto a sensi ed immaginazione sembra esplicitamente assimilata a quella della sostanza, vale a dire a quella di soggetto. L'impressione che all'*intellectio* Descartes sembri riconoscere, in questo punto delle *Meditationes*,

<sup>71</sup> *Meditazioni*, VI, B Op I 776; AT VII 72 (Appendice II, voce «intellectio», testo n. 2).

<sup>72</sup> *Meditazioni*, VI, B Op I 778; AT VII 73 (Appendice II, voce «intellectio», testo n. 3).

<sup>73</sup> *Meditazioni*, VI, B Op I 778; AT VII 73 (Appendice II, voce «intellectio», testo n. 4).

<sup>74</sup> *Meditazioni*, VI, B Op I 786; AT VII 79 (Appendice II, voce «intellectus», testo n. 5).

<sup>75</sup> Cfr., ad esempio, *Risposte V*: « Respondeo nullam speciem corpoream in mente recipi, sed puram intellectionem tam rei corporeæ quam incorporeæ fieri absque ulla specie corporea » (B Op I 1194; AT VII 387).

*Fateor me usum fuisse verbis quammaxime potui abstractis*

Termini astratti e termini concreti nel latino di Descartes: la nominazione della *res cogitans*

una vera e propria funzione di sostanza / soggetto è ancora più forte in un altro testo di *Meditatio VI*, dove Descartes osserva che nel concetto chiaro e distinto della facoltà passiva del sentire (quella corporea, evidentemente, distinta da quella, modo mentale, che inerisce, come stabilito sopra, alla sostanza *intelligens*) non è contenuta alcuna intelligenza:

Sed manifestum est has, siquidem existant, inesse debere substantiae corporeae sive extensae, non autem intelligenti, quia nempe aliqua extensio, non autem ulla plane **intellectio**, in earum claro et distincto conceptu continetur<sup>76</sup>.

Il testo è ambiguo, perché lascia indeterminato di che natura sia questa continenza: se anche ontologica, per così dire, di inerenza sostanziale, o se, invece, meramente logica, di inclusione concettuale, come il testo pure sembra suggerire. Il fatto è che nelle *Meditationes*, come dicevo, è solo abbozzata quella teoria delle distinzioni (e l'ontologia che essa sottende) che sarà invece sviluppata nei *Principia*, ed in forza della quale Descartes potrà senz'altro distinguere (introducendo una distinzione di ragione) fra soggetto ontologico di inerenza dei modi e soggetto logico, vale a dire fra la sostanza ed il suo attributo principale. Non stupisce, dunque, come, attenendosi al lessico delle sole *Meditationes*, almeno su questo punto, Christoph Wittich abbia potuto glossare così quel «nullam plane intellectionem praesupponit»:

[...] tanquam substantiam, in qua sit quaedam facultas passiva<sup>77</sup>.

Il testo delle *Meditationes* conferma dunque senz'altro, anche se parzialmente, l'utilizzazione, da parte di Descartes, di termini astratti per designare il concreto *res cogitans*, con un deciso primato (e per la quantità, e per la non ambiguità delle occorrenze), a favore del termine *cogitatio* su *intellectio* ed *intellectus*.

Una siffatta utilizzazione pone un interrogativo nei confronti della nominazione della *res extensa*. Contrapponeva Descartes la propria posizione a quella di Hobbes sostenendo, come s'è visto, di avere utilizzato, egli, termini astratti per designare la *res*, ossia la *substantia*, che voleva spogliare di tutto ciò che ad essa non apparteneva; e, l'altro, invece, per non separare le due sostanze, termini quanto più concreti per designare la medesima *res cogitans*, vale a dire *subjectum*, *materia*, *corpus*. Ci si potrebbe allora legittimamente chiedere quale debba essere una nominazione corretta del concreto *res*, o *substantia extensa*, secondo Descartes, verificando testualmente se, anche per compiere l'operazione simmetrica alla nominazione della *res cogitans*, vale a dire la nominazione del corpo, il filosofo abbia fatto ricorso ad un vocabolario astratto, vale a dire al termine *extensio*.

In realtà, delle 8 occorrenze del termine nelle *Meditationes*, non ce n'è una sola in cui *extensio* venga a designare in proprio, a differenza di *cogitatio*, la *res extensa*. Le prime quattro<sup>78</sup>, infatti, relative alle prime due meditazioni, si situano ad un livello in cui non solo non si ha ancora una conoscenza chiara e distinta del corpo (ed in cui, come noto, nella descrizione di questo sono spesso intercalate anche le cosiddette qualità secondarie, che la sesta meditazione escluderà come del tutto soggettive), ma che neanche si pone

<sup>76</sup> *Meditazioni*, VI, B Op I 786, AT VII 79 (Appendice II, voce «intellectio», testo n. 6).

<sup>77</sup> CHRISTOPH WITTICH, *Annotationes ad Renati-Descartes Meditationes*, Dordrecht, ex officina viduae Caspari et Theodori Gori, 1688, p. 146.

<sup>78</sup> Cfr. Appendice II, voce «extensio», testi nn. 1-4.

IGOR AGOSTINI E ALESSANDRO CAPONE

il problema della natura della sostanza estesa. Quanto, invece, alle altre quattro<sup>79</sup>, e che pur si riferiscono ad un punto dell'*iter* meditativo in cui la conoscenza della *res extensa* è chiara e distinta (come attesta, a controprova, la totale assenza, nelle liste delle proprietà corporee, di ogni riferimento a qualità secondarie<sup>80</sup>), esse non vedono mai l'*extensio* designare in proprio la *res extensa*: *extensio* occorre infatti sempre – anche nella quinta meditazione, in cui è a tema esattamente l'essenza delle cose materiali – giustapposta a «figura», «situs» e «motus», caratteristiche che i *Principia* definiranno come modali, in contrapposizione per l'appunto all'*extensio*. Certamente, già nelle *Meditationes*, è in quanto *extensa* che quella *res* che il corpo è si oppone, a fondamento della distinzione reale, alla *res cogitans*<sup>81</sup>; ed in questo senso, non c'è dubbio che, se ci si pone da un punto di vista puramente concettuale, già nelle *Meditationes* Descartes ha pensato l'estensione come essenza della *res extensa*. Sennonché, se si restringe il discorso su un piano terminologico, che è quello che a noi interessa in questa sede, il dato è un altro: e cioè che, a differenza appunto di quel che accade per la *res cogitans*, Descartes non ricorre mai per designare la *res extensa* all'astratto *extensio*. La nominazione scelta per la *res extensa* è concreta che più non si potrebbe: Descartes ha designato la *res extensa*, infatti, con un termine che, proprio con Hobbes, aveva designato come concreto, vale a dire *corpus*, procedendo dunque a nominare il concreto attraverso il concreto. Vedremo subito che, su questo punto, i *Principia philosophiae* presenteranno un'opzione completamente differente, sviluppando in modo perfettamente simmetrico il discorso sulla *res extensa* a quello sulla *res cogitans*.

## Alessandro Capone: II *Principia philosophiae*

Com'è noto, i *Principia philosophiae* videro la luce ad Amsterdam il 10 luglio 1644, presso l'editore Elzevier<sup>82</sup>. La gestazione dell'opera fu lunga: per la fisica, si deve risalire almeno al 1630<sup>83</sup>; mentre sulla metafisica Descartes era già al lavoro ben prima della pubblicazione delle *Meditationes*. La prossimità tra le due opere non è solo cronologica, ma tocca anche i contenuti. Alla fine del 1640, Descartes scrive a Mersenne che la prima parte dei *Principia* «contiene quasi le stesse cose che le Meditazioni che voi avete, tranne che essa è completamente in altro stile e che quel che è messo in forma più lunga nell'uno è più abbreviato nell'altro e vice versa»<sup>84</sup>. –

<sup>79</sup> Cfr. Appendice II, voce «*extensio*», testi nn. 5-8.

<sup>80</sup> Sulla progressiva chiarezza e distinzione del concetto di corpo, cfr. *Meditazioni*, *Sinossi*, B Op I 696, AT VII 13. Fra gli studi, l'analisi migliore è, forse, quella di EDWIN M. CURLEY, *Descartes against the Skeptics*, cit., pp. 207-234.

<sup>81</sup> *Meditazioni*, VI, B Op I 784; AT VII 78.

<sup>82</sup> Nello stesso volume apparvero gli *Specimina philosophiae*, ovvero la traduzione latina, a opera di Etienne de Courcelles, del *Discours de la Méthode* e degli *Essais*, con l'esclusione della *Géométrie*.

<sup>83</sup> Cfr. A Mersenne, 4 novembre 1630, B 35, p. 173, AT I 176). Per la storia della redazione dei *Principia* cfr. la relativa *Nota introduttiva* di G. Belgioioso e J.-R. Armogathe in B Op I 1697ss.

<sup>84</sup> A Mersenne, 31 dicembre 1640 (B 293, p. 1359; AT III 276). I tre anni successivi sono segnati da un'attività febbrile: il filosofo, dopo la pubblicazione della prima edizione delle *Meditationes* (1641) e il progetto di una seconda edizione delle medesime, sarà assorbito da due lunghe polemiche: quella col gesuita Pierre Bourdin, che sfocerà nella composizione di un settimo gruppo di *Objectiones* e *Responsiones*, nonché dell'*Epistola a Dinet*, aggiunte nella seconda edizione delle *Meditationes*; e quella col ministro protestante olandese Gjsibert Voetius, cui risponderà con l'*Epistola ad Voetium* (1643). Descartes, peraltro, distingue lo stile dei *Principia* anche

*Fateor me usum fuisse verbis quammaxime potui abstractis*

Termini astratti e termini concreti nel latino di Descartes: la nominazione della *res cogitans*

Dunque non solo il periodo storico, ma anche la stretta affinità delle questioni trattate consentono, e quasi impongono, uno sguardo d'insieme sulle caratteristiche della riflessione metafisica del filosofo, e segnatamente, in questa sede, sulla nominazione della *res cogitans* e sull'uso dei termini astratti a essa riferiti. D'altro canto lo stile e l'ordine differenti con cui Descartes ha voluto redigere i *Principia*, nonché l'esposizione ora più sintetica ora più diffusa, conferiscono all'opera tratti del tutto originali, che, per quanto attiene alla presente indagine, che comunque non intende entrare nello spinoso e irrisolto dibattito sull'*ordo* (analitico o sintetico?) nei *Principia*, si tenterà di mettere in luce.

Premesse queste informazioni perlopiù ben note, veniamo a esaminare innanzitutto le occorrenze di *cogitatio*, che nella prima parte dei *Principia* sono 27. Non sarà possibile soffermarsi su ognuna – l'elenco completo è comunque nell'*Appendice III* –, ma si prenderanno in considerazione quelle più significative, in particolare quelle in cui Descartes usa *cogitatio* per nominare la *res* o *substantia cogitans*, badando a contestualizzarle e collocarle all'interno dell'argomentazione di Descartes. Inoltre, laddove sarà possibile, si esamineranno parallelamente le occorrenze di *extensio*, che nella stessa parte dell'opera sono 17. Anche in questo caso si porrà l'attenzione solo su alcune, e particolarmente quelle in cui il filosofo designa la *res* o *substantia corporea*, mentre l'elenco completo si trova nell'*Appendice III*. Rispetto a quest'ultimo termine, occorre preliminarmente precisare un altro limite della nostra indagine, che, per aspirare a una maggiore completezza, avrebbe richiesto un esame delle occorrenze presenti almeno anche nella seconda parte dell'opera, sulla quale, peraltro, gli studi cartesiani degli ultimi anni sono stati segnati proprio da diversi interventi di Vincent Carraud<sup>85</sup>.

Tuttavia un'indagine sulle occorrenze di *extensio* appare, a nostro avviso, necessaria, perché uno dei tratti tipici dei *Principia*, a differenza dalle *Meditationes*, è la trattazione parallela di *cogitatio* e di *extensio*. Già nella prima occorrenza, infatti, i due termini appaiono insieme. Questo accade, peraltro, in un passo centrale (art. 8) nell'economia dell'argomentazione dell'opera, vale dire quello in cui Descartes, posta l'affermazione «io penso, dunque sono» – la prima e la più certa conoscenza che si presenta a chi sia disposto a filosofare con ordine – e procedendo ad interrogarsi su «quinam simus nos», che abbiamo supposto che è falso tutto ciò che è altro da noi, osserva che alla nostra natura non appartiene estensione (*extensio*) alcuna, né figura, né moto locale, né alcunché di simile che possa essere attribuito al corpo, bensì solo il pensiero (*cogitatio*). Questo è dunque più noto e più certo di qualsiasi cosa corporea, giacché di questa dubitiamo:

Examinales enim quinam simus nos, qui omnia quae a nobis diversa sunt supponimus falsa esse, perspicue videmus, nullam extensionem, nec figuram, nec motum localem, nec quid simile, quod corpori sit tribuendum, ad naturam nostram pertinere, sed cogitationem solam, quae proinde prius et certius quam ulla res corporea cognoscitur; hanc enim percepimus, de aliis autem adhuc dubitamus<sup>86</sup>.

da quello del *Mondo*. I *Principia* dovevano essere, nelle intenzioni di Descartes, un manuale che esponesse la sua filosofia non nello stesso ordine e stile adoperato in precedenza, cioè nel *Mondo*, «ma in un altro più adatto all'uso delle scuole, racchiudendo cioè a una a una le singole questioni in brevi articoli e ponendole in un ordine tale che la prova di quelle che seguono dipenda solo da quelle che precedono e tutte siano ricondotte in un solo corpo» (*Epistola a Dimet*, B Op I, p. 1445; AT VII 577).

<sup>85</sup> Cfr., in particolare, FRÉDÉRIC DE BUZON, VINCENT CARRAUD, *Descartes et les Principia II. Corps et mouvement*, Paris, PUF, 1994; V. Carraud, *L'esistenza dei corpi è un principio della fisica cartesiana?*, in J.-R. Armogathe, G. Belgioioso, C. Vinti (a cura di), *op. cit.*, pp. 153-177.

<sup>86</sup> *Principi della filosofia* I, 8, B Op I 1716; AT VIII-1 7 (*Appendice III*, voce «cogitatio», testo n. 1; voce «extensio», testo n. 1).

IGOR AGOSTINI E ALESSANDRO CAPONE

Due sono qui gli aspetti rilevanti ai fini della nostra indagine. In primo luogo, conformemente all'uso del termine nelle *Meditationes*, l'astratto «cogitatio» viene a designare l'*ego*: infatti alla domanda «chi siamo noi» (*quinam simus nos*) si risponde appunto «cogitatio», termine astratto che viene a designare il concreto «quis» ovvero la «res cogitans». I risultati delle indagini sopra svolte a proposito delle *Meditationes* sono qui confermati; anche se su questo punto, come si vedrà in seguito, occorrerà fare ulteriori precisazioni. Allo stesso tempo risulta confermata anche l'autoesegesi che, della terminologia adottata nelle *Meditationes*, Descartes aveva fornito ad Hobbes: «Utilizzare parole il più possibile astratte per designare la cosa, ossia la sostanza, che volevo spogliare di tutto ciò che ad essa non appartiene»<sup>87</sup>.

In secondo luogo è da notare come in questo passo i sostantivi *extensio* e *cogitatio* compaiano contemporaneamente: da un lato sono posti l'*extensio* e tutti gli attributi del corpo (ancorché non gerarchizzati); dall'altro la *cogitatio*, che pertiene alla nostra natura. Si tratta di una costruzione parallela che tornerà anche nell'articolo 63, allorché Descartes, sviluppando quanto qui non ancora esplicito (rispetto alla giustapposizione non gerarchica delle determinazioni corporee), procederà a identificare l'*extensio* con la natura della *res extensa* e, con ciò, a stabilire simmetricamente la «praecipua proprietas», o attributo principale, della *res cogitans* e della *res extensa*. È, questo, un tratto tipico della riflessione dei *Principia*, in cui l'operazione di nominare con l'astratto il concreto, già attuata nelle *Meditationes* e ribadita con Hobbes, è allo stesso tempo applicata in modo reiterato anche al caso dell'*extensio*.

Rispetto alle *Meditationes*, i *Principia* (per certi versi in modo più prossimo alle *Rationes more geometrico dispositae*<sup>88</sup>) procedono poi a dare una vera e propria definizione del nome di pensiero. Per il filosofo, «cogitatio» è tutto ciò che accade in noi – noi coscienti –, in quanto in noi ve n'è coscienza:

**Cogitationis** nomine, intelligo illa omnia, quae nobis consciis in nobis fiunt, quatenus eorum in nobis conscientia est<sup>89</sup>.

Di conseguenza *intelligere, velle, imaginari, sentire* sono lo stesso che *cogitare*. Ora l'inserimento di una vera e propria definizione di *cogitatio* risente altresì, in modo decisivo, dello scambio con gli obiettori. Per almeno due volte, negli articoli 9 e 10 dei *Principia*, Descartes riprende alcune acquisizioni delle *Responsiones*. Gassendi aveva obiettato che Descartes sarebbe potuto arrivare a dimostrare la propria esistenza a partire da qualsiasi azione, e non solo dal pensiero<sup>90</sup>. Descartes aveva replicato sostenendo che solo dal pensiero una tale inferenza sarebbe stata possibile, non essendoci certezza che di esso; sicché non è lecito inferire io cammino, dunque sono, se non in quanto la coscienza di camminare è un pensiero<sup>91</sup>. In conformità a quella risposta, nei *Principia* Descartes rileva che se si intende il vedere e il camminare in riferimento al corpo, la conclusione non avrà certezza assoluta; se invece s'intende la sensazione (*sensus*) ossia la coscienza (*conscientia*) di vedere o di camminare, poiché sarà riferita alla mente, che è la sola a sentire ovvero a pensare di vedere o camminare, allora la conclusione sarà del tutto certa (*Princ. I, 9*).

<sup>87</sup> Obiezioni III, B Op I 913; AT VII 174.

<sup>88</sup> Cfr. *Risposte II*, B Op I 892-907; AT VII 160-170.

<sup>89</sup> *Principi della filosofia I*, B Op I 1716; AT VIII-1 7 (Appendice III, voce «cogitatio», testo n. 3).

<sup>90</sup> Obiezioni V, B Op I 1029; AT VII 259.

<sup>91</sup> *Risposte V*, B Op I 1151; AT VII 352.



*Fateor me usum fuisse verbis quammaxime potui abstractis*

Termini astratti e termini concreti nel latino di Descartes: la nominazione della *res cogitans*

D'altro canto l'articolo 10, immediatamente successivo, riprende la risposta al primo *scrupulus* delle *Sextae objectiones*. A Descartes si era obiettato che non è certa l'inferenza dal pensare all'esistere, giacché, per operarla, occorrerebbe sapere cosa sia la *cogitatio*<sup>92</sup>. Il filosofo aveva risposto, com'è noto, di non negare che nessuno può esser certo di pensare e di esistere senza sapere cosa sia il pensiero e cosa l'esistenza; sennonché – aggiungeva – a questo non si richiede una scienza riflessa, o dimostrativa; è bensì sufficiente una conoscenza interna che sempre precede quella riflessa e che, relativamente a pensiero ed esistenza, è innata in tutti gli uomini, anche se spesso oscurata dal fatto che si sia attenti più alle parole che al significato delle parole<sup>93</sup>.

Il seguito dell'argomentazione di *Principia* I, art. 10, ripropone appunto quella risposta: «Non voglio qui spiegare molti altri termini (*nomina*) dei quali mi sono servito o di cui mi servirò nel seguito, poiché mi sembrano di per sé sufficientemente noti». In questo infatti egli ritrova l'errore dei filosofi, «i quali hanno tentato di spiegare mediante definizioni logiche termini che erano semplicissimi e per sé noti»<sup>94</sup>. Tali termini, che Descartes non ha ritenuto opportuno enumerare, sono *cogitatio*, *existentia* e *certitudo* (App. III, voce «*cogitatio*», testo 4): essi indicano nozioni semplicissime, che da sole non ci fanno conoscere alcuna cosa esistente (*res existens*). L'esempio che segue consente di comprendere meglio quest'ultima affermazione: giudicare che la terra esiste, per il fatto che è possibile toccarla e vederla, è la dimostrazione che esiste la mente, giacché infatti si potrebbe dare che non esistesse la terra, ma non la mente che giudica. Dunque termini astratti quali *cogitatio*, *existentia* e *certitudo* devono essere ricondotti esclusivamente alla mente e non al corpo. Ciò che è interessante notare in questa sede è la considerazione cui Descartes invita il lettore, sia nei *Principia* sia nelle *Sextae responsiones*: una considerazione, esemplificata proprio su «*cogitatio*», che ponga attenzione al significato delle parole.

Ci si può chiedere a questo punto quali siano le nozioni semplici di cui sono composti i pensieri dell'uomo: tutto ciò che cade sotto la percezione umana può essere considerato alla stregua di cose, o affezioni di cose, oppure verità eterne, che non hanno nessuna esistenza al di fuori del nostro pensiero; in questo senso «*cogitatio*» non designa propriamente la *substantia cogitans*, ma la facoltà di pensare:

Quaecunq; sub perceptionem nostram cadunt, vel tanquam res, rerumve affectiones quasdam, consideramus; vel tanquam aeternas veritates, nullam existentiam extra **cogitationem** nostram habentes<sup>95</sup>.

Tra le prime (cose) quelle più generali sono la sostanza, la durata, l'ordine, il numero e altre simili. Ora, secondo Descartes, ci sono due sommi generi di cose: da un lato quelle intellettuali (*res intellectuales*) ossia cogitative (*res cogitativae*), che sono pertinenti alla mente (*mens*) ossia alla sostanza pensante (*substantia cogitans*); dall'altro quelle che pertengono alla sostanza estesa (*substantia extensa*), cioè il corpo. *Perceptio*, *volitio* e tutti i modi di percepire e di volere concernono la sostanza pensante; mentre *magnitudo*, cioè *extensio*, *figura*, *motus*, *situs*, *divisibilitas* appartengono alla sostanza estesa<sup>96</sup>.

<sup>92</sup> Obiezioni VI, B Op I 1199; AT VII 413.

<sup>93</sup> Risposte VI, B Op I 1213; AT VII 422.

<sup>94</sup> Cfr. *Principi della filosofia* I, 10, B Op I 1742; AT VIII-1 8.

<sup>95</sup> *Principi della filosofia* I, 48, B Op I 1742; AT VIII-1 22 (App. III, voce «*cogitatio*», testo n. 7).

<sup>96</sup> Cfr. *ibid.*

IGOR AGOSTINI E ALESSANDRO CAPONE

Dunque, come Descartes asserisce nell'articolo 53, ogni sostanza, che l'uomo può conoscere a partire da un qualunque suo attributo, ha una sola proprietà principale (*praecipua proprietas*), che costituisce la sua essenza o natura: l'*extensio* costituisce la natura della sostanza corporea; la *cogitatio* costituisce la natura della sostanza pensante:

Nempe *extensio* in longum, latum et profundum, substantiae corporeae naturam constituit; et *cogitatio* constituit naturam substantiae cogitantis<sup>97</sup>.

La medesima dottrina ritorna nell'articolo 63:

*Cogitatio* et *extensio* spectari possunt ut constituentes naturas substantiae intelligentis et corporeae; tuncque non aliter concipi debent, quam ipsa substantia cogitans et substantia extensa, hoc est, quam mens et corpus; quo pacto clarissime ac distinctissime intelliguntur<sup>98</sup>.

È qui formulata la cosiddetta dottrina dell'attributo principale, che Descartes teorizza per la prima volta nei *Principia*. Non presente esplicitamente nelle *Meditationes*, la sua elaborazione comincia nelle *Responsiones*, a partire dalle *Rationes more geometrico dispositae*. In questo modo il filosofo giunge a isolare due nozioni chiare e distinte: l'una relativa alla sostanza pensante e l'altra relativa alla sostanza corporea. I due passi, che tornano ad accostare, come nell'articolo 8, i termini «*extensio*» e «*cogitatio*», legandoli qui rispettivamente alla «*substantia corporea*» e alla «*substantia cogitans*», anche qualificata come *intelligens*, consentono di confermare e di ampliare due considerazioni:

- in primo luogo, l'astratto «*cogitatio*» viene a denominare il concreto «*substantia cogitans*» (o «*intelligens*»);
- in secondo luogo, a questa nominazione si affianca, simmetricamente, quella dell'astratto «*extensio*» per nominare la «*substantia extensa*».

Questa duplice operazione getta altresì retrospettivamente luce su un punto del brano delle *Tertiae responsiones* che non era lì problematizzato: Descartes aveva, infatti, contrapposto alla propria operazione di nominazione del concreto *res* (*cogitans*) attraverso l'astratto «*cogitatio*», quella di Hobbes, di nominazione della stessa *res cogitans* attraverso altri termini concreti: *subjectum*, *materia*, *corpus*; ma non aveva altresì esplicitamente indicato i criteri per la nominazione del corpo. Come nominare il corpo? Le *Meditationes*, s'è visto, utilizzano il termine «*extensio*» a designare il corpo, o sostanza corporea, ma una sola volta a designare, tecnicamente, la natura della sostanza corporea, essendo il resto delle occorrenze o relative ad uno stadio di conoscenza non ancora chiara e distinta, o nelle altre omologate a caratteristiche che designano i modi della sostanza.

Nella risposta all'obiezione di Hobbes, Descartes aveva affermato di essersi servito di termini astratti per designare la sostanza, evidentemente quella pensante, ma non aveva riconosciuto di aver applicato lo stesso trattamento alla sostanza corporea; il che è confermato dall'analisi

<sup>97</sup> *Principi della filosofia* I, 53, B Op I 1746; AT VIII-1 25 (Appendice III, voce «*extensio*», testo n. 7).

<sup>98</sup> *Principi della filosofia* I, 63, B Op I 1756; AT VIII-1 30-31 (Appendice III, voce «*cogitatio*», testo n. 18; voce «*extensio*», testo n. 12).

*Fateor me usum fuisse verbis quammaxime potui abstractis*

Termini astratti e termini concreti nel latino di Descartes: la nominazione della *res cogitans*

lessicale precedentemente condotta. Nei *Principia*, invece, si riscontra, sullo stesso piano lessicale, una perfetta simmetria. Descartes non si limita più a usare un solo termine astratto (*cogitatio*), per designare la sostanza pensante, ma considera evidentemente necessario utilizzarne un altro (*extensio*) per definire la sostanza corporea, così da ottenere a lume di ragione la netta distinzione delle due sostanze. Ancora nell'articolo 54, dedicato espressamente al problema della formazione delle idee chiare e distinte delle due sostanze, si registra l'occorrenza simultanea di «*cogitatio*» ed «*extensio*»:

Atque ita facile possumus duas claras et distinctas habere notiones, sive ideas, unam substantiae cogitantis creatae, aliam substantiae corporeae, si nempe attributa omnia **cogitationis** ab attributis **extensionis** accurate distinguamus<sup>99</sup>.

In altre parole: una volta distinti con cura gli attributi delle due sostanze concrete, non resta che riconoscerne la natura, spogliata di tutti gli attributi e designata da «*cogitatio*» o «*extensio*», per avere due idee chiare e distinte della sostanza pensante e di quella corporea.

Va però rilevato, per riprendere un tema già impostato sopra e che svilupperemo fra poco, come Descartes proceda a distinguere altresì fra sostanza e attributo principale, dichiarando peraltro la difficoltà nell'astrarre la nozione della sostanza da quella del pensiero e dell'estensione:

Nonnulla enim est difficultas, in abstrahenda notione substantiae a notionibus **cogitationis** vel **extensionis**, quae scilicet ab ipsa ratione tantum diversae sunt; et non distinctior fit conceptus ex eo quod pauciora in eo comprehendamus, sed tantum ex eo quod illa quae in ipso comprehendimus, ab omnibus aliis accurate distinguamus<sup>100</sup>.

La difficoltà di astrazione della nozione di sostanza da quelle di pensiero ed estensione risulta dal fatto che esse sono diverse da quella solo per ragione, cioè per quella distinzione che intercorre tra una sostanza e un suo attributo, ma realmente identiche.

Sicché al rapporto fra sostanza e attributo principale si oppone polarmente, secondo Descartes, il rapporto fra due sostanze, la cui distinzione è qualificata da Descartes come reale e fondata sul criterio per cui è possibile intendere l'una senza l'altra. Così chiunque intenda di essere una cosa pensante e possa con il pensiero escludere da sé ogni altra sostanza, sia pensante sia estesa, è certamente e realmente distinto da ogni altra sostanza pensante e corporea:

Itemque, ex hoc solo quod unusquisque intelligat se esse rem cogitantem, et 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 distinguui<sup>101</sup>.

Fin qui la carrellata delle occorrenze di «*cogitatio*» e «*extensio*» ha registrato prevalentemente quelle in cui Descartes ha usato i due termini astratti per designare la sostanza

<sup>99</sup> Cfr. *Principi della filosofia* I, 54, B Op I 1746; AT VIII-1 25 (Appendice III, voce «*cogitatio*», testo n. 12; voce «*extensio*», testo n. 10).

<sup>100</sup> *Principi della filosofia* I, 63, B Op I 1756; AT VIII-1 31 (Appendice III, voce «*cogitatio*», testo n. 19; voce «*extensio*», testo 13).

<sup>101</sup> Cfr. *Principi della filosofia* I, 60, B Op I 1752; AT VIII-1 29 (Appendice III, voce «*cogitatio*», testo n. 16).

IGOR AGOSTINI E ALESSANDRO CAPONE

pensante o corporea. Ma si registrano altresì occorrenze in cui i due termini designano anche i modi delle rispettive sostanze. Si leggano per esempio gli articoli 64 e 65:

**Cogitatio** et **extensio** sumi etiam possunt pro modis substantiae, quatenus scilicet una et eadem mens plures diversas cogitationes habere potest; atque unum et idem corpus, retinendo suam eandem quantitatem, pluribus diversis modis potest extendi: nunc scilicet magis secundum longitudinem, minusque secundum latitudinem vel profunditatem, ac paulo post e contra magis secundum latitudinem, et minus secundum longitudinem<sup>102</sup>.

Eadem ratione, diversos **cogitationum** modos, ut intellectionem, imaginationem, recordationem, volitionem, etc.; itemque diversos modos **extensionis** sive ad extensionem pertinentes, ut figures omnes, et situs partium, et ipsarum motus, optime percipiemus, si tantum ut modos rerum quibus insunt spectemus; et quantum ad motum, si de nullo nisi locali cogitemus, ac de vi a qua excitatur (quam tamen suo loco explicare conabor) non inquiramus<sup>103</sup>.

Si tratta di passi noti, in cui si registra la chiara teorizzazione dell'uso di «cogitatio» e «extensio» a designare i modi del pensiero e dell'estensione.

Per quanto non sia ancora il momento di tirare delle conclusioni, tuttavia dall'analisi condotta si può considerare che nella prima parte dei *Principia* Descartes utilizza «cogitatio» sia a designare la sostanza, sia i singoli atti di pensiero; manca, invece, un'occorrenza in cui essa venga a designare, almeno in modo esplicito, la facoltà (il testo forse più vicino, in tal senso, vale a dire il n. 7 della voce «cogitatio» dell'Appendice III, ci pare troppo ambiguo per potervi discriminare un'accezione tecnica). Senz'altro nel senso di facoltà, invece, è inteso l'astratto *intellectus*, ad esempio nell'articolo 31:

Quia vero, etsi Deus non sit deceptor, nihilominus tamen saepe contingit nos falli, ut errorum nostrorum originem et causam investigemus, ipsosque praecavere discamus, advertendum est, non tam illos ab **intellectu** quam a voluntate pendere; nec esse res, ad quarum productionem realis Dei concursus requiratur: sed cum ad ipsum referuntur, esse tantum negationes, et cum ad nos, privationes<sup>104</sup>.

Anzi, si rileva come l'accezione di «cogitatio» come facoltà sembri per così dire sciogliersi, nei *Principia*, nelle due facoltà dell'intelletto e della volontà, a cui Descartes nell'articolo 32 riserva in proprio la qualifica di modi generali del pensare:

Quippe omnes modi cogitandi, quos in nobis experimur, ad duos generales referri possunt: quorum unus est perceptio, sive operatio **intellectus**; alius vero volitio, sive operatio voluntatis<sup>105</sup>.

<sup>102</sup> *Principi della filosofia I*, 64, B Op I 1756; AT VIII-1 30-31 (Appendice III, voce «cogitatio», testo n. 20; voce «extensio», testo n. 14).

<sup>103</sup> *Principi della filosofia I*, 65, B Op I 1758; AT VIII-1 32 (Appendice III, voce «cogitatio», testo n. 22; voce «extensio», testo n. 15).

<sup>104</sup> *Principi della filosofia I*, 31, B Op I 1732; AT VIII-1 17 (Appendice III, voce «intellectus», testo n. 1).

<sup>105</sup> *Principi della filosofia I*, 32, B Op I 1732; AT VIII-1 17 (Appendice III, voce «intellectus», testo n. 3).

*Fateor me usum fuisse verbis quammaxime potui abstractis*

Termini astratti e termini concreti nel latino di Descartes: la nominazione della *res cogitans*

Una tale operazione, di edificazione, per così dire, di intelletto e volontà a modi supremi del pensiero è il dato complementare di una mancata qualifica, almeno in termini espliciti, della «cogitatio» in quanto tale come facoltà. La «cogitatio», cioè, designa due opposti: o l'essenza, o i modi, ma mai, in quanto tale, è, alla stregua di intelletto e volontà, qualificata come «modo generale».

Quanto ad «intellectio», a fronte dell'occorrenza segnalata sopra, del sintagma «substantia intelligens», si rileva una sola occorrenza, in cui essa è qualificata come modo del pensiero:

Eadem ratione, diversos **cogitationum** modos, ut **intellectionem**, imaginationem, recordationem, volitionem, etc. [...] optime percipiemus, si tantum ut modos rerum quibus insunt spectemus; et quantum ad motum, si de nullo nisi locali cogitemus, ac de vi a qua excitatur (quam tamen suo loco explicare conabor) non inquiramus<sup>106</sup>.

## Conclusioni

Alla luce delle analisi sopra svolte ci sembra di poter concludere che:

1) è senz'altro attestato, nelle *Meditationes*, l'uso di sostantivi grammaticalmente astratti nella nominazione della *res cogitans*; questo, almeno limitatamente ai termini da noi isolati: *cogitatio*, *intellectus* e, almeno in certa misura, come s'è visto, *intellectio*;

2) l'analisi dei testi pertinenti dei *Principia philosophiae* mostra una costante denominazione della *res cogitans* mediante il termine *cogitatio*. Siffatta nominazione diventa anzi di prassi, in quest'opera, contestualmente all'introduzione della dottrina dell'attributo principale.

3) Non solo: la nominazione del concreto mediante l'astratto si amplia notevolmente, nei *Principia*, grazie alla simmetrica denominazione – ciò che nelle *Meditationes* non avveniva che raramente – di *res extensa* con *extensio*.

Si tratta di conclusioni emergenti da un'analisi lessicale condotta secondo il filo conduttore del criterio linguistico-grammaticale della nominazione dell'astratto mediante il concreto e la cui validità va misurata all'interno dei limiti di questo approccio; è come tali che le proponiamo, senza cioè volerle caricare di un qualche significato sul piano delle opzioni filosofiche di Descartes.

Riteniamo però che un tale criterio linguistico-grammaticale possa utilmente fornire una potente griglia ermeneutica per la trattazione di alcune questioni, di ordine più strettamente concettuale. Di questo possibile sviluppo vorremmo fornire qui solo uno *specimen*, relativo al problema del rapporto fra sostanza e attributo principale.

Si tratta di un problema largamente dibattuto, nella letteratura critica cartesiana, e rispetto al quale la discussione storiografica, seppur attualmente meno viva rispetto alla metà del secolo scorso, quando

<sup>106</sup> *Principi della filosofia* I, 65, B Op I 1748; AT VIII-1 26 (Appendice III, voce «intellectio», testo n. 1).

IGOR AGOSTINI E ALESSANDRO CAPONE

trovò nel colloquio di Royaumont il punto forse più alto di elaborazione<sup>107</sup>, è ancora oggi aperta<sup>108</sup>.

Ora, se si ripercorrono brevemente i passaggi dei *Principia* in cui *cogitatio* viene a denominare *res cogitans*, si rileva come siffatta nominazione si produca sempre, per così dire, mediatamente, vale a dire attraverso l'attributo principale. Si ritorni, per un istante, sull'articolo 53 della prima parte:

[...] **Cogitatio** constituit naturam substantiæ cogitantis<sup>109</sup>.

Quel che la *cogitatio* viene qui a denominare direttamente, cioè, non è la *res cogitans*, ma la sua natura, vale a dire il suo attributo principale. Siffatta nominazione, indirettamente, investe anche la *res cogitans*, in quanto identica realmente all'attributo principale; ma la distinzione di ragione istituita da Descartes fra *res* e attributo principale garantisce che la *cogitatio* nomini, direttamente e formalmente, non la *res cogitans*, ma la sua natura.

Nelle *Meditationes*, invece, la *cogitatio* nomina la *res cogitans* senza mediazioni. Quale che sia il senso dell'aggettivo «astratto», grammaticale, come riteniamo, o meno, dato da Descartes nel brano delle *Tertiae responsiones*, la verifica delle occorrenze del termine «cogitatio» nelle *Meditationes* offre dunque due risultati, uno positivo e uno negativo:

Quello positivo, che già conosciamo, è una conferma retrospettiva della dichiarazione fatta ad Hobbes nel brano delle *Tertiae responsiones* da cui abbiamo preso le mosse, dell'uso del termine astratto «cogitatio» nella nominazione della «*res cogitans*».

Quello negativo è che nelle *Meditationes* non è reperibile una accezione del termine *cogitatio* ulteriore rispetto alle tre che Descartes distingueva con Hobbes: atto, *facoltà*, *res* o *sostanza*; una dimensione, cioè, in cui essa designi esplicitamente, come sarà nei *Principia*, non la *res*, ma la sua natura, o essenza, distinta in qualche modo dalla *res*; vale a dire, ciò che i *Principia* qualificheranno come attributo principale, differenziandolo dalla sostanza per una distinzione di ragione.

Se questo è vero, però, occorre rilevare la seguente conseguenza, vale a dire che, nel momento in cui la *cogitatio* viene a designare direttamente non la sostanza, ma l'attributo principale, non si può più parlare di una nominazione del concreto attraverso l'astratto. Sul piano strettamente linguistico, dunque, quel che si produce nei *Principia* è, in ultima istanza, non solo una trasformazione, da diretta ad indiretta, della nominazione, mediante l'astratto *cogitatio*, del concreto *res cogitans*, ma una sostituzione della nominazione diretta, mediante l'astratto *cogitatio*, del concreto *res cogitans*, con la nominazione diretta, mediante l'astratto *cogitatio*, dell'astratto *natura* o *essentia*.

Si tratta ancora di un dato testuale, ma sembra suggerire l'esistenza di uno sviluppo decisivo del pensiero stesso di Descartes. Cercandone una spiegazione, e dunque passando adesso, con più decisione, dal

<sup>107</sup> Gli atti in *Cahiers de Royaumont. Philosophie no. II. Descartes*, Paris, Editions de Minuit, 1957, rist. anast.: New-York/London, Garland, 1987.

<sup>108</sup> Nei suoi termini essenziali, in riferimento a *cogitatio* e *res cogitans*, più o meno così: che tipo di distinzione esiste fra *cogitatio* e *res cogitans*? Tra la sostanza e il suo attributo principale esiste solo una distinzione di ragione, come Descartes sembra dire effettivamente nei *Principia* (e come la maggior parte degli interpreti sembra propensa a riconoscere), oppure si dà una distinzione che è in qualche modo reale (come, soprattutto contro Gueroult, argomentò Alquié)? Cfr., fra i contributi recenti più significativi, JEAN-LUC MARION, *Questions cartésiennes*, Paris, PUF, 1996, p. 110 ss.; S. LANDUCCI, *op. cit.*, p. 130, nota 13.

<sup>109</sup> B Op I 1746; AT VIII-1 25 (Appendice III, voce «cogitatio», n. 10).

*Fateor me usum fuisse verbis quammaxime potui abstractis*

Termini astratti e termini concreti nel latino di Descartes: la nominazione della *res cogitans*

piano dei dati testuali, a quello di una possibile interpretazione, saremmo tentati di ricondurre la differenza fra le *Meditationes* e i *Principia* all'assenza stessa, nella prima opera, della dottrina dell'attributo principale, la cui elaborazione inizia solo nelle *Responsiones*.

La dottrina dell'attributo principale, infatti, dischiude lo spazio per un apposito *denominandum*, distinto da un lato dalla *res* e dall'altro dalla facoltà e dagli atti, di cui la *cogitatio* possa essere il *denominans* proprio. Ora, questo spazio è esattamente ciò che è assente nelle *Meditationes*, dove non è teorizzata mai l'esistenza di una dimensione intermedia fra modi e facoltà da un lato e sostanza dall'altro, le sole che Descartes riconoscerà a *cogitatio* con Hobbes.

Nel 1647, prendendo spunto dalla terminologia aristotelica utilizzata da Regius, Descartes individuerà nella *cogitatio* la differenza specifica della mente (il cui genere è la *res*):

*In articulo primo, videtur velle istam animam rationalem definire, sed imperfecte: genus enim omittit, quod nempe sit substantia, vel modus, vel quid aliud; solamque exponit differentiam, quam a me mutuatus est: nemo enim ante me, quod sciam, illam in sola cogitatione, sive cogitandi facultate, ac interno principio (supple ad cogitandum) consistere asseruit<sup>110</sup>.*

Il *denominandum* del *denominans* «cogitatio» è qui posto nell'astratto «differentia», equivalente a ciò che nei *Principia*, e ancora nelle stesse *Notae*, ripetutamente, Descartes qualifica, secondo la sua terminologia, come attributo principale. In questa rivendicazione, diviene esplicita l'assunzione in proprio della neosemia del termine *cogitatio*, già latente nelle *Tertiae responsiones*, allorché Descartes riconosceva di avere utilizzato l'astratto «cogitatio» per designare la *res cogitans*.

E nell'identificazione della *cogitatio* alla *differentia*, ossia all'essenza, o attributo principale, della *res cogitans*, Descartes identifica qui nelle *Notae* il tratto distintivo stesso del suo pensiero: *Nemo ante me*. Ma, se è vero quel che abbiamo sostenuto sopra, riguardo alla prospettiva che si afferma nel 1644, allorché la *cogitatio* viene a designare direttamente non la *res*, ma l'attributo principale, o la differenza specifica (quest'ultima addirittura, grammaticalmente un astratto), la prospettiva disegnata nelle *Notae* sembra attestare un'elaborazione successiva del pensiero di Descartes, fortemente debitrice della trattazione dei *Principia philosophiae*, dove veniva per la prima volta teorizzata, almeno in modo esplicito, la dottrina dell'attributo principale. Sicché, la dichiarazione delle *Notae* sembra fissare in un'immagine monolitica un pensiero che, a dispetto di questa autoesegesi retrospettiva, si era sviluppato in un modo decisamente più articolato.

Procediamo adesso, nell'ultima parte del nostro intervento, a tracciare alcune conclusioni di carattere più generale.

Se ci si attiene alla classificazione puramente grammaticale dei termini «cogitatio», «intellectio», «intellectus», è un fatto che le *Meditationes* e i *Principia philosophiae* si collochino senz'altro all'interno della lunga tradizione letteraria latina, cui si è accennato nella prima parte dell'intervento, della nominazione del concreto mediante gli astratti deverbativi. Questa è la nostra prima conclusione, che si limita del resto a registrare un puro dato.

<sup>110</sup> *Notae in programma, B Op I 2258, AT VIII-1 347.*

IGOR AGOSTINI E ALESSANDRO CAPONE

Tuttavia, altro è il dato di fatto costituito dalla presenza di un lessico; altro, invece, è individuare in esso il risultato di una scelta consapevole e precisa. E su quest'ultimo punto, le cose ci appaiono più complesse.

Da un lato, nel brano delle *Tertiae responsiones* da cui abbiamo preso le mosse [Appendice I, testo n. 5], Descartes sostiene, come si è visto, di avere utilizzato consapevolmente termini astratti – con ogni probabilità *cogitatio*, *intellectio*, *intellectus* – per nominare il concreto *res cogitans*. È chiaro che, se si accetta la proposta, da noi sopra avanzata, di una lettura letterale di quel brano, intendendo cioè in senso rigorosamente grammaticale la coppia opposizionale «astratto / concreto» lì utilizzata da Descartes, si potrebbe avanzare una conclusione ulteriore rispetto alla prima di cui sopra: vale a dire che Descartes, almeno relativamente alle *Meditationes*, fosse consapevole della presenza di un lessico grammaticalmente astratto e lo abbia anzi utilizzato appositamente. E, certamente, saremmo fortemente tentati di proporre anche questa seconda conclusione come stabilita: come dicevamo sopra, infatti, non vediamo ragioni per cui il passo delle *Tertiae responsiones* non debba essere interpretato in senso letterale.

Dall'altro lato, però, occorre riconoscere che di questo punto non si può dare una dimostrazione in senso stretto: mancano infatti elementi interni, sia nel testo in questione, sia nel resto del *corpus* cartesiano che consentano di fissarlo in modo incontrovertibile. Come escludere la possibilità che Descartes non accordasse, nel luogo in questione, un significato non grammaticale all'aggettivo «astratto» pur esemplificandolo su termini che sono astratti in senso rigorosamente grammaticale? Come escludere, cioè, la possibilità che i termini *cogitatio*, *intellectus*, *intellectio*, certo astratti in senso strettamente grammaticale, fossero qualificati da Descartes come astratti in un altro senso? Si tratterebbe certo di una coincidenza alquanto singolare, ma non impossibile; e riteniamo che, per quanto poco probabile, una tale possibilità non possa essere esclusa in senso assoluto. Si deve dunque constatare che questa seconda conclusione non sia dimostrabile in senso rigoroso: se qui l'abbiamo avanzata, dunque, è solo nel senso dell'apertura di una prospettiva.

Senonché, si potrà almeno rilevare, in conclusione, che un riferimento esplicito all'accezione grammaticale dell'aggettivo «astratto» sarà fatto esplicitamente proprio dall'interlocutore di Descartes, Hobbes, e proprio in un contesto dov'è a tema la nomina della *res cogitans* mediante la *cogitatio*, vale a dire il capitolo 3 (*De propositione*) della prima parte del *De corpore* del 1655.

È il luogo, come è noto, in cui Hobbes avanza una serrata critica contro l'eccesso dei termini astratti. Hobbes rileva qui come, se, da un lato, l'uso di questi termini è necessario, perché senza di essi non si può ragionare, dall'altro si riscontra altresì un vero e proprio abuso di essi, in filosofia, risultante dall'astrazione, per l'appunto, degli accidenti dal soggetto.

Nel capitolo 5, *De erratione* (come aveva del resto già fatto nelle *Tertiae responsiones*), Hobbes individuerà esplicitamente nella metafisica di Aristotele il paradigma dell'errore consistente nella predicazione dell'astratto mediante il concreto («Esse est ens, essentia est ens [...] et multa istiusmodi quae reperiuntur in metaphysicis Aristotelis»<sup>111</sup>), ma sia in questo capitolo 5, sia nel capitolo 3, è chiaramente

---

<sup>111</sup> T. HOBBS, *Elementorum philosophiae sectio prima de corpore*, cap. 5, 3, in *Opera philosophica quae latine scripsit omnia in unum corpus nunc primum collecta*, ed. W. Molesworth, 5 voll., Londini, J. Bohn, 1839-1845 (rist. anast.: Aelen, Scientia Verlag, 1966), vol. I, p. 32.



*Fateor me usum fuisse verbis quammaxime potui abstractis*

Termini astratti e termini concreti nel latino di Descartes: la nominazione della *res cogitans*

riconoscibile un altro obiettivo polemico: Descartes.

Hobbes esemplifica infatti tale abuso sul caso di coloro che, dal fatto che la *cogitatio* possa essere considerata senza considerare il corpo, ritengano che non sia il corpo a pensare:

Hinc enim originem trahunt quorundam metaphysicorum crassi errores; nam ex eo quod considerari potest cogitatio sine consideratione corporis, inferre volunt non esse opus corporis cogitantis<sup>112</sup>.

Si tratta, evidentemente, di un riferimento a Descartes, ma, ad avviso di chi scrive, non tanto, genericamente, alla seconda meditazione<sup>113</sup>, ma al brano delle *Tertiae responsiones* che conosciamo, l'unico luogo di tutto il *corpus* cartesiano dove il filosofo qualificava espressamente come «astratti» i termini da lui utilizzati a designare la *res cogitans*; un luogo che Hobbes doveva conoscere molto bene, visto che si trattava di una *Responsio* indirizzata proprio a lui.

Sicché, a nostro avviso la polemica anticartesiana di queste pagine di Hobbes va strettamente connessa a quel luogo delle *Tertiae responsiones* dove era stato per primo proprio Descartes (e non lui, Hobbes), a leggere alla luce della coppia opposizionale astratto / concreto la problematica inerente il rapporto fra proprietà e soggetto. Ma quel che qui ci interessa notare non è tanto questo punto – che converrà certo approfondire in altra sede –, bensì il quadro complessivo entro il quale si colloca la trattazione hobbesiana dei termini astratti e, quindi, indirettamente, la sua stessa presa di posizione contro Descartes.

Che cosa significa, per Hobbes, «astratto»? Che cosa «concreto»? Concreto è il nome di una cosa che si suppone esistere, di modo che talvolta è chiamato *suppositum*, talvolta *subjectum* (in greco ὑποκείμενον) ad esempio *corpus*, *mobile*, *motum*, *figuratum*, *cubitale*, *calidum*, *frigidum*, *aequale*, *Appius*, *Lentulus*, e così via. Astratto, invece, è ciò che denota la causa esistente di un nome concreto, come *esse corpus*, *esse mobile*, *esse esse motum*, *esse figuratum*, *esse tantum*, *esse calidum*, *esse frigidum*, *esse simile*, *esse aequale*, *esse Appium*, *vel Lentulum*.

Si tratta, invero, di un criterio di distinzione logico. Ma il discorso di Hobbes non è mai slegato dal piano strettamente grammaticale. Prova ne è che, all'elenco dei nomi astratti immediatamente sopra fatto, infatti, procede ad aggiungere:

[...] Et nomina his aequivalentia, quae communiter *Abstracta* dici solent, ut *corporeitas*, *mobilitas*, *motus*, *quantitas*, *calor*, *frigus*, *similitudo*, *aequalitas* (et quibus vocibus Cicero usus est) *Appietas*, *Lentulitas*<sup>114</sup>.

Il riferimento di Hobbes era ad un luogo classico di Cicerone, contenute nelle sue *Epistulae ad familiares*:

Ullam Appietatem aut Lentuliatatem valere apud me plusquam ornamenta virtutis existimas?<sup>115</sup>

<sup>112</sup> T. HOBBS, *Elementorum philosophiae sectio prima de corpore...*, cit., cap. 3, 4, vol. I, p. 30.

<sup>113</sup> Cui si limitava a rinviare K. Schumann nell'eccellente, recente, edizione critica del *De corpore*: «Cette doctrine est aussi celle des scolastiques, qui s'accordent a defender l'immortalité de l'âme» (THOMAS HOBBS, *De Corpore. Elementorum Philosophiae Sectio Prima, Édition Critique, Notes, Appendices et Index* par K. Schumann, Paris: Vrin, 2000, p. 34, nota n. 1).

<sup>114</sup> T. HOBBS, *Elementorum philosophiae sectio prima de corpora...*, cit., cap. 3, 3, vol. I, pp. 28-29.

<sup>115</sup> CICERO, *Ad familiares*, lib. 3, ep. 7, 5.

IGOR AGOSTINI E ALESSANDRO CAPONE

L'individuazione in Cicerone di una figura paradigmatica nella storia dei termini astratti, dunque, non è solo un risultato emergente dagli studi contemporanei di storia della letteratura latina: era un dato di cui un autore seicentesco come Hobbes mostrava piena consapevolezza.

Nella disamina condotta da Hobbes nel *De corpore* sui termini astratti, l'operazione con cui Descartes nominava la *res cogitans* con la *cogitatio* veniva così omologata, sotto il minimo comun denominatore della designazione del concreto con l'astratto, non solo agli abusi filosofici di Aristotele, ma anche a quelli grammaticali di Cicerone, che tanto in profondità avevano segnato, nel modo che s'è visto, la storia della lingua latina, determinandone l'evoluzione verso un linguaggio sempre più astratto.

Una lettura del brano delle *Tertiae responsiones*, da cui abbiamo preso le mosse, che pretenda di spiegare il significato dell'aggettivo «astratto» utilizzato da Descartes senza legarla, in qualche modo, a questa storia (e, dunque, che escluda *a priori* la possibilità di un'accezione grammaticale del termine), resta in linea di principio possibile, come dicevamo; ma, forse, non sarebbe stata completamente in accordo con quella che, della nominazione della *res cogitans* attraverso la *cogitatio*, aveva offerto proprio l'interlocutore cui Descartes si rivolgeva.

*Fateor me usum fuisse verbis quammaxime potui abstractis*

Termini astratti e termini concreti nel latino di Descartes: la nominazione della *res cogitans*

#### APPENDICE I

##### TESTI TRATTI DA *TERTIAE OBJECTIONES E RESPONSIONES*

###### Testo 1

Sum *res cogitans*; *recte*. *Nam ex eo quod cogito, sive phantasma habeo, sive vigilans, sive somnians, colligitur quod sum cogitans; idem enim significant cogito et sum cogitans. Ex eo quod sum cogitans, sequitur, Ego sum, quia id quod cogitat non est nihil.* (*Tertiae objectiones*, B Op I 910; AT VII 172)

###### Testo 2

*Sed ubi subjungit, hoc est, mens, animus, intellectus, ratio, oritur dubitatio. Non enim videtur recta argumentatio, dicere: ego sum cogitans, ergo sum cogitatio; neque ego sum intelligens, ergo sum intellectus. Nam eodem modo possem dicere: sum ambulans, ergo sum ambulatio. Sumit ergo D. Cartesius idem esse rem intelligentem, et intellectionem, quae est actus intelligentis; vel saltem idem esse rem intelligentem, et intellectum, qui est potentia intelligentis.* (*Tertiae objectiones*, B Op I 910; AT VII 172)

###### Testo 3

*Omnes tamen Philosophi distinguunt subjectum a suis facultatibus et actibus, hoc est, a suis proprietatibus et essentiis; aliud enim est ipsum ens, aliud est ejus essentia.* (*Tertiae objectiones*, B Op I 910; AT VII 172-173)

###### Testo 4

*Potest ergo esse ut res cogitans sit subjectum mentis, rationis, vel intellectus, ideoque corporeum aliquid: cujus contrarium sumitur, non probatur; est tamen haec illatio fundamentum conclusionis, quam videtur velle D. C. stabilire.* (*Tertiae objectiones*, B Op I 910; AT VII 173)

###### Testo 5

*Ubi dixi hoc est mens, animus, intellectus, ratio, etc., non intellexi per ista nomina solas facultates, sed res facultate cogitandi praeditas, ut per duo priora vulgo intelligitur ab omnibus, et per duo posteriora frequenter; hocque tam expresse, duo priora vulgo intelligitur ab omnibus, et per duo posteriora frequenter; hocque tam expresse, totque in locis explicui, ut nullus videatur fuisse dubitandi locus.* (*Tertiae responsiones*, B Op I 912; AT VII 174)

###### Testo 6

*Neque hic est paritas inter ambulationem et cogitationem: quia ambulatio sumi tantum solet pro actione ipsa; cogitatio interdum pro actione, interdum pro facultate, interdum pro re in qua est facultas.* (*Tertiae responsiones*, B Op I 912; AT VII 174)

###### Testo 7

*Nec dico idem esse rem intelligentem et intellectionem, nec quidem rem intelligentem et*

IGOR AGOSTINI E ALESSANDRO CAPONE

intellectum, si sumatur intellectus pro facultate, sed tantum quando sumitur pro re ipsa quae intelligit.  
(*Tertiae responsiones*, B Op I 912; AT VII 174)

## Testo 8

Fateor autem ultro me ad rem, sive substantiam, quam volebam exuere omnibus iis quae ad ipsam non pertinent, significandam, usum fuisse verbis quammaxime potui abstractis, ut contra hic Philosophus utitur vocibus quammaxime concretis, nempe *subjecti*, *materiae*, et *corporis*, ad istam rem cogitantem significandam, ne patiaturs ipsam a corpore divelli. (*Tertiae responsiones*, B Op I 912; AT VII 174)

## Testo 9 [stralci da 6, 7, 8]

Neque hic est paritas inter ambulationem et cogitationem [...] Nec dico idem esse rem intelligentem et intellectionem, nec quidem rem intelligentem et intellectum [...] Fateor autem ultro me ad rem, sive substantiam, quam volebam exuere omnibus iis quae ad ipsam non pertinent, significandam, usum fuisse verbis quammaxime potui abstractis. (*Tertiae responsiones*, B Op I 912; AT VII 174).

*Fateor me usum fuisse verbis quammaxime potui abstractis*

Termini astratti e termini concreti nel latino di Descartes: la nominazione della *res cogitans*

## APPENDICE II

OCCORRENZE DEI LEMMI *COGITATIO*, *INTELLECTIO*, *INTELLECTUS*

IN *MEDITATIONES DE PRIMA PHILOSOPHIA*

(AT VII 1-190; B Op I 682-798)

### COGITATIO

1. Primo quidem in Meditationibus illas ipsas **cogitationes** exponam, quarum ope ad certam et evidentem cognitionem veritatis mihi videor pervenisse (*Praefatio*, B Op I 692; AT VII 10)
2. Quasi scilicet non recorder a similibus etiam **cogitationibus** me alias in somnis fuisse delusum (*Meditatio I*, B Op I 704; AT VII 19)
3. Necessario tamen saltem alia quaedam adhuc magis simplicia et universalia vera esse fatendum est, ex quibus tanquam coloribus veris omnes istae, seu verae, seu falsae, quae in **cogitatione** nostra sunt, rerum imagines effinguntur (*Meditatio I*, B Op I 706; AT VII 20)
4. Nunquid est aliquis Deus, vel quocunque nomine illum vocem, qui mihi has ipsas **cogitationes** immittit? (*Meditatio II*, B Op I 712; AT VII 24)
5. Quare jam denuo meditabor quidnam me olim esse crediderim, priusquam in has **cogitationes** incidissem (*Meditatio II*, B Op I 714; AT VII 25)
6. Sed hic potius attendam, quid sponte et natura duce **cogitationi** meae antehac occurrebat (*Meditatio II*, B Op I 714; AT VII 25-26)
7. Cogitare? Hic invenio: **cogitatio** est; haec sola a me divelli nequit (*Meditatio II*, B Op I 716; AT VII 27)
8. Forte etiam fieri posset, si cessarem ab omni **cogitatione**, ut illico totus esse desinerem. (*Meditatio II*, B Op I 716; AT VII 27)
9. Quid est quod a mea **cogitatione** distinguatur? (*Meditatio II*, B Op I 718; AT VII 29)
10. Vis tamen ipsa imaginandi revera existit, et **cogitationis** meae partem facit (*Meditatio II*, B Op I 718; AT VII 29)

IGOR AGOSTINI E ALESSANDRO CAPONE

11. Nec possum abstinere quin putem, res corporeas, quarum imagines **cogitatione** formantur, et quas ipsi sensus explorant, multo distinctius agnosci quam istud nescio quid mei (*Meditatio II, B Op I 718; AT VII 29*)

12. Claudam nunc oculos, aures obturabo, avocabo omnes sensus, imagines etiam rerum corporalium omnes vel ex **cogitatione** mea delebo, vel certe, quia (*Meditatio III, B Op I 726; AT VII 34*)

13. Nempe ipsas talium rerum ideas, sive **cogitationes**, menti meae obversari (*Meditatio III, B Op I 726; AT VII 34*)

14. Nunc autem ordo videtur exigere, ut prius omnes meas **cogitationes** in certa genera distribuam (*Meditatio III, B Op I 728; AT VII 34*)

15. Ut, cum volo, cum timeo, cum affirmo, cum nego, semper quidem aliquam rem ut subjectum meae **cogitationis** apprehendo (*Meditatio III, B Op I 728; AT VII 37*)

16. Sed aliquid etiam amplius quam istius rei similitudinem **cogitatione** complector; et ex his aliae voluntates, sive affectus, aliae autem iudicia appellantur (*Meditatio III, B Op I 728; AT VII 37*)

17. Si tantum ideas ipsas ut **cogitationis** meae quosdam modos considerarem, nec ad quidquam aliud referrem, vix mihi ullam errandi materiam dare possent (*Meditatio III, B Op I 730; AT VII 37*).

18. Ex his autem ideis aliae innatae, aliae adventitiae, aliae a me ipso factae mihi videntur: nam quod intelligam quid sit res, quid sit veritas, quid sit **cogitatio** (*Meditatio III, B Op I 730; AT VII 37-38*)

19. Nam quamvis ista causa nihil de sua realitate actuali sive formali in meam ideam transfundat, non ideo putandum est illam minus realem esse debere, sed talem esse naturam ipsius ideae, ut nullam aliam ex se realitatem formalem exigat, praeter illam quam mutuatur a **cogitatione** mea, cujus est modus (*Meditatio III, B Op I 734; AT VII 41*)

20. Itemque, cum percipio me nunc esse, et prius etiam aliquamdiu fuisse recordor, cumque varias habeo **cogitationes** quarum numerum intelligo (*Meditatio III, B Op I 738; AT VII 44*)

21. Nec obstat quod non comprehendam infinitum, vel quod alia innumera in Deo sint, quae nec comprehendere, nec forte etiam attingere **cogitatione**, ullo modo possum (*Meditatio III, B Op I 740; AT VII 46*)

22. Deus, inquam, ille idem cujus idea in me est, hoc est, habens omnes illas perfectiones, quas ego non

*Fateor me usum fuisse verbis quammaxime potui abstractis*

Termini astratti e termini concreti nel latino di Descartes: la nominazione della *res cogitans*

comprehendere, sed quocunque modo attingere **cogitatione** possum (*Meditatio III, B Op I 748; AT VII 52*)

23. Ita me his diebus assuefeci in mente a sensibus abducenda, tamque accurate animadverti perpauca esse quae de rebus corporeis vere percipiuntur, multoque plura de mente humana, multo adhuc plura de Deo cognosci, ut jam absque ulla difficultate **cogitationem** a rebus imaginabilibus ad intelligibiles tantum, atque ab omni materia secretas, convertam (*Meditatio IV, B Op I 752; AT VII 52-53*)

24. Quia Deus intima **cogitationis** meae ita disponit (*Meditatio IV, B Op I 756; AT VII 58*)

25. Et quidem, priusquam inquiram an aliqua tales res extra me existant, considerare debeo illarum ideas, quatenus sunt in mea **cogitatione**, et videre quaenam ex iis sint distinctae, quaenam confusae (*Meditatio V, B Op I 764; AT VII 63*)

26. Etsi fortasse talis figura nullibi gentium extra **cogitationem** meam existat, nec unquam extiterit (*Meditatio V, B Op I 766; AT VII 64*)

27. Jam vero si ex eo solo, quod alicujus rei ideam possim ex **cogitatione** mea depromere, sequitur ea omnia, quae ad illam rem pertinere clare est distincte percipio, revera ad illam pertinere (*Meditatio V, B Op I 766; AT VII 66*)

28. Nullam enim necessitatem **cogitatio** mea rebus imponit (*Meditatio V, B Op I 768; AT VII 66*)

29. Atqui ex eo quod non possim cogitare Deum nisi existentem, sequitur existentiam a Deo esse inseparabilem, ac proinde illum revera existere; non quod mea **cogitatio** hoc efficiat, sive aliquam necessitate ulli rei imponat (*Meditatio V, B Op I 768; AT VII 67*)

30. Quamvis non necesse sit ut incidam unquam in ullam de Deo **cogitationem** (*Meditatio V, B Op I 768; AT VII 67*)

31. Nam sane multis modis intelligo illam non esse quid fictitium a **cogitatione** mea dependens, sed immagine verae et immutabilis naturae (*Meditatio V, B Op I 770; AT VII 68*)

32. Quod autem ad Deum attinet, certe nisi praejudiciis obruerer, et rerum sensibilibus imagines **cogitationem** meam omni ex parte obsiderent, nihil illo prius aut facilius agnoscerem (*Meditatio V, B Op I 770; AT VII 69*)

33. Nec sane absque ratione, ob ideas istarum omnium qualitatum quae **cogitationi** meae se offerebant (*Meditatio VI, B Op I 780; AT VII 75*)

IGOR AGOSTINI E ALESSANDRO CAPONE

34. Putabam me sentire res quasdam a mea **cogitatione** plane diversas, nempe corpora a quibus ideae istae procederent (*Meditatio III, B Op I 780; AT VII 75*)

35. Neque enim ulla plane est affinitas (saltem quam ego intelligam) inter istam vellicationem et cibi sumendi voluntatem, sive inter sensum rei dolorem inferentis, et **cogitationem** tristitiae ab isto sensu exortae (*Meditatio III, B Op I 782; AT VII 76*)

36. Haec enim nihil aliud est quam denominatio a **cogitatione** mea, hominem aegrotum et horologium male fabricatum cum idea hominis sani et horologii recte facti comparante, dependens (*Meditatio III, B Op I 792; AT VII 85*)

37. Contra vero nulla res corporea sive extensa potest a me cogitari, quam non facile in partes **cogitatione** dividam, atque hoc ipso illam divisibilem esse intelligam (*Meditatio III, B Op I 794; AT VII 86*)

## EXTENSIO

1. Cujus generis esse videntur natura corporea in communi, ejusque extensio, item figura rerum **extensarum**, item quantitas, sive earumdem magnitudo et numerus, item locus in quo existant, tempusque per quod durent, et similia (*Meditatio I, B Op I 706; AT VII 20*)

2. Suppono igitur omnia quæ video falsa esse; credo nihil unquam extitisse eorum quæ mendax memoria repræsentat; nullos plane habeo sensus; corpus, figura, **extensio**, motus locusque sunt chimerae. Quid igitur erit verum? Fortassis hoc unum, nihil esse certi (*Meditatio I, B Op I 712; AT VII 24*)

3. Nullo modo; nam innumerabilium ejusmodi mutationum capacem eam esse comprehendo, nec possum tamen innumerabiles imaginando percurrere; nec igitur comprehensio hæc ab imaginandi facultate perficitur. Quid extensum? Nunquid etiam ipsa ejus **extensio** est ignota? (*Meditatio II, B Op I 720; AT VII 31*)

4. Nam in cera liquescente fit major, major in ferventi, majorque rursus, si calor augeatur; nec recte judicarem quid sit cera, nisi putarem hanc etiam plures secundum **extensionem** varietates admittere, quam fuerim unquam imaginando complexus. (*Meditatio II, B Op I 720; AT VII 31*)

5. Quantum autem ad ideas rerum corporalium, nihil in illis occurrit, quod sit tantum ut non videatur a me ipso potuisse proficisci; nam si penitius inspiciam, et singulas examinem eo modo quo heri examinavi ideam ceræ, animadverto perpauca tantum esse quæ in illis clare et distincte percipio: nempe **magnitudinem sive extensionem** in longum, latum, et profundum; figuram, quæ ex terminatione istius extensionis exurgit; situm, quem diversa figurata inter se obtinet; et motum, sive mutationem istius situs; quibus addi possunt substantia, duratio, et numerus (*Meditatio III, B Op I 736; AT VII 43*)



*Fateor me usum fuisse verbis quammaxime potui abstractis*

Termini astratti e termini concreti nel latino di Descartes: la nominazione della *res cogitans*

6. Cætera autem omnia ex quibus rerum corporearum ideæ conflantur, nempe **extensio**, figura, situs, et motus, in me quidem, cum nihil aliud sim quam *res cogitans*, formaliter non continentur; sed quia sunt tantum modi quidam substantiæ, ego autem substantia, videntur in me contineri posse eminenter. (*Meditatio III, B Op I 738; AT VII 45*)

7. Nempe distincte imaginor quantitatem, quam vulgo Philosophi appellant continuam, sive ejus quantitatis aut potius rei quantæ **extensionem** in longum, latum et profundum; numero in ea varias partes; quaslibet istis partibus magnitudines, figuras, situs, et motus locales, motibusque istis quaslibet durationes assigno (*Meditatio V, B Op I 764; AT VII 63*)

8. Foris vero, præter corporum **extensionem**, et figuras, et motus, sentiebam etiam in illis duritiem et calorem, aliasque tactiles qualitates (*Meditatio VI, B Op I 780; AT VII 74-75*)

#### INTELLECTIO

1. In sexta denique, intellectio ab imaginatione secernitur; distinctionum signa describuntur (*Synopsis, B Op I 698; AT VII 15*)

2. Quod ut planum fiat, primo examino differentiam quæ est inter imaginationem et puram intellectionem (*Meditatio VI, B Op I 776; AT VII 72*)

3. Quæ nova animi contentio differentiam inter imaginationem et intellectionem puram clare ostendit (*Meditatio VI, B Op I 778; AT VII 73*)

4. Hic modus cogitandi in eo tantum a pura intellectione differat, quod mens, dum intelligit (*Meditatio VI, B Op I 778; AT VII 73*)

5. Prætera invenio in me facultates specialibus quibusdam modis cogitandi, puta facultates imaginandi et sentiendi, sine quibus totum me possum clare et distincte intelligere, sed non vice versa illas sine me, hoc est sine substantia intelligente cui insint: intellectionem enim nonnullam in suo formali conceptu includunt, unde percipio illas a me, ut modos a re, distingui (*Meditatio VI, B Op I 786; AT VII 79*)

6. Sed manifestum est has, siquidem existant, inesse debere substantiæ corporeæ sive extensæ, non autem intelligenti, quia nempe aliqua extensio, non autem ulla plane intellectio, in earum claro et distincto conceptu continetur (*Meditatio VI, B Op I 786; AT VII 79*)

7. Atque hæc sane in me ipso esse non potest, quia nullam plane intellectionem præsupponit (*Meditatio VI, B Op I 786; AT VII 80*)

IGOR AGOSTINI E ALESSANDRO CAPONE

## INTELLECTUS

1. Sed respondeo hic subesse aequivocationem in voce *ideae*: sumi enim potest vel materialiter, pro operatione **intellectus**, quo sensu me perfectior dici nequit, vel objective, pro re per istam operationem repraesentata (*Praefatio*, B Op I 690; AT VII 8)

2. Quae res, etsi non supponatur extra **intellectum** existere, potest tamen me esse perfectior ratione suae essentiae (*Praefatio*, B Op I 690; AT VII 8)

3. Sum igitur praecise tantum res cogitans, id est, mens, sive animus, sive **intellectus**, sive ratio, voces mihi prius significationis ignotae. Sum autem res vera, et vere existens; sed qualis res? Dixi, cogitans (*Meditatio II*, B Op I 716; AT VII 27)

4. Cum mihi nunc notum sit ipsamet corpora, non proprie a sensibus, vel ab imaginandi facultate, sed a solo **intellectu** percipi (*Meditatio II*, B Op I 724; AT VII 34)

5. Atqui quantum vis imperfectus sit iste essendi modus, quo res est objective in **intellectu** per ideam, non tamen profecto plane nihil est, nec proinde a nihilo esse potest (*Meditatio III*, B Op I 734; AT VII 41)

6. Adverto illos a duabus causis simul concurrentibus dependere, nempe a facultate cognoscendi quae in me est, et a facultate eligendi, sive ab arbitrii libertate, hoc est ab **intellectu** et simul a voluntate (*Meditatio IV*, AT VII 56; B Op I 754)

7. Nam per solum **intellectum** percipio tantum ideas de quibus iudicium ferre possum (*Meditatio IV*, AT VII 56; B Op I 754)

8. Quia tantum in eo consistit, quod idem vel facere vel non facere (hoc est affirmare vel negare, prosequi vel fugere) possimus, vel potius in eo tantum, quod ad id quod nobis ab **intellectu** proponitur affirmandum vel negandum (*Meditatio IV*, B Op I 756; AT VII 57)

9. Unde ergo nascuntur mei errores? Nempe ex hoc uno quod, cum latius pateat voluntas quam **intellectus** (*Meditatio IV*, B Op I 756; AT VII 58)

10. Ex magna luce in **intellectu** magna consequuta est proprensio in voluntate (*Meditatio IV*, B Op I 758; AT VII 59)

11. Et suppono nullam adhuc **intellectui** meo rationem occurrere, quae mihi unum magis quam

*Fateor me usum fuisse verbis quammaxime potui abstractis*

Termini astratti e termini concreti nel latino di Descartes: la nominazione della *res cogitans*

aliud persuadeat (*Meditatio IV, B Op I 758; AT VII 59*).

12. Quinimo etiam haec indifferentia non ad ea tantum se extendit de quibus **intellectus** nihil plane cognoscit, sed generaliter ad omnia quae ab illo non satis perspicue cognoscuntur eo ipso tempore, quo de iis a voluntate deliberatur (*Meditatio IV, B Op I 758; AT VII 59*)

13. Lumine naturali manifestum est perceptionem **intellectus** praecedere semper debere voluntatis determinationem (*Meditatio IV, B Op I 758; AT VII 59*)

14. Est de ratione **intellectus** finiti ut multa non intelligat (*Meditatio IV, B Op I 758-760; AT VII 60*)

15. Et <est> de ratione **intellectus** creati ut sit finitus (*Meditatio IV, B Op I 758-760; AT VII 60*)

16. Non habeo etiam causam conquerendi, quod voluntatem dederit latius patentem quam **intellectum** (*Meditatio IV, B Op I 760; AT VII 60*)

17. Nam sane nulla imperfectio in Deo est, quod mihi libertatem dederit assentiendi vel non assentiendi quibusdam, quorum claram et distinctam perceptionem in **intellectu** meo non posuit (*Meditatio IV, B Op I 760; AT VII 61*)

18. Video tamen fieri a Deo facile potuisse, ut, etiamsi manerem liber, et cognitionis finitae, nunquam tamen errarem: nempe si vel **intellectui** meo claram et distinctam perceptionem omnium de quibus unquam essem deliberaturus indidisset (*Meditatio IV, B Op I 760; AT VII 61*)

19. Et sane nulla alia esse potest ab ea quam explicui; nam quoties voluntatem in iudiciis ferendis ita contineo, ut ad ea tantum se extendat quae illi clare et distincte ad **intellectu** exhibentur (*Meditatio IV, B Op I 762; AT VII 62*)

20. Certe, quamvis somniarem, si quid **intellectui** meo sit evidens, illud omnino est verum (*Meditatio V, B Op I 774; AT VI 71*)

21. Facile mihi persuadebam nullam plane me habere in **intellectu**, quam non prius habuissem in sensu (*Meditatio V, B Op I 780; AT VII 75*)

22. Alioqui enim, cum corpus laeditur, ego, qui nihil aliud sum quam *res cogitans*, non sentirem idcirco dolorem, sed puro **intellectu** laesionem istam perciperem (*Meditatio VI, B Op I 788; AT II 81*)

23. Sed non apparet illam praeterea nos docere ut quicquam ex istis sensuum perceptionibus sine

IGOR AGOSTINI E ALESSANDRO CAPONE

praevio **intellectus** examine de rebus extra non positus concludamus, quia de iis verum scire ad mentem solam, non autem ad compositum, videtur pertinere (*Meditatio VI, B Op I 790; AT VII 82*)

24. Nam sane, cum sciam omnes sensus circa ea, quae ad corporis commodum spectant, multo frequentius verum indicare quam falsum, possimque uti fere semper pluribus ex iis ad eandem rem examinandam, et insuper memoria, quae praesentia cum praecedentibus connectit, et **intellectu**, qui jam omnes errandi causas perspexit (*Meditatio VI, B Op I 798; AT VII 89*)

25. Nam sane, cum sciam omnes sensus circa ea, quae ad corporis commodum spectant, multo frequentius verum indicare quam falsum, possimque uti fere semper pluribus ex iis ad eandem rem examinandam, et insuper memoria, quae praesentia cum praecedentibus connectit, et **intellectu**, qui jam omnes errandi causas perspexit (*Meditatio VI, B Op I 798; AT VII 90*)

*Fateor me usum fuisse verbis quammaxime potui abstractis*

Termini astratti e termini concreti nel latino di Descartes: la nominazione della *res cogitans*

### APPENDICE III

#### OCCORRENZE DEI LEMMI *COGITATIO*, *EXTENSIO*, *INTELLECTIO*, *INTELLECTUS* IN *PRINCIPIA PHILOSOPHIAE*, I

##### COGITATIO

1. Examinantes enim quinam simus nos, qui omnia quae a nobis diversa sunt supponimus falsa esse, perspicue videmus, nullam extensionem, nec figuram, nec motum localem, nec quid simile, quod corpori sit tribuendum, ad naturam nostram pertinere, sed **cogitationem** solam, quae proinde prius et certius quam ulla res corporea cognoscitur; hanc enim percepimus, de aliis autem adhuc dubitamus. (art. 8, *B Op I* 1716; AT VIII-1 7)
2. (tit.) Quid sit **cogitatio** (art. 9, *B Op I* 1716; AT VIII-1 7)
3. **Cogitationis** nomine, intelligo illa omnia, quae nobis consciis in nobis fiunt, quatenus eorum in nobis conscientia est. (art. 9, *B Op I* 1716; AT VIII-1 7)
4. Atque ubi dixi hanc propositionem, ego cogito, ergo sum, esse omnium primam et certissimam, quae cuilibet ordine philosophanti occurrat, non ideo negavi quin ante ipsam scire oporteat, quid sit **cogitatio**, quid existentia, quid certitudo; item, quod fieri non possit, ut id quod cogitet non existat, et talia; sed quia haec sunt simplicissimae notiones, et quae solae nullius rei existentis notitiam praebent, idcirco non censeo esse numerandas. (art. 10, *B Op I* 1716-17; AT VIII-1 8)
5. Quamvis enim illas non comprehendamus, quia scilicet est de natura infiniti ut a nobis, qui sumus finiti, non comprehendatur, nihilominus tamen ipsas clarius et distinctius quam ulla res corporea intelligere possumus, quia **cogitationem** nostram magis implent, suntque simpliciores, nec limitationibus ullis obscurantur. (art. 19, *B Op I* 1724; AT VIII-1 12)
6. Ut autem nos iis possimus liberare, summatim hic enumerabo simplices omnes notiones, ex quibus **cogitationes** nostrae componuntur; et quid in unaquaque sit clarum, quidque obscurum, sive in quo possimus falli, distinguam. (art. 47, *B Op I* 1742; AT VIII-1 22)
7. Quaecunque sub perceptionem nostram cadunt, vel tanquam res, rerumve affectiones quasdam, consideramus; vel tanquam aeternas veritates, nullam existentiam extra **cogitationem** nostram habentes. (art. 48, *B Op I* 1742; AT VIII-1 22)
8. Sed et alia quaedam in nobis experimur, quae nec ad solam mentem, nec etiam ad solum corpus referri debent, quaeque, ut infra suo loco ostendetur, ab arcta et intima mentis nostrae cum corpore unione proficiscuntur: nempe appetites famis, sitis, etc.; itemque, commotiones, sive animi pathemata, quae non in sola **cogitatione** consistunt, ut commotio ad iram, ad hilaritatem, ad amorem, etc.; ac denique sensus omnes, ut doloris, titillationis, lucis et coloris, sonorum, odorum, saporum, caloris, duritiei, aliarumque tactilium qualitatum. (art. 48, *B Op I* 1742-44; AT VIII-1 23)
9. (tit.) Cujusque substantiae unum esse praecipuum attributum, ut mentis **cogitatio**, corporis extensio. (art. 53, *B Op I* 1746; AT VIII-1 25)
10. Et **cogitatio** constituit naturam substantiae cogitantis. (art. 53, *B Op I* 1746; AT VIII-1 25)
11. Sed e contra potest intelligi extensio sine figura vel motu, et **cogitatio** sine imaginatione vel

IGOR AGOSTINI E ALESSANDRO CAPONE

sensu, et ita de reliquis: ut cuilibet attendenti fit manifestum. (art. 53, *B Op I 1746*; AT VIII-1 25)

12. Atque ita facile possumus duas claras et distinctas habere notiones, sive ideas, unam substantiae cogitantis creatae, aliam substantiae corporeae, si nempe attributa omnia **cogitationis** ab attributis extensionis accurate distinguamus. (art. 54, *B Op I 1746*; AT VIII-1 25)

13. (tit.) Quaedam attributa esse in rebus, alia in **cogitatione**. Et quid duratio et tempus. (art. 57, *B Op I 1748*; AT VIII-1 26)

14. Alia autem sunt in rebus ipsis, quarum attributa vel modi esse dicuntur; alia vero in nostra tantum **cogitatione**. (art. 57, *B Op I 1746*; AT VIII-1 26-27)

15. Deum enim agnoscentes, certi sumus ipsum posse efficere quidquid distincte intelligimus: adeo ut, exempli causa, ex hoc solo quod jam habeamus ideam substantiae extensae sive corporeae, quamvis nondum certe sciamus ullam talem revera existere, certe tamen sumus illam posse existere; atque si existat, unamquamque ejus partem, a nobis **cogitatione** definitam, realiter ab aliis ejusdem substantiae partibus esse distinctam. (art. 60, *B Op I 1752*; AT VIII-1 28)

16. Itemque, ex hoc solo quod unusquisque intelligat se esse rem cogitantem, et 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. (art. 60, *B Op I 1752*; AT VIII-1 29)

17. (tit.). Quomodo **cogitatio** et extensio distincte cognosci possint, ut constituentes naturam mentis et corporis. (art. 63, *B Op I 1756*; AT VIII-1 30)

18. **Cogitatio** et extensio spectari possunt ut constituentes naturas substantiae intelligentis et corporeae; tuncque non aliter concipi debent, quam ipsa substantia cogitans et substantia extensa, hoc est, quam mens et corpus; quo pacto clarissime ac distinctissime intelliguntur. (art. 63, *B Op I 1756*; AT VIII-1 30)

19. Nonnulla enim est difficultas, in abstrahenda notione substantiae a notionibus **cogitationis** vel extensionis. (art. 63, *B Op I 1756*; AT VIII-1 31)

20. **Cogitatio** et extensio sumi etiam possunt pro modis substantiae. (art. 64, *B Op I 1756*; AT VIII-1 31)

21. Una et eadem mens plures diversas **cogitationes** habere potest. (art. 64, *B Op I 1756*; AT VIII-1 31)

22. Eadem ratione, diversos **cogitationum** modos, ut intellectionem, imaginationem, recordationem, volitionem, etc. [...] optime percipiemus, si tantum ut modos rerum quibus insunt spectemus; et quantum ad motum, si de nullo nisi locali cogitemus, ac de vi a qua excitatur (quam tamen suo loco explicare conabor) non inquiramus. (art. 65, *B Op I 1758*; AT VIII-1 32)

23. Ut autem hic quod clarum est ab eo quod obscurum distinguamus, diligentissime est advertendum, dolorem quidem et colorem, et reliqua ejusmodi, clare ac distincte percipi, cum tantummodo ut sensus, sive **cogitationes**, spectantur. (art. 68, *B Op I 1760*; AT VIII-1 33)

24. Nempe in prima aetate, mens nostra tam arcte corpori erat alligata, ut non aliis **cogitationibus** vacaret, quam iis solis, per quas ea sentiebat quae corpus afficiebant. (art. 71, *B Op I 1762*; AT VIII-1 35)

25. Et ubi sine magno commodo vel incommodo corpus afficiebatur, habebat diversos quosdam sensus, illos scilicet quos vocamus sensus saporum, odorum, sonorum, caloris, frigoris, luminis, colorum, et similibus, quae nihil extra **cogitationem** positum repraesentant. (art. 71, *B Op I 1762*; AT VIII-1 35)

26. 1,71 Simulque etiam percipiebat magnitudines, figuras, motus, et talia; quae illi non ut sensus, sed

*Fateor me usum fuisse verbis quammaxime potui abstractis*

Termini astratti e termini concreti nel latino di Descartes: la nominazione della *res cogitans*

ut res quaedam, vel rerum modi, extra **cogitationem** existentes, aut saltem existendi capaces, exhibebantur, etsi hanc inter ista differentiam nondum notaret. (art. 71, *B Op I 1764*; AT VIII-1 35)

27. Cumque facilius postea verborum quam rerum recordemur, vix unquam ullius rei conceptum habemus tam distinctum, ut illum ab omni verborum conceptu separemus, **cogitationesque** hominum fere omnium circa verba magis quam circa res versantur. (art. 74, *B Op I 1768*; AT VIII-1 37)

#### EXTENSIO

1. Examinantes enim quinam simus nos, qui omnia quæ a nobis diversa sunt supponimus falsa esse, perspicue videmus, nullam **extensionem**, nec figuram, nec motum localem, nec quid simile, quod corpori sit tribuendum, ad naturam nostram pertinere. (art. 8, *B Op I 1716*; AT VIII-1 7)

2. Ita in natura corporea, quia simul cum locali **extensione** divisibilitas includitur, estque imperfectio esse divisibilem, certum est, Deum non esse corpus. (art. 23, *B Op I 1726*; AT VIII-1 13)

3. (tit.) Nunquam disputandum esse de infinito, sed tantum ea in quibus nullos fines advertimus, qualia sunt **extensio** mundi, divisibilitas partium materiae, numerus stellarum, etc, pro indefinitis habenda. (art. 26, *B Op I 1728*; AT VIII-1 14)

4. Ita, quia non possumus imaginari **extensionem** tam magnam, quin intelligamus adhuc majorem esse posse, dicemus magnitudinem rerum possibilium esse indefinitam. (art. 26, *B Op I 1728-30*; AT VIII-1 15)

5. Perceptio, volitio, omnesque modi tam percipiendi quam volendi, ad substantiam cogitantem referuntur; ad extensam autem, magnitudo, sive ipsamet **extensio** in longum, latum et profundum, figura, motus, situs, partium ipsarum divisibilitas, et talia. (art. 48, *B Op I 1742*; AT VIII-1 23)

6. (tit.) Cujusque substantiae unum esse præcipuum attributum, ut mentis cogitatio, corporis **extensio**. (art. 53, *B Op I 1746*; AT VIII-1 25)

7. Nempe **extensio** in longum, latum et profundum, substantiae corporeae naturam constituit. (art. 53, *B Op I 1746*; AT VIII-1 25)

8. Nam omne aliud quod corpori tribui potest, **extensionem** praesupponit, estque tantum modus quidam rei extensae; ut et omnia, quae in mente reperimus, sunt tantum diversi modi cogitandi. (art. 53, *B Op I 1746*; AT VIII-1 25)

9. Sed e contra potest intelligi **extensio** sine figura vel motu (art. 53, *B Op I 1746*; AT VIII-1 25)

10. Atque ita facile possumus duas claras et distinctas habere notiones, sive ideas, unam substantiae cogitantis creatae, aliam substantiae corporeae, si nempe attributa omnia cogitationis ab attributis **extensionis** accurate distinguamus. (art. 54, *B Op I 1746*; AT VIII-1 25)

11. (tit.) Quomodo cogitatio et **extensio** distincte cognosci possint, ut constituentes naturam mentis et corporis. (art. 63, *B Op I 1756*; AT VIII-1 30)

12. Cogitatio et **extensio** spectari possunt ut constituentes naturas substantiae intelligentis et corporeae; tuncque non aliter concipi debent, quam ipsa substantia cogitans et substantia extensa, hoc est, quam mens et corpus; quo pacto clarissime ac distinctissime intelliguntur. (art. 63, *B Op I 1756*; AT VIII-1 30-31)

13. Nonnulla enim est difficultas, in abstrahenda notione substantiae a notionibus cogitationis vel **extensionis**. (art. 63, *B Op I 1756*; AT VIII-1 31)

14. Cogitatio et **extensio** sumi etiam possunt pro modis substantiae. (art. 64, *B Op I 1756*; AT VIII-1 31)

IGOR AGOSTINI E ALESSANDRO CAPONE

15. Diversos modos **extensionis** sive ad **extensionem** pertinentes, ut figures omnes, et situs partium, et ipsarum motus, optime percipiemus, si tantum ut modos rerum quibus insunt spectemus; et quantum ad motum, si de nullo nisi locali cogitemus, ac de vi a qua excitatur (quam tamen suo loco explicare conabor) non inquiramus. (art. 65, *B Op I 1758*; AT VIII-1 32)

16. Neque enim norunt ea sola esse imaginabilia, quae in **extensione**, motu et figura consistunt, etsi alia multa intelligibilia sint; nec putant quidquam posse subsistere, quod non sit corpus; nec denique ullum corpus non sensibile. (art. 73, *B Op I 1766*; AT VIII-1 37)

## INTELLECTUS

1. Quia vero, etsi Deus non sit deceptor, nihilominus tamen saepe contingit nos falli, ut errorum nostrorum originem et causam investigemus, ipsosque praecavere discamus, advertendum est, non tam illos ab **intellectu** quam a voluntate pendere; nec esse res, ad quarum productionem realis Dei concursus requiratur: sed cum ad ipsum referuntur, esse tantum negationes, et cum ad nos, privationes. (art. 31, *B Op I 1732*; AT VIII-1 17)

2. (tit.) Duos tantum in nobis esse modos cogitandi, perceptionem scilicet **intellectus**, et operationem voluntatis. (art. 32, *B Op I 1732*; AT VIII-1 17)

3. Quippe omnes modi cogitandi, quos in nobis experimur, ad duos generales referri possunt: quorum unus est perceptio, sive operatio **intellectus**; alius vero volitio, sive operatio voluntatis. (art. 32, *B Op I 1732*; AT VIII-1 17)

4. (tit.) Non solum **intellectum**, sed etiam voluntatem requiri ad judicandum. (art. 34, *B Op I 1734*; AT VIII-1 18)

5. Atque ad judicandum requiritur quidem **intellectus**, quia de re, quam nullo modo percipimus, nihil possumus judicare; sed requiritur etiam voluntas, ut rei aliquo modo perceptae assensio praebeatur. (art. 34, *B Op I 1734*; AT VIII-1 18)

6. Et quidem **intellectus** perceptio, non nisi ad ea pauca quae illi offeruntur, se extendit, estque semper valde finita. (art. 35, *B Op I 1734*; AT VIII-1 18)

7. Neque tamen ullo modo Deus errorum nostrorum author fingi potest, propterea quod nobis **intellectum** non dedit omniscium. (art. 36, *B Op I 1734*; AT VIII-1 18)

8. Est enim de ratione **intellectus** creati, ut sit finitus. (art. 36, *B Op I 1734*; AT VIII-1 18)

9. Ac de ratione **intellectus** finiti, ut non ad omnia se extendat. (art. 36, *B Op I 1734*; AT VIII-1 18)

10. Et quamvis tantam Deus perspicacitatem **intellectui** nostro dare potuisset, ut nunquam falleremur, nullo tamen jure hoc ab ipso possumus exigere. (art. 38, *B Op I 1736*; AT VIII-1 19)

## INTELLECTIO

1. Eadem ratione, diversos **cogitationum** modos, ut intellectionem, imaginationem, recordationem, volitionem, etc. [...] optime percipiemus, si tantum ut modos rerum quibus insunt spectemus; et quantum ad motum, si de nullo nisi locali cogitemus, ac de vi a qua excitatur (quam tamen suo loco explicare conabor) non inquiramus. (art. 65, *B Op I 1748*; AT VIII-1 26)



Vincent Carraud

## Nihil esse certi. Punto e a capo?\*

«Quanto agli *a capo* nella copia a stampa, trovo che se ne sono messi più del necessario»<sup>1</sup>

Allorché i commentatori di *Meditatio II* si indirizzano su quello che, sin dall'inizio del XIX secolo<sup>2</sup>, con un accostamento forzato con *Discours* e *Principia*, si suol chiamare «Cogito», essi si sforzano, nella maggior parte dei casi, di ricostituire l'argomentazione di un paragrafo considerandolo in se stesso, estrapolandolo dal proprio contesto immediato (AT VII 24, ll. 19-25, l. 13; B Op I 712). Questo paragrafo, così trascritto, è quello che si legge nell'edizione AT, sia in latino, sia nella traduzione del duca di Luynes (AT IX 19). In francese, costituisce il quarto paragrafo della prima (1647) e della seconda (1661) edizione delle *Méditations*; e come tale resterà anche nella terza (1673), a cura di René Féfé, che disporrà il testo numerandolo in paragrafi o «articoli» distinti, organizzandoli altresì, «per facilitarne la lettura e l'intelligenza», in un «sommario» stampato a margine<sup>3</sup>. In latino, non ho individuato edizione alcuna, prima di quella universitaria, invero straordinaria, apparsa ad Herborn nel 1705<sup>4</sup>, che manda periodicamente a capo il testo di Descartes consentendone la lettura in paragrafi, vale a dire in unità di senso pre-divise (i capoversi, che si ritiene raffigurino tipograficamente ciò che Charles Adam qualificava in termini di «cambiamenti di idee»<sup>5</sup>). Si sa che queste interruzioni non si trovano nelle edizioni delle *Meditationes* pubblicate Descartes vivente<sup>6</sup>, avendo

\* Traduzione di Igor Agostini.

<sup>1</sup> A Mersenne, 23 giugno 1641, B 317, p. 1479, AT III 386, ll. 3-5.

<sup>2</sup> Xavier Kieft ha riscontrato quella che sembra essere la prima occorrenza di questa espressione nel corso di Pierre-Paul Royer-Collard del 1813-1814: cfr. RENÉ. DESCARTES, *Principes de la philosophie. Première partie. Sélection d'articles des parties 2,3,4. Lettre-préface*, tr. nouv. par D. Moreau, intr. et notes par X. Kieft, Paris, Vrin, 2009, p. 312, nota n. 3.

<sup>3</sup> Paris, M. Bobin et N. Le Gras, 1673. Tuttavia, la divisione in capoversi di AT non è conforme né alla traduzione del 1647, né a quella dell'edizione Féfé (nel caso della seconda meditazione, differisce a partire dal § 13), utilmente riprodotta da X. Kieft in appendice a *Principes de la philosophie...*, cit., p. 373-387.

<sup>4</sup> *Renati Des Cartes Meditationes de prima philosophia in usum Academicum hac forma ac facie editae* [solo *Meditationes*], Herborn, Joh. Nic. Andreae, 1705 (in 8°), 93 pp. (BNF R-13450). Questa edizione comprende una Prefazione di Abraham Pungelerus indirizzata ai suoi uditori (2 p.), dei titoli regolari e dei capoversi numerati (rispettivamente, per le sei *Méditationes*, 10, 10, 14, 13, 10 et 14). A. Pungelerus, o Pungeler, o Püngler (1677-1729) studiò a Duisburg e fu professore di filosofia e di teologia ad Herborn dal 1703.

<sup>5</sup> AT VII XVII. Cfr. l'importante *liminaire I* del *Bulletin cartésien XXXV* di JULIA ROGER, *Editer Descartes: le problème des alinéas*, «Archives de philosophie», 2007, 1, pp. 135-147 (colgo l'occasione per ringraziare la Sig.ra Roger per i suoi illuminanti chiarimenti). Sono utili anche le osservazioni di MICHELLE BEYSSADE, *Les alinéas dans la traduction des Méditations de Descartes*, in *Traduire les philosophes*, éd. par J. Moutaux e O. Bloch, Paris, Publications de la Sorbonne, 2000, pp. 21-29, che dà tuttavia una risposta un po' discutibile (la questione filologica dei capoversi ha a che fare con la comprensione filosofica del testo) ad una questione (come decidere i capoversi?) che, almeno per le *Méditationes / Méditations*, non ha motivo di essere posta se non presupponendo che la traduzione francese non possa riprodurre la continuità del latino.

<sup>6</sup> Parigi, Soly, 1641 (in-4°), Leida ed Amsterdam, Elsevier, 1642 (in-12°) ed Amsterdam, Blaeu, 1644 (in-4°). Nelle edizioni del 1641 e del 1642 il primo capoverso si trova all'inizio di *Meditatio IV*, B Op I 750, AT VII 53, l. 22 («In primis enim...»), seguito da quattro capoversi in *Meditatio V* ed una ventina di altri in *Meditatio V*; invece, l'edizione del 1644 non presenta capoversi né in *Meditatio IV*, né in *Meditatio V*. L'assenza di capoversi nelle prime tre *Méditationes*, l'unico capoverso di *Meditatio IV*, i quattro capoversi in *Meditatio V*, e così via, si ritrovano, per l'essenziale, in tutte le seguenti edizioni: 1650 (Elsevier; senza capoversi in *Meditatio V*); 1654 (Elsevier, come l'edizione del 1641); 1658 (Amsterdam, Janssonius); 1663 (Elsevier); 1670 (Elsevier, che riprende l'edizione del 1650); 1678 (esattamente gli stessi capoversi dell'edizione del 1641) e 1685 (Blaeu, come l'edizione del 1678). Non ho potuto consultare l'edizione londinese di J. Hart, 1664 (in-8°), né quelle di Francoforte, Knochius, 1692 (in-4°) e di Amsterdam, Blaeu, 1698 (in-4°).

VINCENT CARRAUD

il filosofo insistito ripetutamente<sup>7</sup> su come la sua meditazione dovesse essere letta e presentata in modo indiviso, ossia, come dirà Adam, «tutta di un pezzo [...]», rilevando altresì che è proprio questo ciò «che ne rende assai faticosa la lettura»<sup>8</sup>!

Vorrei qui cercare di suggerire brevemente, prendendo ad esempio il paragrafo più celebre delle *Meditationes*<sup>9</sup>, fino a qual punto la decisione tipografica di dividere il testo delle *Meditationes* in capoversi abbia potuto determinare le letture che di tale passo – e, di conseguenza, le interpretazioni del ragionamento cartesiano – sono state fatte, sino – mi pare – a falsarlo. Mi accontento di suggerirlo, come dicevo, perché non è possibile, in questa sede, prendere in esame le principali interpretazioni del «cogito» oggi correnti<sup>10</sup>; preferisco invece indirizzarmi ad una lettura di *Meditatio II* – beninteso, libera dalla costrizione della divisione in paragrafi.

Per iniziare, occorre accordarsi su quello che è il primo momento di *Meditatio II*, ovvero la sua prima sequenza concettuale: tale sequenza va, con ogni evidenza, individuata dall'inizio della meditazione sino a *B Op I 712*, AT VII 24, l. 13. Questo *incipit*<sup>11</sup> richiama la meditazione del giorno precedente ed annuncia (i verbi sono al futuro) il programma di quella del giorno presente, che si sforzerà di seguire fino in fondo la stessa via. La seguirà fino in fondo, vale a dire fino a trovare qualcosa di certo o a conoscere che una sola cosa è certa, ossia che niente è certo (*B Op I 712*, AT VII 24, ll. 7-9) – tesi (o piuttosto paradosso) scettica la cui formula risale, *via* Montaigne<sup>12</sup>, a Plinio<sup>13</sup>, ovvero, se si vuole, al sapere di non sapere di Socrate<sup>14</sup>. La frase aggiunta da Descartes (*B Op I 712*, AT VII 24, ll. 9-13), che fa riferimento alla domanda archimedeica di un punto fisso, probabilmente letta in Pappo<sup>15</sup>, appartiene a questa prima sequenza, che si completa, sempre al futuro, con le grandi speranze che la scoperta di un tale punto fisso legittimerebbe.

Qui inizia una seconda sequenza argomentativa (*B Op I 712*, AT VII 24, l. 14 ss.), redatta al presente,

<sup>7</sup> Sulla cura con cui Descartes aveva collocato i capoversi nelle *Responsiones* — mentre, *a contrario*, non ne stabilisce alcuno sino a *Meditatio IV*, cfr. ancora *A Mersenne*, 23 giugno 1641, B 317, p. 1479, AT VII 386, ll. 8-11: «[...] Je crois avoir observé tous ceux [sc. les *a capite*] qui devaient y être, en ma copie; et c'est pourquoi je voudrais que vous l'eussiez donnée à l'imprimeur pour être suivie [...]» ed il commento di J. ROGER, *Editer Descartes...*, cit.

<sup>8</sup> AT VII XV e I, n. c. Si apprezzeranno i paragoni organici e militari che seguono: se è vero che «c'est véritablement donner des batailles, que de tâcher à vaincre toutes les difficultés et les erreurs qui nous empêchent de parvenir à la connaissance de la vérité» (*B Op I 102*, AT VI 67, ll. 10-13), non è però sicuro che, sotto gli ordini del Cavaliere Descartes, le *Meditationes* procedano per «escouades».

<sup>9</sup> La presente nota contribuisce a rispondere *a parte ante* alla questione conclusiva posta da J. ROGER, *Editer Descartes...*, cit., p. 147: «La situation philosophique de l'énoncé: 'Ego sum, ego existo', dans l'original de 1642 ou dans l'édition Adam-Tannery est-elle la même?». J. Roger intende mostrare in modo più sistematico che «les alinéas pré-orientent et pré-déterminent la lecture des *Meditationes*».

<sup>10</sup> Cfr. JEAN-LUC MARION, *Questions cartésiennes II*, Paris, PUF, 1996 (ora nella tr. it. di Igor Agostini: *Questioni cartesiane sull'io e su Dio*, Firenze, le Monnier, 2010), chap. 1 (dove sono ricapitolate le principali interpretazioni contemporanee dell'«Ego sum, ego existo»), in particolare pp. 21-23.

<sup>11</sup> Converrebbe sviluppare un'indagine sistematica sugli *incipit* di ogni *meditatio*: le «ricapitolazioni» cui essi danno luogo dicono spesso molto di più di quelli che sono gli effettivi risultati dalle meditazioni precedenti – per non dire poi della solennità del «porche» di *Meditatio IV*, per riprendere qui l'espressione di Emmanuel Martineau, che culmina con la citazione di *Col 2, 3* (*B Op I 748*, AT VII 53, ll. 19-21).

<sup>12</sup> *Essais*, II, 14 («Comme notre esprit s'empêche soi-même»), éd. Villey-Saulnier, Paris, PUF, p. 611.

<sup>13</sup> *Historia naturalis*, II, 7, citata da Montaigne: «Solum certum nihil esse certi, et homine nihil miserius aut superbius». Pascal l'orchestrerà nel modo che sappiamo.

<sup>14</sup> *Apologia di Socrate*, 20d-23b. Su questa ignoranza come conoscenza di sé, cfr. PIERRE COURCELLE, *Connais-toi toi-même de Socrate à saint Bernard*, Paris, Etudes augustiniennes, vol. I, 1974, chap. 1.

<sup>15</sup> *Mathematicae collectiones*, 8, ed. lat. Federico Commandino, Venetiis, 1589; tr. française *Collection mathématique* (1932), éd. Paul Ver Eecke, Paris, Blanchard, 1982.

*Nihil esse certi. Punto e a capo?*

che ricapitola brevemente il sapere acquisito in *Meditatio I* al fine di prendere da esso le mosse<sup>16</sup>. Questa nuova partenza ripete la conclusione precedente (*B Op I 712*, AT VII 24, ll. 8-9): «Hoc unum [esse verum], nihil esse certi»<sup>17</sup> (*B Op I 712*, AT VII 24, l. 18). Se questa ripetizione si struttura secondo la modalità, insistente, della congettura, sancita anzitutto dal *fortassis*, l'aggiunta decisiva viene da *unum* (numerico), che i traduttori hanno, generalmente, reso sempre in modo debole<sup>18</sup>: *unum verum*. Non ci sarebbe allora (ipoteticamente) che un enunciato vero, *nihil esse certi*: dal fatto che non c'è niente di certo, non si deve dunque dedurre che nessun enunciato (zero) sia certo, ma che una sola proposizione è certa: «che non c'è niente di certo».

È a questo punto che la traduzione francese va a capo<sup>19</sup>, in forza del *sed* rimbombante, o, comunque, che come tale intendono il duca di Luynes o Clerselier in apertura di *B Op I 712*, AT VII 24, 19; passo che si ritiene inauguri la dimostrazione principale di un primo enunciato certo e fecondo, «*Ego sum, ego existo*» (*B Op I 714*, AT VII 25, l. 12). Due secoli e mezzo più tardi, lo stesso Adam, pur dichiarando di non avere il «rispetto superstizioso di una disposizione tipografica», convalida il capoverso di *B Op I 712*, AT VII 24, l. 19 con un dogmatismo incrollabile: «Abbiamo inserito gli a capo, senza esitazione, ogni volta che ci è sembrato che il senso non soltanto lo autorizzasse, ma lo esigesse. Il ragionamento di Descartes è d'altronde talmente netto che a un'attenta interpretazione sono ben poche le possibilità di errore, ed è quasi a colpo sicuro che si può mettere il dito nel punto preciso dove finisce un'argomentazione e dove ne inizia un'altra»<sup>20</sup>. Adam ha dunque messo le mani sul testo delle *Meditationes* e gli editori e i commentatori del XX secolo, tutti discepoli del decano di Digione, tutti «amis en Descartes»<sup>21</sup>, hanno seguito e riprodotto la puntazione dell'indice che fa a meno degli spazi, dei bianchi e dei salti di linea.

Ora, la questione di cui questo primo *sed*<sup>22</sup> sancisce l'inizio (*B Op I 712*, AT VII 24, ll. 19-21) enuncia un'obiezione contro l'ipotesi «*fortassis hoc unum, nihil esse certi*», o piuttosto l'ipotesi di un'obiezione contro quest'ipotesi: «*Sed unde scio nihil esse diversum ab iis omnibus quae jam recensui, de quo ne minima quidem occasio sit dubitandi? / Ma come faccio a sapere che non ci sia nulla di diverso da tutto ciò che ho ora passato in rassegna, di cui non ci sia un pur minimo motivo di dubitare?»* (*B Op I 712*, AT VII 24, ll.

<sup>16</sup> Descartes vi qualifica il corpo, la figura, l'estensione, il movimento ed il luogo, vale a dire le nature semplici materiali delle *Regulae*, come delle «chimere» (*B Op I 712*, AT VII 24, 17). Aggiungendo i «sogni» alle «chimere», il duca da Luynes suggerisce un accostamento con le sirene ed i satiri (*B Op I 706*, AT VII 20, l. 1) dell'argomento del sogno di *Meditatio I*, senza dubbio allo scopo di unificarne gli argomenti, il che è, in effetti, nello spirito di questo inizio di *Meditatio II*. Si noterà altresì la prima occorrenza della *memoria*, assente da *Meditatio I*, accompagnata dall'hapax *mendax* (*B Op I 706*, AT VII 24, l. 15) – difettosa, fallace, piuttosto che «remplie de mensonges»: *mendax* viene infatti da *mendum*, fallacia (dove *emendatio*, correzione tipografica delle *mendae*, i refusi), e non da *mens*, *mentiri*. Il fraintendimento del duca di Luynes si ritrova anche nella traduzione italiana di Igor Agostini, in *B Op I 713* («menzognera»). Quando gli spinozisti lo avranno compreso (*De intellectus emendatione*), sarà sempre troppo tardi! Lo sapeva bene Leibniz, che traduceva il suo *De primae philosophiae emendatione*, inviandolo a Bossuet, con *Réflexions sur l'avancement de la métaphysique réelle*: cfr. MICHAEL DEVAUX, *L'avancement de la métaphysique réelle selon Leibniz. Nomenclature et réalité de la métaphysique leibnizienne après l'iter italicum* (thèse de Paris IV, 2004), chap. II.

<sup>17</sup> Mi permetto di mettere qui questo enunciato in corsivo per sottolinearne lo statuto di quasi-citazione.

<sup>18</sup> Luynes: «Peut-être rien autre chose, sinon...»; I. Agostini mantiene la lettura debole: «Forse questo soltanto, che...» (*B Op I 713*).

<sup>19</sup> Clauberg fa qui iniziare una sequenza di *verba scriptoris* che procede a spiegare nella sua *Paraphrasis in Renati Des Cartes Meditationes*, *Medit. II, lect. 2*, in *Opera omnia philosophica*, Amsterdam, 1691 (rist. anast. Hildesheim, Olms, 1968), p. 367.

<sup>20</sup> AT VII XVII.

<sup>21</sup> Lettera ms. di Charles Adam a Xavier Léon, 1 febbraio 1898, citata in STÉPHAN SOULIÉ, *Les philosophes en République. L'aventure intellectuelle de la Revue de métaphysique et de morale et de la Société française de Philosophie (1891-1914)*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, Rennes, 2009, p. 96.

<sup>22</sup> Non ci sono – dato da sottolineare – meno di 4 *sed* differenti nel paragrafo.

VINCENT CARRAUD

19-21). La formulazione di questa domanda impone alcune constatazioni:

1) Il *sed* iniziale introduce un'obiezione alla sola ipotesi (scettica) con la quale Descartes concludeva *qui* i risultati di *Meditatio I* e non all'insieme della ricapitolazione operata all'inizio di *Meditatio II*. *Sed unde* si ricollega a ciò che immediatamente precede; l'obiezione-domanda porta esattamente su *B Op I 712*, AT VII 24, l. 18<sup>23</sup>.

2) *Nihil diversum*. Descartes ha proprio dubitato di tutto? Facendo la recensione di tutto ciò che ha fatto cadere sotto il colpo del dubbio, non ha dimenticato nulla? La sua recensione è stata veramente completa? Sicuramente sì, se consideriamo la completezza che chiamerò *oggettiva*. Descartes ha dubitato di *tutto* quello che aveva potuto un tempo ritenere vero e che si è rivelato dubbio – certo, si potrà rilevare che egli non ha dubitato di ciò che le *Regulae* qualificavano in termini di nature semplici non materiali<sup>24</sup>, ma questo è qui irrilevante. Quello di cui Descartes ha dubitato è ciò che un po' più in là chiama le sue *cogitationes* (*B Op I 712*, AT VII 24, ll. 22-23), parola relativamente rara al plurale nelle *Meditationes*, apparsa una prima volta nell'ipotesi del sonno e del sogno<sup>25</sup>, poi ripresa in *B Op I 712*, AT VII 25, l. 20, quando il meditante ricorda ciò che ha creduto una volta, cioè prima dei suoi attuali pensieri<sup>26</sup> e che mediterà nuovamente per comprenderne la falsità. Descartes ha dubitato di tutto ciò di cui poteva *oggettivamente* dubitare, non ha ommesso nulla riguardante il contenuto del suo pensiero, le sue *cogitationes*. Bisogna dunque prendere sul serio questo *diversum*: ciò su cui egli ora si interrogherà porta su qualcosa di assolutamente *diverso* da quello che ha censito, diverso dunque dalle *ipsae cogitationes* dubbie; è, cioè, qualcosa che non coglie più oggetti del suo pensiero. E la soppressione della completezza della recensione implica, nello stesso tempo, quella dell'eshaustività del *nihil certi*, perché si comprende ormai che *nihil* significava solamente nulla di *ciò che si è passato in rassegna*. dobbiamo dunque avanzare l'ipotesi di un *aliquid diversum* capace di acquisire lo statuto dell'*aliquid certi* (*B Op I 712*, AT VII 24, l. 7) e del *minimum quid* (*B Op I 712*, AT VII 24, l. 12).

3) *Unde*. Cos'è, o piuttosto, cosa potrebbe essere, in forza della sua stessa natura, assolutamente diverso dalle *cogitationes*, e, per così dire, assolutamente eterogeneo ad esse? Si tratta della loro eventuale provenienza: *unde* – chiede Descartes; *donde* io so? Per una sorta di *transfert*, o per una specie di *ipallage*, questo *unde* (io so), introdotto dal dubbio sulla completezza che tale questione suggerisce, diviene la domanda *unde?* posta alle *cogitationes* stesse. L'ipotesi del *diversum* ipotoca così questa completezza, ovvero la sospende senza negarla come completezza oggettiva. La domanda sulla provenienza, o il dubbio su questa provenienza del sapere sulla completezza della recensione, diviene la domanda sull'*origine* dei miei pensieri dubbiosi: *donde* vengono? La domanda sulla provenienza dei miei pensieri, rivelatisi dubbi, non rivela forse un *quid diversum* di cui non solo non avremmo avuto occasione di dubitare (poiché non fa parte degli

<sup>23</sup> Stupisce, quindi, vedere J.-L. MARION, *Questions cartésiennes II...*, cit., pp. 21-23, analizzare come un insieme unitario, autonomo, per così dire, quella che egli chiama una *sola* «première séquence», *B Op I 712*, AT VII 24, ll. 19-25.

<sup>24</sup> Cfr. J.-L. MARION, *Questions cartésiennes*, Paris, PUF, 1991, chap. III, § 4 et GILLES OLIVO, *Descartes et l'essence de la vérité*, Paris, PUF, 2005, chap. VI, § 5.

<sup>25</sup> «Quasi non recorder a similibus etiam cogitationibus me alias in somnis fuisse delusum» (*B Op I 704*, AT VII 19, l. 18).

<sup>26</sup> «Quare jam denuo meditabor quidnam me olim esse crediderim, priusquam in has cogitationes incidissem» (*B Op I 714*, AT VII 25, ll. 19-20) – questi pensieri non sono, dunque, evidentemente, i medesimi di cui è questione in *B Op I 704*, AT VII 19, l. 18.

*Nihil esse certi. Punto e a capo?*

oggetti dubbi), ma anche relativamente al quale non vi sarebbe la minima ragione (*occasio*) di dubitare?

È questa la domanda a cui si deve ora rispondere, che si tratta di esplicitare e che impegnerà propriamente la dimostrazione che conduce a «Ego sum, ego existo». È dunque il *nunquid* di *B Op I 712*, AT VII 24, l. 21 ad inaugurare precisamente la dimostrazione cartesiana, esplicitando questa nuova ipotesi attraverso l'esame successivo delle due possibilità cui giungiamo. Se capoversi ci debbono essere (supponendo ancora una volta che così debba essere, poiché una tale dimostrazione continua non è richiesta), sarebbe in questo punto che Adam potrebbe inserirne uno – plausibilmente, almeno, e certo più plausibilmente che in *B Op I 712*, AT VII 24, l. 19, perché il ragionamento di Descartes è qui indiscutibilmente «netto»; ma prima di mettere il dito qui o lì, occorre aprire gli occhi!

Ancora una volta, l'esplicitazione del ragionamento cartesiano è interrogativa e in tal modo mantiene lo statuto ipotetico di questo dubbio sulla compiutezza del dubbio: «*Nunquid est aliquis Deus, vel quocunque nomine illum vocem, qui mihi has ipsas cogitationes immetti / C'è forse un Dio – quale che sia il nome con cui io lo chiami – che mette in me questi pensieri?*» (*B Op I 712*, AT VII 24, ll. 21-23). Di questo, di colui che immette questi pensieri che sono in me, Descartes non ha dubitato: e a ragion veduta, in quanto il fatto che «*Deum esse qui potest omnia*» (*B Op I 706*, AT VII 21, l. 2) non costituiva che una «*vetus opinio*» (*B Op I 706*, AT VII 21, ll. 1-2); una semplice *opinione* nel seno della quale prendeva posto l'ipotesi che un tal Dio avrebbe potuto far sì che non ci fosse nessuna terra, nessun cielo, *etc.* (*B Op I 706*, AT VII 21, ll. 4-7) e crearmi tale che io mi ingannassi ogni volta che io addiziono due e tre, ecc. (*B Op I 706*, AT VII 21, ll. 9-11). Descartes prende dunque sul serio la propria ipotesi di un'onnipotenza che immette (Dio o un'altra istanza qualsivoglia<sup>27</sup>), come il genio maligno, che non ha importanza identificare<sup>28</sup>: non più, questa volta, per farla funzionare *quale ipotesi* per sospendere le proprie *cogitationes* apparentemente più evidenti, ma per osservare che di quest'ipotesi stessa egli non ha dubitato, in quanto era all'origine del dubbio concernente ciò di cui ha dubitato, origine di conseguenza veramente differente, *diversa*, da quanto recensito — ipotesi al secondo grado dunque: qualcosa di differente dai miei pensieri? Si impone qui la domanda: e perché non questo Dio che forse mi fa pensare in questo o in quel modo? Allora, forse, c'è un Dio, o una potenza qualsiasi, ecc., di cui io posso esser certo, almeno in quanto posso attribuirgli la provenienza dei miei pensieri.

Ora, questa stessa ipotesi – ipotesi al secondo grado – non è utile. È un'ipotesi gratuita e, di conseguenza, priva di credito, abbandonata non appena enunciata<sup>29</sup>, in quanto un'altra può sostituirsi ad essa<sup>30</sup>: «*Quare vero hoc putem, cum forsan ipsemet illarum author esse possim? / Ma perché crederlo, visto*

<sup>27</sup> Su questo *diversum* divino, cfr. J.-L. MARION, *Questions cartésiennes II...*, cit., pp. 21-22: «Il s'agit non seulement d'un autre, mais plus radicalement d'un autrui, aussi peu identifiable qu'il reste [...]. D'où ce premier et étrange résultat: autrui surgit donc à titre d'hypothèse, avant même l'ego, dès la première tentative pour surpasser le doute [...] – inconditionné parce que parfaitement abstrait, il n'a nul besoin de réalité pour mettre la réalité en doute par et pour moi».

<sup>28</sup> Né è importante identificarla in *B Op I 706*, AT VII 29, l. 1: cfr. Burnan, *B Op I 1306*, AT VII AT V 151: «Sed an Deus? non, nescio, potius genius ille qui me deludit [...], sed haec nondum hic cognovit, et de iis confuse solum loquor». Su questo «misto» fra Dio e genio maligno, cfr. G. OLIVO, *Descartes et l'essence...*, cit., chap. IV, § 2, pp. 174-179.

<sup>29</sup> Essa tuttavia ritornerà, richiamata dal quarto *sed*: «*Sed est deceptor nescio quis, summe potens, summe callidus, qui de industria me semper fallit / Ma esiste un non so quale ingannatore, sommamente potente, sommamente astuto che, ad arte, mi fa sbagliare*» (*B Op I 712*, AT VII 25, ll. 5-7).

<sup>30</sup> Analogia con l'abbandono dell'ipotesi della follia, accantonata come inutile e rimpiazzata da quella del sogno.

VINCENT CARRAUD

che di essi potrei essere proprio io l'autore?» (B Op I 712, AT VII 24, ll. 23-24). Descartes mantiene la pertinenza della domanda sulla provenienza<sup>31</sup>, ma ne rimuove la risposta ipotetica (di Dio o miei<sup>32</sup>), donde l'anafora del *nunquid* (B Op I 706, AT VII 21, l. 24). Bisogna allora concludere, sempre ipoteticamente: «*Nunquid ergo saltem ego aliquid sum?* / Non sono, forse, allora, almeno io qualcosa?» (B Op I 712, AT VII 24, l. 25).

Come si sa, la risposta sarà positiva, sebbene differita, poiché ancora tre obiezioni, scandite da tre *sed*, dovranno essere sollevate. Ecco quindi i quattro tempi<sup>33</sup> del ragionamento necessario per trasformare in certezza la seconda ipotesi al secondo grado (Qualcosa di diverso? Perché non io?):

1) Io sono forse in quanto sono l'autore dei miei pensieri, intesi anzitutto come sensazioni corporee o come pensieri (falsi) pensati a partire dai corpi<sup>34</sup> — ma ho negato di avere sensi e corpo (B Op I 712, AT VII 24, ll. 15-26).

2) Io sono in quanto distinto dal corpo e dai sensi<sup>35</sup> (B Op I 712, AT VII 25, ll. 1-2) — ma ho negato anche ogni mente («*nullas mentes*», B Op I 712, AT VII 25, ll. 3-4) e me stesso (B Op I 712, AT VII 25, ll. 4-5).

---

<sup>31</sup> La prima ipotesi della posizione dell'esistenza è dunque fondata non sulla *cogitatio*, ma su una prima causalità che sottace il proprio nome sotto quello di immissione o di produzione (Luynes traduce «*author esse*» con «*produire*»): che Dio, o un'altra potenza, abbia immesso in me i miei pensieri, o io sia l'autore dei miei pensieri, almeno di tutti quelli di cui ho dubitato. Il principio di causalità (B Op I 734, AT VII 40, ll. 21-23) non è stato ancora ammesso e, ancor di meno, lo è stata la sottomissione delle mie idee alla questione della loro causa (B Op I 734, AT VII 41, ll. 1-4). Tuttavia, questa prima posizione anticipa in due modi *Meditatio III* e Luynes vi insisterà riprendendo il suo proprio vocabolario («*produire*») sovrapponendolo a quello di Descartes («*author*», «*effectrix*»):

a) B Op I 732, AT VII 39, ll. 10-12: «*Ita forte etiam aliqua alia est in me facultas, nondum mihi satis cognita, istarum idearum effectrix/peut-être qu'il y a en moi quelque faculté ou puissance propre à produire ces idées sans l'aide d'aucunes choses extérieures, bien qu'elle ne me soit pas encore connue*» (Luynes, AT IX-I 31, ripreso alla lettera in B Op I 784, AT VII 77, ll. 26-27 (Luynes traduce questa «*qui en soit la cause, et qui les produise*», anticipando B Op I 786, AT VII 79, l. 11: «*Facultas istas ideas producendi vel efficiendi*»).

b) B Op I 738, AT VII 44, ll. 9-10 et 16-17: «*Quibus profecto non est necesse ut aliquem authorem a me diversum assignem; [...] non video cur a me ipso esse non possint /auxquelles certes il n'est pas nécessaire que j'attribue d'autre auteur que moi-même*» (Luynes, AT IX-I 35). La *causa* è dunque operativa persino prima di essere all'opera, persino prima di essere posta come principio, persino prima che cosa alcuna sia, *ego* compreso. Per un'interpretazione della provenienza in termini di causalità efficiente, vale a dire per *causalità prima dell'assioma di causalità*, o, piuttosto, per *l'impossibilità dell'esercizio della causalità*, cfr., secondo la *Paraphrasis in Renati Des Cartes Meditationes* di Clauberger (*op. cit.*, *ibid.*, p. 367), di chi scrive, *Causa sive ratio. La raison de la cause de Suarez à Leibniz*, Paris, PUF, 2002, dove mi sforzo di mostrare che la *causa* è operativa già in *Meditatio II* (almeno sotto la forma paradossale dell'inefficienza), prima dunque che sia enunciato l'assioma di causa e prima, persino, che sia assicurata l'esistenza dell'*ego*: «*La certitude du prononciatum «Ego sum, ego existo» est conquise à partir d'un triple constat d'inefficience, ou d'inefficacité, alternativement éprouvée par l'ego et attribuée au malin génie. Le trompeur ne peut pas faire (efficere, 25, 9) que l'ego ne soit pas. La position (définitive) de l'existence de l'ego est conquise à partir du constat de l'inefficacité (définitive) du deceptor nescio quis. Ego sum, ego existo n'est évidemment pas conclu de ce que l'ego serait la cause de ses idées, mais le prononciatum est conclu de l'inefficience de la tromperie*» (pp. 216-217).

<sup>32</sup> Sostituzione che, per J. L. MARION, «ne modifie en rien l'espace de l'interlocution» entre «*ego* et l'autrui indéterminé», *Questions cartésiennes II...*, cit., pp. 22-23.

<sup>33</sup> Anche supponendo, in modo bizzarro, che questi quattro tempi siano quelli di un motore (o quelli di una camera che filmi con velocità accelerata), non si può sostenere, come JEAN-MARIE BEYSSADE, *La philosophie première de Descartes*, Paris, Flammarion, 1979, che essi ci fanno assistere «au ralenti» al passaggio «du doute à l'affirmation». La differenza tra *Meditatio II* e, da un lato, a monte, la IV parte del *Discours de la méthode*, e, dall'altro, a valle, l'art. 7 dei *Principia philosophiae*, non è una differenza di rapidità.

<sup>34</sup> Argomento contro Aristotele ripreso alla lettera in B Op I 714, AT VII 26, ll. 26-27, poi in B Op I 716, AT VII 27, ll. 5-6. Non posso avere pensieri del corpo senza il corpo, sentire senza i sensi. Ma, qui, che i pensieri (del corpo, ovvero quel che le *Regulae* chiamavano *nature simpliciter corporee*) abbiano una causa non implica che si possa identificare la causa dei miei pensieri e neppure, se questa causa sono io, concludere in base a questo, in modo valido, che io sono (a motivo di B Op I 712, AT VII 24, ll. 25-26, con cui si nega che l'io abbia sensi e corpo, sottintesi qui come necessari ai pensieri dei corpi).

<sup>35</sup> Ipotesi fuggente di quella che diverrà poi una distinzione reale, donde la necessità di dire d'aver dubitato anche delle *mentes* (B Op I 712, AT VII 25, ll. 3-4): è il solo modo per comprendere l'intrusione di *nullas mentes*, di cui *Meditatio I* non ha esplicitamente dubitato, applicata a me (B Op I 712, AT VII 25, ll. 4-5).

*Nibil esse certi. Punto e a capo?*

3) Io sono in quanto mi sono persuaso di qualche cosa (B Op I 712, AT VII 25, l. 5): auto-persuasione di qualcosa, quale che sia – ma mi sono sbagliato (B Op I 712, AT VII 25, ll. 5-7).

4) Io sono in quanto mi sono sbagliato (B Op I 712, AT VII 25, ll. 7-8): è impossibile che io non sia nulla fintantoché penserò di essere qualche cosa (B Op I 712, AT VII 25, ll. 9-10).

Questi quattro tempi, che non interessano qui di per se stessi, permetteranno dunque di concludere: *Nihil (diversum) certi?* Sì, io! Ecco il *minimum quid* che fornirà lo stesso *ego sum*, infine assicurato, se così posso dire, al quarto tentativo e, quindi, assicurato come tale da poter mettere in movimento (*dimovere*, 24, 11) la conoscenza di Dio, di se stesso e di tutte le cose che sono date nel mondo, come diceva *La recherche de la vérité*<sup>36</sup>.

Ritorno ora all'oggetto di questa nota: gli *a capite*.

Quanto agli *a capo* nella copia a stampa, trovo che se ne sono messi là dove non sono necessari, e che sono stati omessi là dove sarebbe stato meglio metterne; ad esempio, all'inizio della pagina 209 [B Op I 712; AT VII 24, l. 19], non ce n'era bisogno; ce n'era bisogno tre linee dopo<sup>37</sup>.

Non è forse da ingenui aspettarsi che gli editori e i commentatori moderni siano più scrupolosi – e lettori migliori – del copista di Mersenne<sup>38</sup>, dei protti di Soly o persino di Charles Adam<sup>39</sup>? Se deve esserci un *a capite*, è senza dubbio in B Op I 712, AT VII 24, l. 21 che si sarebbe dovuto metterlo... Ma bando all'ironia: ci troviamo in ciò che la grammatica suole chiamare «irreale», poiché la questione dell'introduzione dei capoversi nel testo delle *Meditationes* non avrebbe mai dovuto porsi e non si pone più. Il capoverso creato in AT VII 24, l. 19 (B Op I 712) non infrange solamente l'espressione tipografica della volontà di Descartes, ma contraddice prima di tutto il suo intendimento.

<sup>36</sup> «Haec universali ex dubitatione [a cui le *Meditationes* sostituiscono l'*aliquid diversum* che è l'*Ego sum*, *ego existo*], veluti e fixo immobilique puncto, Dei, tui ipsiusmet, omniumque, quae in mundo dantur, rerum cognitionem derivare statui», B Op I 848, AT X 515.

<sup>37</sup> A Mersenne, 23 giugno 1641, B 317, p. 1479, AT III 386, ll. 3-7.

<sup>38</sup> «La causa di questo genere insolito di errori dipende dalla troppa prudenza del buon Padre Mersenne, il quale, non volendo affidare il mio manoscritto al tipografo, gli ha dato solo una copia in cui numerose parole sono state alterate arbitrariamente dal copista» (A Huygens, 29 luglio 1641, B 323, p. 1511, AT III 771, ll. 12-17); affermazione che tiene viva, in noi posteri, la speranza di ritrovare il manoscritto originale...

<sup>39</sup> Lungi da me, tuttavia, mettere sullo stesso piano gli sfortunati refusi dovuti ai protti, poiché «il est moralement impossible d'empêcher qu'il n'en [sc. des fautes] demeure toujours quelques-unes, principalement dans les Ecrits d'un autre» (A Mersenne, 22 luglio 1641, B 321, p. 1507, AT III 416, ll. 2-4) e la libertà, presa da Adam, di canonizzare i propri paragrafi.

r'on ne r  
tu Chre  
esme en  
us de pla  
: aisé à p  
beatitudo  
u Corps  
ent dau  
Te, que  
sse, le je  
as d'estr  
& mesme  
qui en au  
que l'An  
uy font r  
perfectie



«Corrompere il senso» Gli a capo nella *Seconda Meditazione*

Julia Roger

## «Corrompere il senso». Gli a capo nella *Seconda Meditazione*\*

Siamo soliti leggere le *Meditationes de prima philosophia*... di Descartes secondo la divisione in paragrafi data da Charles Adam all'inizio del XX secolo<sup>1</sup>. Ora, gli a capo<sup>2</sup> che si intercalano nel testo dell'edizione di Adam Tannery non trovano corrispondenza né nell'edizione del 1641 pubblicata a Parigi da Michel Soly né in quella del 1642, pubblicata ad Amsterdam da Louis Elzevier (e neppure in quella della traduzione francese del duca di Luynes del 1647, pubblicata a Parigi da Jean Camusat e Pierre le Petit).

Come, dunque, editare le *Meditationes de prima philosophia*...: con o senza gli a capo? Questa singolare questione editoriale chiama in causa una risposta di portata generale: in materia di edizione, infatti, la fedeltà al pensiero di un autore può essere compromessa senza il riconoscimento di certi principi tipografici di base.

### 1 – La questione di diritto: perché inserire degli a capo?

Quali sono le ragioni che hanno condotto Charles Adam a dividere le *Meditationes* con degli a capo che l'edizione originale non comportava? Riprendiamo gli argomenti avanzati nel suo «Avertissement»<sup>3</sup>.

In linea di principio è possibile procedere a questa disposizione in sequenza – essenziale, questa, per Charles Adam – perché è il discorso cartesiano a prestarvisi:

«[...] il ragionamento di Descartes ha certamente una qualche duttilità e quasi delle articolazioni: somiglia a un organismo in sviluppo, oppure a un corpo di soldati in marcia, con le sue compagnie e le sue squadre che si succedono a intervalli regolari»<sup>4</sup>.

Per provare il suo argomento, egli si richiama alla tradizione editoriale delle *Meditationes*: i primi editori del testo latino hanno introdotto degli a capo in *Meditatio V* e in *Meditatio VI*:

«Per stampare allo stesso modo il testo di *Meditationes I, II, III e IV*, non è forse questo un esempio da seguire, sebbene né nel 1641 né nel 1642 esso non vada mai a capo neppure una sola volta?»<sup>5</sup>.

Parimenti, gli antichi editori della traduzione francese hanno diviso il testo in a capo:

---

\* Traduzione di Francesca Giuliano.

<sup>1</sup> Tomo VII dell'edizione delle *Œuvres* di Descartes, a cura di Charles Adam e Paul Tannery, Paris, Léopold Cerf, 1904; riedizione Paris, Vrin, 1996 (d'ora in avanti AT VII). Citiamo anche le fonti secondo R. DESCARTES, *Tutte le lettere 1619-1650* (d'ora in avanti B); *Opere 1637-1649* (d'ora in avanti B Op I), Milano, Bompiani («Il pensiero occidentale»), 2009.

<sup>2</sup> La capo (*a capite*) designa contemporaneamente il rientro della prima riga di un paragrafo in un testo e il paragrafo stesso, vale a dire il passaggio compreso tra due di queste righe rientrate.

<sup>3</sup> AT VII XV-XVIII.

<sup>4</sup> AT VII XV.

<sup>5</sup> «N'est-ce pas là un exemple à suivre pour imprimer de même le texte des Méditations I, II, III et IV, bien que, ni en 1641 ni en 1642, il ne soit pas une seule fois mis à la ligne?», AT VII XVI.

JULIA ROGER

«Questo perché gli antichi editori, almeno per quanto riguarda la traduzione francese, non hanno temuto di andare a capo tutte le volte che era loro parso possibile»<sup>6</sup>.

È proprio questa storia editoriale, in effetti, a poter autorizzare la disposizione in sequenza del testo:

«Abbiamo fatto lo stesso [sc. cioè abbiamo diviso il testo in a capo], con tanto meno scrupolo in quanto uno studio attento del testo di Descartes mi pare fornire alcune indicazioni a riguardo, e in quanto tagliando a pezzi il pensiero di un filosofo – possibilmente, come diceva Platone, con l'abilità di un cuoco – non abbiamo creduto tradire le sue intenzioni ma, al contrario, rispettarle e seguirle più fedelmente»<sup>7</sup>.

Una volta stabilita di diritto la legittimità della divisione del testo, si tratta di sapere in quali punti si debbano inserire gli a capo in questione.

## 2 – La questione di fatto: perché inserire questi a capo?

Si tratta, dunque, di trovare un modello. A tale scopo, Charles Adam registra i risultati nell'ordine seguente:

- 1) gli a capo delle edizioni antiche sono indebiti. Primo fallimento nella formulazione di un modello.
- 2) Sono i piccoli intervalli tipografici in bianco ad avere, infatti, il valore di a capo.
- 3) Ma la negligenza del tipografo, tuttavia, non permette di considerarli tutti come equivalenti a degli a capo.
- 4) A motivo di questa negligenza – e di una negligenza più generale a riguardo della tipografia all'epoca di Descartes – bisogna prendere le distanze dalle edizioni antiche.
- 5) Al contrario, è possibile inferire, dalla nettezza delle articolazioni del discorso metafisico di Descartes, i «cambiamenti d'ordine di idee» con i quali gli a capo devono coincidere.

Ritorniamo su ciascuno di questi punti.

1) Prima di tutto Charles Adam rigetta il modello prodotto dalle edizioni precedenti. In particolare, quello dell'edizione del 1642 in cui le tre prime *Meditationes* si presentano in maniera monolitica, senza a capo, la quarta ne ha uno<sup>8</sup>, la quinta ne conta quattro<sup>9</sup>, e la sesta ne conta venti<sup>10</sup>.

Questa divisione, troppo diseguale secondo Charles Adam, probabilmente non è, per questa stessa ragione, conforme al ragionamento di Descartes. Sempre secondo Charles Adam, vi è, in effetti, una difformità

<sup>6</sup> *Ibidem*. Charles Adam non precisa a quale/i traduzione/i si riferisce: la prima, del duca di Luynes (e di Claude Clerselier per le *Obiezioni e le Risposte*), apparsa a Parigi presso J. Camusat e P. Le Petit, nel 1647; la seconda di Clerselier, apparsa a Parigi presso H. Le Gras, nel 1661, o ancora la terza dovuta a René Féfé, apparsa nel 1673 presso M. Bobin e N. Le Gras, «Recentement divisée en articles con dei sommari a lato, e con i rinvii degli articoli alle obiezioni e delle obiezioni alle risposte, per facilitarne la lettura e la comprensione» («Nouvellement divisées par articles avec des sommaires à côté, et avec des renvois des articles aux objections et des objections aux réponses, pour en faciliter la lecture et l'intelligence»).

<sup>7</sup> «Nous avons fait de même [sc. c'est-à-dire nous avons divisé le texte en alinéas], avec d'autant moins de scrupules qu'une étude attentive du texte de Descartes fournit, ce me semble, quelques indications à ce sujet, et qu'en découpant par tranches, autant que possible en habile cuisinier, comme disait Platon, la pensée du philosophe, nous n'avons point cru trahir ses intentions, mais, au contraire, les respecter et les suivre plus fidèlement», *ibidem*.

<sup>8</sup> Dopo «deveniatur» (Elzevier, 50).

<sup>9</sup> Il primo a capo che si trova nella quinta meditazione viene dopo «nec mutari» (rist. anast.: Lecce, Conte, p. 68), in tutto si contano quattro a capo.

<sup>10</sup> Sul conteggio degli a capo del 1642, vedere anche l'edizione di TAKEFUMI TOKORO, *Les Textes des «Meditationes»*, Tokyo, Chuo University Press, 1994.

«Corrompere il senso» Gli a capo nella *Seconda Meditazione*

tipografica ingiustificata tra le quattro prime *Meditationes*, senza a capo o quasi, e le ultime due. Nella quinta e nella sesta, inoltre, la proporzione degli a capo sembra poco rispettosa della struttura del pensiero:

«Il testo della sesta meditazione è, nella seconda edizione, mandato a capo per ben diciannove volte a capo<sup>11</sup>, e addirittura, nella prima edizione, è mandato a capo ventinove volte, il che è cosa eccessiva; e il testo della quinta, solo quattro volte, il che non è sufficiente»<sup>12</sup>.

Non bisogna neppure seguire gli a capo della traduzione francese. Se l'attestazione della loro esistenza ha permesso ad Adam di giustificare di diritto una divisione dello stesso testo, egli, di fatto, non ne riprende le modalità.

2) Dopo aver screditato i veri a capo delle due prime edizioni, Charles Adam tenta di dar ragione di quelli che ha introdotto. A tale titolo, egli chiama in causa ciò che chiama «i piccoli intervalli in bianco» dell'edizione del 1642:

«[...] di tanto in tanto, dopo un punto, la frase seguente, invece di riprendere immediatamente, lascia un piccolo intervallo in bianco, ben distinto»<sup>13</sup>.

La portata semantica di questo «piccolo intervallo in bianco» gli conferisce il valore di un modello: che sia presente su una pagina manoscritta<sup>14</sup> o a stampa, esso corrisponde a ciò che Adam chiama – senza ulteriori precisazioni – un passaggio a «un altro ordine di idee»:

«[questo piccolo intervallo in bianco] non si ritrova davanti a tutte le frasi, ma davanti a quelle che passano a un altro ordine di idee»<sup>15</sup>.

Bisognerebbe interrogarsi su ciò che, per Descartes, costituirebbe un ordine di idee e, soprattutto forse, un cambiamento d'ordine di idee; cambiamento che, per definizione, implicherebbe parecchi ordini, in altre parole, la rottura dell'ordine delle ragioni. Ora, non è forse proprio alla continuità di questo ordine che Descartes chiede di porre attenzione?

«Quanto invece a coloro che, incuranti di comprendere la serie e il nesso dei miei argomenti, si impegneranno, com'è costume diffuso, ad arzigogolare solo contro i singoli punti, essi non ricaveranno gran frutto dalla lettura di questo scritto»<sup>16</sup>.

<sup>11</sup> Charles Adam dimentica un a capo: in *Meditatio VI* si va venti volte a capo.

<sup>12</sup> «Le texte de la sixième Méditation est mis jusqu'à dix-neuf fois à la ligne (2<sup>e</sup> édition), et même vingt-neuf fois (1<sup>re</sup> édition), ce qui est peut-être excessif; et le texte de la cinquième, quatre fois déjà, ce qui n'est pas assez», AT VII XVI.

<sup>13</sup> «[...] de temps en temps, après un point, la phrase suivante, au lieu de reprendre immédiatement, laisse un petit intervalle en blanc, très distinct», *ibidem*.

<sup>14</sup> Per giustificare la portata logica di questi bianchi a stampa, l'«Avertissement» si richiama in effetti agli autografi delle lettere di Descartes: «Negli autografi che noi abbiamo di lui, [Descartes] non va spesso a capo, è vero; [...] e sottolineiamolo, [il piccolo intervallo in bianco] non si ritrova davanti a tutte le frasi, ma davanti a quelle che passano a un altro ordine di idee», *ibid.*, XVI. Questo argomento analogico ci stupisce: si può dare a una proprietà manoscritta – e piuttosto rara – un senso che si può trasporre alla stampa? Ammettendo che «il piccolo intervallo in bianco» degli autografi valga per l'a capo delle *Meditazioni* latine, come spiegare che nella stampa di tanto in tanto si vada capo?»

<sup>15</sup> «un autre ordre d'idées»: «[ce petit intervalle en blanc] ne se retrouve pas devant toutes les phrases, mais devant celles qui passent à un autre ordre d'idée», *ibidem.*, XVI.

<sup>16</sup> «Quantum autem ad illos, qui rationum mearum seriem et nexum comprehendere non curantes, in singulas tantum clausulas, ut multis in more est, argutari studebunt, non magnum ex hujus scripti lectione fructum sunt percepturi», «Praefatio ad lectorem», AT VII 9-10; B Op I 692 (traduzione di Igor Agostini). Vedere a riguardo della quarta parte del *Discours de la méthode*, la lettera a \*\*\*, marzo 1637, AT I 354, 5-11; B 362-364.

JULIA ROGER

Non è forse questa continuità stessa a condizionare la scoperta dei primi principi in metafisica? E non è forse l'assiduità della lettura a permettere di mantenere viva l'attenzione della mente a questa continuità?

È vero che nelle *Meditationes* vi sono dei cambiamenti, ma si tratta di cambiamenti che le riguardano in quanto sono un *discorso* e che attengono al fatto che esse sono rivolte a un pubblico che bisogna convincere e persuadere. È nondimeno in nome della necessità di questa attenzione rivolta alla stessa concatenazione unica delle ragioni che questi cambiamenti sono operati da Descartes come autore. Vi torneremo in seguito.

Veniamo ora alla vera natura di questi spazi a proposito dei quali Charles Adam si sbaglia: gli spazi non equivalgono a degli a capo e non sono la manifestazione di un cambiamento d'ordine di idee. La loro finalità è puramente tipografica. Gli spazi più grandi dietro i punti derivano dalla tradizione tipografica, come ci ricorda Jan Tschichold, uno dei più importanti tipografi e impaginatori del XX secolo:

«le regole antiche impongono una spaziatura ingrandita (spesso fino a formare un buco) dopo la fine di una frase [...]»<sup>17</sup>.

E come ci ricorda Bertrand-Quinquet, un po' più vicino a Descartes, nel suo *Traité de l'Imprimerie* alla fine del XVIII secolo: l'uso, per il punto (o pausa) è di collocarlo «immediatamente dopo la lettera, senza spazi, e di farlo seguire da spazi più marcati di quelli che si trovano tra le parole, allo scopo di designare meglio la completa conclusione della frase»<sup>18</sup>.

L'obiettivo del compositore al momento della messa in pagina era quello di rispettare le regole tipografiche e l'uso dei segni di punteggiatura producendo, nel contempo, un grigio di testo omogeneo. A tale effetto, egli poteva giocare sugli spazi intorno alle parole (*intermot*) e intorno alle lettere (*interletrage*) per i titoli<sup>19</sup>. Certamente, più la linea era corta, più l'esercizio era difficile. Su una giustificazione del testo così stretta, quale è quella delle *Meditationes* del 1642 (piccolo in -12), il compositore è talvolta obbligato a fare delle scelte: non può contemporaneamente evitare un numero troppo importante di cesure consecutive alla fine della linea, mantenere un *intermot* armonioso e rispettare sistematicamente gli spazi intorno ai segni di punteggiatura. Le norme che regolano l'*intermot* e le cesure sono oggi pressappoco le stesse (sebbene il numero di cesure consecutive tollerato ai nostri giorni sia in generale minimo da quando i calcolatori hanno sostituito la composizione manuale). Al contrario, gli usi di composizione sono cambiati: non si mette più uno spazio davanti alla virgola e un grande spazio dietro il punto come si trova nelle *Meditationes*. Questi spazi dietro i punti si materializzano nelle *Meditationes* con grandi spazi o spazi marcati, più larghi dei semi-quadrati che si trovano tra le parole. Si tratta certamente di quadratini, cioè

<sup>17</sup> «Les règles anciennes imposant un espacement agrandi (souvent jusqu'à former un trou) après la fin d'une phrase [...]», JAN TSCHICHOLD, *Livre et Typographie: essais choisis*, N. Casanova (trad.), Paris, Éditions Allia, 1994, p. 125. Lo «spazio» è di genere femminile nella sua accezione tipografica.

<sup>18</sup> «Immédiatement après la lettre, sans espaces, et de le faire suivre d'espaces plus fortes que celles qui se trouvent entre les mots, afin de mieux désigner la terminaison complète de la phrase», BERTRAND-QUINQUET, *Traité de l'Imprimerie*, Paris, Bertrand-Quinquet, 1799, p. 128. I primi esempi di questi spazi sono visibili sulla prima pagina di *Meditatio I* (p. 7 dell'edizione originale [1642] tra «superextruxi» e la virgola (riga 5) e tra il punto finale dopo «sequeretur» e «Quare» (linea 12).

<sup>19</sup> Cfr. anche l'articolo VI: «Spazi; il loro uso», *ibid.*, pp. 43-44, l'articolo VII: «Quadratini; Semi-Quadratini; Quadrati; Interlinee; il loro uso», pp. 45-47 e soprattutto «Punteggiatura, segni di punteggiatura: maniera di collocarli nella composizione», pp. 126-127.

«Corrompere il senso» Gli a capo nella *Seconda Meditazione*

di un tipo di quadrati<sup>20</sup>.

Apriamo di nuovo l'edizione delle *Meditationes* del 1642. Si constata, in effetti, che il tipografo equilibra preferibilmente i suoi spazi intorno ai punti, ma anche intorno alle virgole. Per evitare di provocare troppe cesure, compone talvolta delle linee dette «vuote», aumentando il numero di spazi intorno a questi segni di punteggiatura, oppure egli fa delle linee dette «piene», introducendo per esempio dei quarti di quadratini. Questa è una pratica di composizione comune; la si ritrova nelle tante opere del XVII secolo e, logicamente, nelle opere dello stesso formato edite dallo stesso stampatore-libraio. È il caso, per esempio, de l'*Histoire du Roy Henry Le Grand* di Hardouin de Perefixe, pubblicata nel 1661 (ad Amsterdam da Louis Elzevier).

Pertanto l'argomento secondo il quale ad uno spazio marcato corrisponde un cambiamento di idea, non ci sembra ammissibile: in ogni caso non potrebbe valere come una regola di interpretazione e di scansione del ragionamento cartesiano. Al contrario, si trovano degli spazi marcati davanti e dietro certe virgole e ciò non significa, certamente, che Descartes cambia idea nel corso della stessa frase, ma che il compositore, vincolato a una linea breve, inserisce uno spazio marcato per far sì che la fine della linea coincida con la fine della parola precedente, piuttosto che tagliare una parola alla fine della linea.

A nostro avviso, dunque, bisogna qualificare come «quadratini», gli spazi tipografici – ciò che Charles Adam e altri commentatori hanno chiamato in modo assai vago «intervalli in bianco»<sup>21</sup>, al fine di non ravvisarvi altro se non una necessità tecnica della tipografia<sup>22</sup>.

Ritorniamo al suo «Avertissement» dove appare un nuovo paradosso. Questo secondo modello, una volta adottato, è infatti subito rigettato. Non per conoscenza di causa – Adam non avanza subito l'ipotesi che la ragione d'essere di questi piccoli intervalli in bianco è puramente materiale – ma perché essi «corrispondono sì talvolta, ma non sempre [a ragion veduta!] a dei cambiamenti di idee»<sup>23</sup>. Questo argomento è la stretta antitesi dell'idea che è stata appena enunciata. La ragione invocata da Charles Adam a spiegare questa incoerenza è (di nuovo!) la mancanza di professionalità del compositore: «queste sono forse delle negligenze del tipografo»<sup>24</sup>. Poiché il «piccolo intervallo in bianco» non segna sistematicamente

<sup>20</sup> Pierre-Simon Fournier (detto Fournier il giovane), uno dei grandi tipografi del XVIII secolo, distingue tra gli spazi e i quadrati: «gli spazi sono delle piccole parti aventi la stessa forza del corpo di un carattere, ma sottili, e questo secondo quattro o cinque gradi differenti: essi servono a distanziare le parole e a giustificare le righe. Anche i quadrati sono degli spazi, ma più larghi, destinati a terminare le righe alla fine degli a capo, o a produrre delle righe interamente bianche. I quadrati devono essere divisi in larghezza in parti uguali, ossia il semi-quadrato, che è la metà esatta della forza del corpo; il quadratino, che è quadrato, cioè tanto largo sulla 'frotterie' quanto sul corpo: gli altri sono di un corpo e mezzo, di due, di tre corpi, e così via, quanto la lunghezza dello stampo può fornire» («les espaces sont de petites parties de même force de corps qu'un caractère, mais minces, et cela suivant quatre ou cinq degrés différents: elles servent à espacer les mots et à justifier les lignes. Les cadrats sont aussi des espaces, mais plus larges, destinées à achever les lignes à la fin des alinéa, ou à faire des lignes entièrement blanches. Les cadrats doivent être divisés en largeur par parties égales, savoir; le demi cadratin, qui est la moitié juste de la force de corps; le cadratin, qui est carré, c'est-à-dire, aussi large sur la frotterie que sur le corps: les autres sont d'un corps et demi, de deux, de trois corps, et ainsi de suite, tant que la longueur de moule peut fournir», *Manuel typographique, utile aux gens de lettres, et à ceux qui exercent les différentes parties de l'Art de l'Imprimerie*, Par Fournier, le Jeune, À Paris, 1764, t. I).

<sup>21</sup> Vedi, tra le altre, l'edizione di Geneviève Rodis-Lewis (Paris, Vrin, [1951] 1967 [«Bibliothèque des textes philosophiques»], p. 18, n. 3), di Ferdinand Alquie (*Œuvres philosophiques de Descartes*, Paris, Garnier, 1999 [«Classiques Garnier»], t. II, p. 175, n. 2).

<sup>22</sup> Precisiamo che Charles Adam non è stato così sorpreso da questo fenomeno nel *Discours de la Méthode...* o nelle *Passions de l'âme* e che non ha deciso di andare a capo dopo dei bianchi tanto rilevanti quanto quelli che si trovano nelle *Meditationes*. Quando conclude che «questo piccolo intervallo in bianco corrisponde dunque a un andare a capo, ed è per fedeltà Descartes, pare, che esso vada interpretato così anche tipograficamente, come abbiamo fatto a molte riprese nei cinque volumi della *Correspondance*» (AT VII, XVI), in modo tale che egli considera questi «bianchi» a favore di un'opera e a detrimento delle altre, la sua fedeltà all'intenzione dell'autore, sembra per lo meno, discutibile.

<sup>23</sup> «Correspondent bien quelquefois, mais non pas toujours [et pour cause!], à des changements d'idées», *ibidem*, XVI.

<sup>24</sup> «Ce sont peut-être des négligences du typographe», *ibidem*, XVII. Si comprende dunque che Charles Adam immagina che il tipografo ha fatto un uso improprio del piccolo intervallo in bianco.

JULIA ROGER

un'articolazione nella dimostrazione, esso non può pretendere di fornire il modello per una nuova edizione.

Sappiamo adesso che non si tratta di una negligenza ma di un uso di composizione. Se vi è un refuso da parte del tipografo, questo è piuttosto da intendersi in un senso opposto a quello sottolineato da Charles Adam: quando cioè il tipografo omette degli spazi superiori dopo i punti o quando cesura una parola laddove avrebbe potuto evitarlo. Ricordiamo che la manipolazione di un compositore e l'apprensione complessiva del numero minimo di cesure per una frase che si estende per più linee erano particolarmente ardui; tanto più quando il tipografo deve comporre con la massima urgenza. E, molto spesso, una volta che la pagina matrice era prodotta, il compositore, pagato a cottimo, non ricomponeva la sua pagina.

3) Questa supposta negligenza aggiunta alla divisione incoerente delle *Meditationes* getta il discredito sull'insieme della tipografia dell'edizione del 1642:

«Lo stesso dubbio può allora essere interpretato in nostro favore, e non vediamo perché dovremmo avere il superstizioso rispetto di una disposizione tipografica che non possiamo neppure dire essere stata rispettata dagli editori medesimi (almeno in *Meditatio V* e *VI*), e che non si ha nessuna ragione di attribuire a Descartes, ma piuttosto il contrario»<sup>25</sup>.

E il fatto che la stampa sia stata realizzata nella vicinanza di Descartes, non costituisce un'obiezione per Charles Adam: Descartes ha potuto voler aggiungere degli a capo senza poterlo fare per delle ragioni materiali: le condizioni dell'edizione del libro – in particolare la composizione della copia<sup>26</sup> e la rilettura delle bozze da parte di Descartes – sono troppo incerte perché si possa sapere se la messa in forma dell'edizione originale è conforme all'intenzione di questi. Tanto più che la probabile ripresa di un esemplare del 1641, per stabilire l'edizione del 1642, avrebbe impedito la correzione da parte di Descartes degli a capo:

«Si potrà tuttavia obiettare che se Descartes avesse voluto che si andasse a capo più frequentemente, avrebbe corretto in questo senso l'edizione del 1642, stampata vicino a lui, ad Amsterdam. In primo luogo è tuttavia possibile, e persino probabile, che questa edizione sia stata fatta, non su un nuovo manoscritto, che non sarà stato ricopiato a questo scopo, ma sull'edizione del 1641, di cui si sarà sacrificato un esemplare: si saranno dunque seguite per lo più le stesse divisioni»<sup>27</sup>.

4) Per quel che riguarda l'edizione originale, bisogna dunque sentirsi liberi, non obbligati cioè a

---

<sup>25</sup> «Alors le doute même peut s'interpréter en notre faveur, et nous ne voyons pas pourquoi nous aurions le respect superstitieux d'une disposition typographique, dont on ne peut même pas dire que les éditeurs eux-mêmes ont gardé l'observance (au moins dans les *Meditatio V* et *VI*), et qu'on n'a d'ailleurs point de raison d'attribuer à Descartes, mais plutôt le contraire», *ibidem*.

<sup>26</sup> Secondo Adam, la scomparsa della copia lasciava indecisa l'origine dei «piccoli intervalli in bianco» presenti nell'edizione del 1642: «Che il manoscritto delle *Meditationes* abbia presentato questa particolarità, non possiamo saperlo, e bisogna persino dubitarne, poiché non era un autografo di Descartes, ma una copia *ab exemplari*, non *ab eius manuscripto*; a meno che la copia non abbia riprodotto come un calco dell'originale nei suoi minimi particolari. Tuttavia, almeno nell'edizione del 1642, si notano molto spesso, alla fine delle frasi, dei piccoli intervalli in bianco. Non oseremmo dire che è per conformità con il manoscritto, soprattutto se non si è sicuri che questo forniva tali indicazioni» («Que le manuscrit des *Meditationes* ait présenté cette particularité, on n'en peut rien savoir, et on doit même en douter, puisque ce n'était pas un autographe de Descartes, mais une copie *ab exemplari*, non *ab eius manuscripto*; à moins que la copie n'ait reproduit, comme au décalque, les moindres particularités de l'original. Toutefois, au moins dans l'édition de 1642, on remarque assez souvent, à la fin des phrases, de petits intervalles en blanc. On n'oserait dire que c'est par conformité avec le manuscrit, surtout si l'on n'est pas sûr que celui-ci donnât de telles indications», *ibidem*, XVI).

<sup>27</sup> «On pourra cependant objecter que, si Descartes avait voulu qu'on mît davantage à la ligne, il aurait corrigé en ce sens l'édition de 1642, imprimée si près de lui, à Amsterdam. Mais d'abord il est possible, il est même probable, que cette édition ait été faite, non pas sur un nouveau manuscrit, qu'on n'aura pas pris la peine de recopier pour cela, mais sur l'édition de 1641, dont on aura sacrifié un exemplaire: on en aura donc suivi le plus souvent les divisions», *ibidem*, XVII. Ma Charles Adam ha senza dubbio ragione in questo, ovvero che si tratta probabilmente di un esemplare dell'edizione del 1641 che è servito alla composizione del 1642.

«Corrompere il senso» Gli a capo nella *Seconda Meditazione*

riprodurla servilmente. Senza contare che Descartes – e questo è l'ultimo colpo portato da Adam alla tipografia – era probabilmente indifferente alla messa in forma di questo testo, indifferenza del tutto conforme alla sua epoca<sup>28</sup>. Se gli a capo sono una «pura questione di forma, dopo tutto assai indifferente a chi è principalmente attento al fondo»<sup>29</sup> senza importanza per Descartes, si fa nuovamente fatica a comprendere perché Charles Adam insista su questo punto per convincerci che i suoi a capo hanno un significato di fondo. Dopo aver rigettato la candidatura degli intervalli bianchi a essere considerati a capo, ci propone una nuova divisione, dettata dalla sua interpretazione della struttura del pensiero che si dispiega nelle *Meditationes*. La questione di diritto autorizza la questione di fatto poiché il pensiero cartesiano si lascia troncare senza rischio di errori:

«Ora, il ragionamento di Descartes è talmente netto che a una attenta interpretazione sono lasciate ben poche possibilità di errore: è quasi sicuro che si può mettere il dito dove finisce una argomentazione, dove comincia un'altra argomentazione»<sup>30</sup>.

Così la lettura delle articolazioni del pensiero cartesiano fatta da Charles Adam è all'origine della disposizione delle *Meditationes de prima philosophia*... così come noi le leggiamo, le citiamo e le commentiamo; e questo, da più di un secolo<sup>31</sup>.

### 3 – Meditare: leggere e fermare la lettura

Per cominciare ricordiamo che, contrariamente a ciò che pensava Charles Adam, Descartes è piuttosto attento all'edizione dei suoi testi, e delle *Meditationes* in particolare. Così, nella lettera a Mersenne del 23 giugno 1641, supervisionando la prima edizione, Descartes insiste affinché il numero degli a capo (quattro) che egli ha indicato sulla sua copia sia rispettato: 4.

«Quanto agli a capo nella copia a stampa, trovo che se ne sono messi più del necessario, e che sono stati omessi là dove sarebbe stato meglio metterne; ad esempio, all'inizio della pagina 209 non ce n'era bisogno; ce n'era bisogno invece tre linee dopo, alla parola *Superest*. Infine, credo di aver rispettato nella mia copia tutti quelli che ci volevano: è per questo che avrei voluto che l'aveste data allo stampatore, perché vi si attenesse, e vi prego anzi di farlo per quel che rimane, eccezion fatta per i molti punti e le virgole che potrei avere ommesso, e che sarei ben contento che fossero aggiunti; ma gli stampatori hanno persone abituate a metterli, senza che vi sia bisogno che ve ne preoccupiate voi [...]»<sup>32</sup>.

<sup>28</sup> Per una smentita, vedi per esempio, la lettera a Mersenne, 24 dicembre 1640: «[...] vi prego di avvertire lo stampatore di cambiare le cifre delle sue obiezioni in cui sono citate le pagine delle *Meditationes* per accordarle con le pagine stampate» («[...] il faudra aussi, s'il vous plaît, avvertir l'imprimeur de changer les chiffres de ses objections, où les pages des Méditations sont citées, pour les faire accorder avec les pages imprimées», AT III 265; B Op 1350-1352; traduzione di Claudio Buccolini).

<sup>29</sup> «Pure question de forme, après tout assez indifférente à qui est principalement attentif au fond», *ibidem*, XVII.

<sup>30</sup> «Or le raisonnement de Descartes est tellement net, que bien peu de chances d'erreur en cela sont laissées à une interprétation attentive: c'est presque à coup sûr qu'on peut mettre le doigt où une argumentation finit, où commence une autre argumentation», *ibidem*.

<sup>31</sup> Il nostro contributo, fin qui, riprende l'essenziale del *liminaire* apparso nel «Bulletin cartésien», XXXV, 2007, intitolato: *Éditer Descartes: le problème des alinéas. Remarque sur une aberration typographique dans l'édition Adam-Tannery des Meditations*.

<sup>32</sup> «Pour les a capite dans l'impression, je trouve qu'on en a mis plusieurs où ils ne sont pas nécessaires, et qu'on en a omis où il eut été meilleur d'en mettre: comme, au commencement de la 209 page, il n'en fallait point; mais il en fallait un 3 lignes après, au mot *Superest*. Et enfin je crois avoir observé tous ceux qui y devaient être, en ma copie; c'est pourquoi je voudrais que vous l'eussiez donnée à l'imprimeur pour être suivie, et je vous prie de le faire pour ce qui reste, excepté que je puis avoir omis plusieurs points et virgules, que je serais bien aise qu'on y ajoute; mais les imprimeurs ont des gens qui sont accoutumés à les mettre, sans qu'il soit besoin que vous en preniez la peine [...]», lettera a Mersenne, 23 giugno 1641, AT III 386; B 1478 (traduzione di Massimo Adinolfi). Sappiamo

JULIA ROGER

È dunque probabile che l'ordine editoriale delle *Meditationes* del 1642 sia molto più conforme all'intenzione di Descartes (tanto più che l'edizione è stata realizzata vicino a lui, ad Amsterdam). In mancanza di certezze, preferiamo fare affidamento a uno stato del testo il più vicino possibile a quello di questa ultima edizione, stato conforme a una lettura contemporaneamente ininterrotta ma ordinata in tempi meditativi precisi.

Descartes ha in effetti ben distribuito delle pause per i suoi lettori; pause di transizione che il discorso, come il libro, materializzano in differenti maniere e che sono come delle sospensioni della lettura tanto necessarie quanto la lettura stessa nel processo della scoperta all'opera nelle *Meditationes*.

Lo spazio della transizione è dapprima inter-meditativo. La lunghezza della meditazione è «calibrata» nel senso editoriale del termine: essa si offre al lettore come l'unità intellettuale e materiale (o teorica e pratica) ottimale – né troppo corta, né troppo lunga – nel cui spazio lo spirito può progredire nella conoscenza della verità. A questa progressione rispondono dei riferimenti materiali – i titoli di ciascuna *Meditatio* così come la sinossi, che ricapitolano per la mente, come per meglio prepararla, il guadagno concettuale che deve esservi ottenuto; l'assenza degli a capo e la presenza dei titoli correnti circoscrivono, quanto a essi, lo spazio teorico di una lettura senza interruzione. *Meditatio I* doveva avere l'intensità e la lunghezza necessarie per permettere di introdurre la forza delle ragioni di dubitare stabilita attraverso la finzione del genio maligno; la seconda doveva riprendere prolungando lo sforzo della mente per mantenere la finzione del genio maligno e fermarsi alla scoperta del cogito affinché essa resti nella memoria, ecc. Per quanto siano così ben calibrate, le *Meditationes* sono non di meno una sfida intellettuale consistente nel mantenere il concatenamento delle ragioni stesse lungo la lettura del libro. Descartes ne è cosciente:

«ma poiché sono un po' lunghe, e non si vede in esse una conclusione necessaria a meno di ricordare esattamente tutto ciò che la precede, a stento si trova qualcuno in tutto un paese che sia capace di intenderle»<sup>33</sup>.

Ma a farla più breve, non restituendo cioè la catena completa delle ragioni non partendo dal dubbio iniziale, si rischiava di essere meno persuasivi. Questa fu la critica che venne rivolta al *Discours de la méthode*.

che Descartes formula altre esigenze editoriali nella sua corrispondenza: «Vi prego anche di far aggiungere i numeri che ho inserito nelle Obiezioni del Signor Gassendi, perché aiutino a distinguere, in modo che si possa vedere a qual punto del suo scritto si riferisca ciascun punto della mia risposta. E non c'è bisogno di altri a *capite* oltre a quelli indicati dai numeri 1, 2, 3» («Je vous prie aussi de faire ajouter les chiffres que j'ai mis dans les objections de Mr Gassendi, pour servir de distinctions, afin qu'on puisse voir à quel endroit de son écrit se rapporte chaque endroit de ma réponse. Et il n'y faut point d'autres a *capite* que ceux qui sont marqués par ces chiffres 1, 2, 3», *ibid.*, l'edizione Bompiani precisa che si tratta di una domanda formulata a margine, sull'autografo, vedi nota n. 13). Cosa che dimostra abbastanza, ci sembra, quanto egli fosse preoccupato che si rispettassero i suoi a capo, cosciente della loro importanza per la comprensione del suo testo. Per l'edizione del 1642, Van Otegem ricorda che la prima parte della stampa è avvenuta a Leida, luogo di residenza di Descartes, e che la seconda parte (*Objectiones et Responsiones septime*, lettera al padre Dinet) è stata fatta ad Amsterdam. Il ritardo della stampa (quattro mesi circa: maggio invece di gennaio) si spiega forse per il fatto che Descartes si faceva inviare da Amsterdam le bozze delle *Meditationes* per correggerle (ad eccezione della lettera al padre Dinet che si ritiene che Descartes non abbia riletto), cfr. MATTHIJS VAN OTEGEM, *A Bibliography of the Works of Descartes (1637-1704)*, t. I, pp. 180-181 e Descartes a Huygens, 26 aprile 1642, AT III 784; B Op 1638.

<sup>33</sup> «[...] A cause qu'elles sont un peu longues, et qu'on ne peut y voir la nécessité de la conclusion, si on ne se souvient exactement de tout ce qui la précède, on trouve à peine un homme en tout un pays qui soit capable de les entendre», lettera a Huygens, 31 luglio 1640, AT III 751; B 1246 (traduzione di Massimo Adinolfi). Vedi anche il seguito della lettera a Huygens, AT III 752, 31-42; B 1246. Sulla lunghezza delle meditazioni vedi anche l'insistenza dell'Epistola che ripete a intervalli regolari: «poiché sono piuttosto lunghi» («quia tamen longiusculae sunt», AT VII 4, 21-2 e 27; B Op I 684).



«Corrompere il senso» Gli a capo nella *Seconda Meditazione*

Ciascuna *Meditatio* è fatta inoltre per essere letta in una volta, in maniera continua<sup>34</sup>. Conviene, in effetti, non fermare la lettura in corso della *Meditatio* per un motivo metodico: bisogna poter trattenere nella memoria la concatenazione delle verità acquisite, in modo da imprimerne il marchio soprattutto quelle che hanno potuto lasciare dei pregiudizi o delle letture precedenti. È questo, ben inteso, il tempo della lettura del libro ma anche il tempo di una vita intera: bisogna fare propri i principi della metafisica, «una volta nella propria vita», cioè persuadersene una buona volta per tutte, per non aver bisogno di ritornarvi<sup>35</sup>.

Se conviene non interrompere il filo di una *Meditatio*, conviene anche fermarsi per familiarizzare con le nuove verità. A tale scopo non si deve leggere più di una *Meditatio* al giorno: è questo che indicano le coordinate temporali del racconto cartesiano – aggettivi come «hesterna» all'inizio della seconda *Meditatio*, o avverbi come «nunc», all'inizio della terza. Così, passa una notte tra la meditazione del primo giorno che si chiude con un assopimento della ragione e quella del secondo.

D'altra parte, questa volta all'interno di ciascuna *Meditatio*, si trovano quelli che potrebbero essere chiamati cambiamenti di prospettiva del discorso. La difficoltà attiene al fatto che le cose più evidenti in metafisica non sono le più facili da scoprire per la mente<sup>36</sup>. E per mantenere l'attenzione dei lettori, e di

<sup>34</sup> Cfr. la lettera a Huygens, 12 novembre 1640: «sono sicuro che sarete d'accordo che vi preghi di non cominciare a leggere queste fantasie se non quando vi piacerà dedicare loro due ore di seguito, senza essere distratto da alcuno» («je m'assure que vous trouverez bon que je vous prie de ne point commencer à lire ces rêveries, que lorsqu'il vous plaira d'y perdre deux heures de suite sans être diverti par personne», AT III 763-764; B 1330; traduzione di Massimo Adinolfi).

<sup>35</sup> Vedi su questo punto la lettera a Elisabetta, 28 giugno 1643: «non ho mai utilizzato che pochissime ore al giorno per i pensieri che occupano l'immaginazione, e pochissime ore all'anno per i pensieri che occupano il solo intelletto, e che ho dedicato tutto il resto del tempo alla quiete dei sensi e al riposo della mente; [...]. Infine, come credo che sia assai necessario aver ben compreso, una volta nella vita, i principi della metafisica, perché sono essi che ci danno la conoscenza di Dio e della nostra anima, credo anche che sarebbe molto nocivo tenere spesso occupato il proprio intelletto a meditarli, per il fatto che esso non potrebbe dedicarsi altrettanto bene alle funzioni dell'immaginazione e dei sensi; ma che sia preferibile contentarsi di conservare nella propria memoria come acquisite le conclusioni che se ne sono tratte una volta, per adoperare il resto del tempo che si ha per lo studio, per i pensieri nei quali l'intelletto agisce assieme all'immaginazione e ai sensi» («je n'ai jamais employé que fort peu d'heures, par jour, aux pensées qui occupent l'imagination, et fort peu d'heures, par an, à celles qui occupent l'entendement seul, et que j'ai donné tout le reste de mon temps au relâche des sens et au repos de l'esprit; [...]. Enfin, comme je crois qu'il est très nécessaire d'avoir bien compris, une fois en sa vie, les principes de la métaphysique, à cause que ce sont eux qui nous donnent la connaissance de Dieu et de notre âme, je crois aussi qu'il serait très nuisible d'occuper souvent son entendement à les méditer, à cause qu'il ne pourrait si bien vaquer aux fonctions de l'imagination et des sens; mais que le meilleur est de se contenter de retenir en sa mémoire et en sa créance les conclusions qu'on en a une fois tirées, puis employer le reste du temps qu'on a pour l'étude, aux pensées où l'entendement agit avec l'imagination et les sens», AT III 692, 695; B 1782-1784; traduzione di Anna Lisa Schino).

<sup>36</sup> L'insufficienza della mente a disporre a un dato momento di tutte le ragioni richieste per la prova proprio atta a l'ordo *inveniendi* ne spiega la difficoltà. Vedi la lettera a Mersenne, 24 dicembre 1640 a proposito delle *Meditationes*: «Bisogna anche sottolineare che, in tutto quel che scrivo, non seguò l'ordine degli argomenti, ma soltanto quello delle ragioni. Ciò significa che non mi dispongo a dire in uno stesso luogo tutto quel che attiene ad un argomento per il motivo che mi sarebbe impossibile provarlo appieno. Vi sono alcune ragioni, infatti, che devono essere tratte da ben più lontano di altre. Tuttavia, ragionando per ordine *dalle più facili alle più difficili*, ne deduco quel che posso, ora su un argomento ora su di un altro; ed è questo, a mio parere, il vero cammino per ben trovare e spiegare la verità. Quanto all'ordine degli argomenti, non serve se non a coloro le cui ragioni sono completamente separate e che possono dire la stessa cosa sull'uno o sull'altro problema. Così ritengo che non sia assolutamente opportuno, e neanche possibile, inserire nelle mie *Meditazioni* la risposta alle obiezioni che si possono fare ad esse. Ciò interromperebbe, infatti, quel che segue e toglierebbe anche alle mie ragioni quella forza, che dipende principalmente dal fatto che occorre staccare il pensiero dalle cose sensibili, dalle quali sarebbe tratta la maggior parte delle obiezioni» («Et il est à remarquer, en tout ce que j'écris, que je ne suis pas l'ordre des matières, mais seulement celui des raisons: c'est-à-dire que je n'entrepris point de dire en un même lieu tout ce qui appartient à une matière, à cause qu'il me serait impossible de le bien prouver, y ayant des raisons qui doivent être tirées de bien plus loin les unes que les autres; mais en raisonnant par ordre *a facillioribus ad difficiliora*, j'en déduis ce que je puis, tantôt pour une matière, tantôt pour une autre; ce qui est, à mon avis, le vrai chemin pour bien trouver et expliquer la vérité. Et pour l'ordre des matières, il n'est bon que pour ceux dont toutes les raisons sont détachées, et qui peuvent dire autant d'une difficulté que d'une autre. Ainsi je ne juge pas qu'il soit aucunement à propos, ni même possible, d'insérer dans mes *Méditations* la réponse aux objections qu'on peut y faire; car cela en interromprait

JULIA ROGER

conseguenza rendere loro possibile la scoperta dei primi principi metafisici da essi stessi, Descartes rompe la progressione dell'argomentazione del suo discorso in differenti maniere. Tentiamo, al fine di stabilire questo punto e a rischio di distoglierci un po' dal nostro proposito principale, di sgomberare la via a quattro di questi cambiamenti di prospettiva che hanno per scopo quello di aiutare la mente a eludere le proprie debolezze e che, dunque, partecipano anch'essi al processo euristico dell'ordine seguito dalla ragione; da ciò segue un ordine delle ragioni che non è riconducibile ad un'analisi pura. Non si tratta solamente di mettere, se così si può dire, l'evidenza in evidenza, bisogna anche preparare lo spirito dei lettori a ricevere le ragioni concatenate e persuaderla a disfarsi dei suoi pregiudizi. Segnaliamo dunque questi quattro tipi di cambiamento del regime discorsivo:

- la reiterazione. Di fronte all'ostinazione dei pregiudizi e al rilassamento naturale della ragione (AT VII, 29, 19-30, 2), Descartes reitera una stessa verità concedendo temporaneamente il vantaggio alla forza dei pregiudizi, al fine di rispondervi ogni volta. Questo è il caso dell'analisi del pezzo di cera in *Meditatio II* che non ha altra funzione se non quella di ripetere l'evidenza del cogito;
- la ricapitolazione, che mira a mascherare il cedimento della memoria e ad evitare che alla mente dei lettori manchi una delle maglie della catena delle verità (ciò che ci porterebbe a fallire nel trovare quelle certezze metafisiche scoperte da soli dall'enunciatore delle *Meditationes*). È questo, per esempio, è il caso dell'inizio di *Meditatio IV* che riassume i risultati delle *Meditationes* precedenti (AT VII, 52, 21-22, 53, 5);
- il riposo/la contemplazione. Per preparare la mente alla ricezione delle nuove verità che urtano i suoi pregiudizi e per conservarle nella memoria, Descartes inserisce dei richiami espliciti a sospendere la lettura per prendere il tempo di fare sue, cioè di meditare, le nuove verità acquisite; richiami che si sovrappongono al processo razionale della dimostrazione che mirano a convincere; richiami che prendono in prestito certe forme della meditazione religiosa – tra i principi condivisi con gli *Exercitia spiritualia*, di un Sant'Ignazio per esempio – che impongono l'arresto della lettura, cioè l'interruzione nell'acquisizione delle nuove conoscenze a vantaggio della meditazione propriamente detta. Citeremo due esempi che marcano esplicitamente questo genere di pausa: 1) la fine di *Meditatio II*: «[...] adesso fermiamoci, affinché questa nuova conoscenza si imprima nella mia memoria più profondamente, attraverso una prolungata meditazione»<sup>37</sup>; 2) e la fine di *Meditatio III*, dove Descartes invita i suoi lettori a contemplare gli attributi di Dio: «Prima però di esaminare ciò più diligentemente e, insieme, di andare alla ricerca di altre verità che possano esserne desunte, vorrei adesso a lungo soffermarmi a contemplare Dio [...]»<sup>38</sup>.

toute la suite, et même ôterait la force de mes raisons, qui dépend principalement de ce qu'on doit se détourner la pensée des choses sensibles, desquelles la plupart des objections seraient tirées», AT III 266-267; B 1352; traduzione di Claudio Buccolini). Sulla questione dell'«ordinem et rationem demonstrandi», vedi le *Responsiones alle Secundae Objectiones*, AT VII 155-159; B Op I 884-890. Vedi anche MARTIAL GUEROULT, *Descartes selon l'ordre des raisons*, Paris, Aubier, 1953, 2 t. et HENRI GOUHIER, *La pensée métaphysique de Descartes*, Paris, Vrin, 1962 [1999] («Bibliothèque d'histoire de la philosophie»), cap. IV, pp. 104-112.

<sup>37</sup> «[...] Placet hic consistere, ut altius haec nova cognitio memoriae meae diuturnitate meditationis infigatur», *Meditatio II*, Elsevier, 27; AT VII 34; B Op I 724 (traduzione di Igor Agostini).

<sup>38</sup> «Sed priusquam hoc diligentius examinem, simulque in alias veritates quae inde collegi possunt inquiram, placet hic aliquandiu in ipsius Diu contemplatione immorari [...]», *Meditatio III*, Elsevier, 49; AT VII 52; B Op I 748 (traduzione di Igor Agostini). Vedi anche la lettera a Chanut, 1 febbraio 1647: «Tuttavia sono sicuro che possiamo veramente amare Dio con la sola forza della nostra natura. Non assicuro che questo amore sia meritorio senza la grazia, lascio districare questo ai Teologi; oso dire, però, che, quanto a

«Corrompere il senso» Gli a capo nella *Seconda Meditazione*

Descartes ha inoltre disposto attraverso degli a capo alcune pause interne, principalmente in *Meditatio VI*. A titolo di ipotesi, si può tentare di avanzare una spiegazione della loro esistenza e della loro frequenza in quest'ultima in base al suo proprio statuto. Questo statuto sarà, certo, problematico per la storia della filosofia (Malebranche, Kant) per la quale la prova dell'esistenza dei corpi non è rigorosamente stabilita. Ma lo è anche, e soprattutto, a riguardo del progetto cartesiano stesso – estendere il tipo di certezza riscontrata nelle matematiche a tutte le scienze, in particolare alla fisica – che *Meditatio VI* modificherà attraverso i mezzi messi in atto per realizzarlo. Infatti, Descartes desidera esser certo, oltre che dell'essenza geometrica degli oggetti fisici, della loro esistenza. Ora, è la testimonianza dei sensi che rende possibile l'affermazione dell'esistenza delle cose materiali, come anche è la testimonianza dei sensi che può dare l'intima convinzione di essere un'unica cosa con il suo corpo e di conoscerlo dall'interno. Ora, questa intima convinzione non sembra trovare posto nel progetto di una scienza certa, matematica. Essa può sembrare persino opporsi a ciò che ne condiziona il progetto, cioè la chiara distinzione fra l'anima, che non è nient'altro che pensiero, e il corpo la cui essenza si riduce all'estensione.

La posta in gioco di *Meditatio VI* è, di conseguenza, realizzare queste due ultime tappe per chiudere la ricerca metafisica integrandole al suo progetto generale: la prima deve stabilire la certezza dell'esistenza delle cose materiali – cosa, questa, che permetterà la costituzione di una fisica; la seconda deve stabilire la certezza dell'unione dell'anima e del corpo e, dunque, fissare il rapporto tra questa certezza e la certezza della loro distinzione, rendendo conto degli errori che sembrano inevitabilmente affliggere il dominio dell'affettività: tanto più che queste conoscenze saranno necessarie per costituire una medicina e una morale. Ci sembra che questo problema particolarmente complesso spieghi contemporaneamente la necessità di leggere in più tempi – cosa, questa, che si traduce nel fatto che essa non risponde a uno schema di lettura «facile», al contrario delle prime cinque, e la sua scomposizione in paragrafi distinti.

La portata problematica di *Meditatio VI* potrebbe così rendere conto tanto della sua divisione in a capo, quanto del fatto che essa non sia l'oggetto delle raccomandazioni di una lettura continua enunciate per le prime cinque da Descartes. Ricorderemo che egli confessa a Huygens lo sforzo richiesto per leggere le *Meditationes*:

«[...] non si impieghino giorni e settimane intere a meditare sulle stesse materie che ho trattato»<sup>39</sup>.

Davanti alla difficoltà dell'impresa, Descartes raccomandava un piano di lettura *a minima*:

«[...] vi dirò: a meno di non affrontare la sola fatica di leggere d'un fiato le prime cinque meditazioni insieme alla mia risposta alla lettera che si trova alla fine, e di fare un compendio delle principali conclusioni, per poter meglio apprezzare come si susseguono»<sup>40</sup>.

questa vita, è la passione più esaltante e più utile che possiamo avere; e persino che può essere la più forte, benché si abbia bisogno, per questo, di una meditazione molto attenta in quanto siamo continuamente distratti dalla presenza degli altri oggetti» («Je ne fais aucun doute que nous ne puissions véritablement aimer Dieu par la seule force de notre nature. Je n'assure point que cet amour soit méritoire sans la grâce, je laisse démêler cela aux théologiens; mais j'ose dire qu'au regard de cette vie, c'est la plus ravissante et la plus utile passion que nous puissions avoir; et même qu'elle peut être la plus forte, bien qu'on ait besoin, pour cela, d'une méditation fort attentive, à cause que nous sommes continuellement divertis par la présence des autres objets», AT IV 607-608; B 2388; traduzione di Salvatore Obinu).

<sup>39</sup> «[...] Si ce n'est qu'on emploie des jours et des semaines entières à méditer sur les mêmes matières que j'ai traitées», lettera a Huygens, 12 novembre 1640, AT III 373; B 1330 (traduzione di Massimo Adinolfi).

<sup>40</sup> «[...] Je dirai: si ce n'est qu'on prenne au moins la peine de lire tout d'une haleine les cinq premières *Méditations*, avec ma réponse

JULIA ROGER

In effetti, i paragrafi di *Meditatio VI* – la *Meditatio* più lunga e, forse, la più densa, in quanto riesamina i risultati precedentemente registrati alla luce della *regula generalis* e condensa i temi decisivi che dovranno essere sviluppati da Descartes (principalmente l'unione dell'anima e del corpo) – rendono conto dell'intrico delle questioni trattate e, dunque, della difficoltà più grande per la mente di distinguere e ordinare la distinzione reale fra l'anima e il corpo e la certezza della prova dell'esistenza delle cose materiali. Questo intrico, anch'esso piuttosto complesso – la certezza dell'esistenza dei corpi (il mio prima di tutto, gli altri in seguito) si ottiene attraverso la prova della distinzione, poi dell'unione dell'anima e del corpo e passa attraverso i motivi del discorso: ricapitolazioni, prove attraverso l'esempio e distinzioni necessarie per mantenere traccia dell'evidenza delle verità acquisite nei giorni precedenti. Intrico che presuppone, inoltre, il ricordo di ciò che lo precede, cioè il percorso, nell'ordine, delle ragioni enunciate da *Meditatio I* a *Meditatio VI*.

Prendiamo un esempio di ricapitolazione, al quarto a capo. Si tratta di ricordare ciò che i miei sensi mi facevano ritenere vero: «E anzitutto, certo, ripeterò in me quali siano le cose che prima d'ora [...]»; poi le ragioni che me ne hanno fatto dubitare: «poi valuterò anche le cause per le quali, in seguito, le ho revocate in dubbio»; infine ciò che io posso oggi comprenderne: «ed infine esaminerò cosa ora debbo credere di esse»<sup>41</sup>. Queste tre tappe del ragionamento, distinte da tre a capo, si suddividono ancora in paragrafi. E si comprende il perché: la delucidazione dei sensi permette di rispondere alla questione dell'esistenza delle cose materiali e dell'unione dell'anima e del corpo. Essa consente di comprendere che è l'unione dell'anima e del corpo a permettere la prova delle cose materiali, o più esattamente ancora, 1) di provare l'esistenza delle cose materiali (i corpi, in particolare il mio del quale l'immaginazione non aveva potuto fornire che l'esistenza probabile) – la passività delle sensazioni dimostra che i loro contenuti provengono da una sostanza che non è né il mio pensiero né Dio perché io la distinguo dal mio pensiero e da Dio e quanto alla veracità divina ciò che conosco distintamente è distinto; 2) di comprendere che essi non mi danno, come le idee chiare e distinte, una conoscenza adeguata dei corpi che essi rappresentano (anche se le differenze sensibili corrispondono a una varietà nei corpi), ma funzionano come un codice istituito dalla natura che ci porta ad affermare una corrispondenza regolata, termine a termine, tra le sensazioni e certe modificazioni delle cose materiali; 3) le sensazioni mi insegnano anche che io sono confuso e commisto col mio corpo al punto da formare una unità. Da questo punto di vista, la sensazione non è solamente un indicatore dell'esistenza, ma una guida di vita: l'utilità vitale delle sensazioni è una forma minimale di verità che la veracità divina garantisce.

L'ultima difficoltà di *Meditatio VI*, introdotta da un nuovo a capo («E già in precedenza ho colto a sufficienza la ragione», Elzevier 106, AT VII, 83) consiste ancora nel rendere questi errori (esempio dell'idropico) compatibili con il principio della veracità divina. Non ci soffermeremo ulteriormente sugli a capo di *Meditatio VI*. Il proposito era mostrare che la loro frequenza era particolarmente adeguata alla

à la lettre qui est à la fin, et qu'on fasse un abrégé des principales conclusions, afin qu'on en puisse mieux remarquer la suite», *ibidem*.  
<sup>41</sup> «[...] Et primo quidem apud me hic repetam quatenus illa sint quae antehac [...]; deinde etiam causas expendam propter quas eadem postea in dubium revocavi; ac denique considerabo quid mihi nunc de iisdem sit credendum», Elzevier, 91-92; AT VII 74; B Op I 778 (traduzione di Igor Agostini).

«Corrompere il senso» Gli a capo nella *Seconda Meditazione*

difficoltà dell'oggetto della dimostrazione, data la complessità e l'estensione della perifrasi della prova dell'esistenza dei corpi attraverso l'unione dell'anima e del corpo. Difficoltà che riposa ugualmente sulla natura dell'esercizio meditativo stesso: se la distinzione dell'anima e del corpo si concepisce infatti attraverso la meditazione – *abducere mentem a sensibus* – la conoscenza della loro unione non avviene chiaramente se non attraverso i sensi<sup>42</sup>.

#### 4. Leggere l'ego tra le linee

Questa continuità tra le conclusioni tratte dalla storia materiale del testo e dalla sua argomentazione filosofica può ancora disporre di altri esempi. Rinviamo in questo senso allo studio del passo presente in AT VII, 24, 19-25, 13 fornito da Vincent Carraud in questo stesso volume<sup>43</sup>.

Un altro esempio ci permetterà di chiudere, almeno in questo contributo, questa questione degli a capo: è quello del passo che segue immediatamente AT VII, 24, 19-25, 13 e che si trova all'articolazione della formulazione dell'*ego sum* e della frase che comincia con: «Nondum vero satis intelligo [...]», senza a capo nell'edizione originale (Elzevier, 16); con a capo nell'edizione Adam-Tannery (AT VII, 25, 14).

Ricordiamo il problema della sequenza. In questa fase di *Meditatio II*, Descartes possiede dunque una prima verità di cui egli erigerà la forma (certa) in regola. Egli è arrivato a far uscire la testa dall'acqua appoggiandosi nelle profondità, per tessere il confronto delle prime righe di *Meditatio II*. Resta da liberare il corpo intero. Infatti, la tesi enunciata nel titolo della *Meditatio* non è stata ancora interamente stabilita: 1) io non so chi sono e 2) io non so che la mia mente si conosce più facilmente del mio corpo: se non altro perché non ho ancora un corpo. Si tratta ora di confrontare «le cose che sono date nel mondo» (*Recherche de la vérité*, AT X, 515 8-10) attraverso l'esperienza del pensiero che consegna l'*ego sum*. Il termine, provvisorio, della ricerca costituita attraverso l'*ego sum* cede immediatamente il suo posto alla ricerca della mia identità. Come, dunque, rendere ragione di questo a capo?

---

<sup>42</sup> Vedi la lettera a Elisabetta, 28 giugno 1643: «I pensieri metafisici, che esercitano l'intelletto puro, servono a renderci familiare la nozione di anima; lo studio delle matematiche, che esercita principalmente l'immaginazione a considerare figure e movimenti, ci abitua a formare nozioni del corpo ben distinte. Infine, è solo vivendo e conversando di cose ordinarie, e astenendoci dal meditare e dall'applicarci alle cose che esercitano l'immaginazione, che si impara a concepire l'unione dell'anima e del corpo. [...] Ho giudicato però che siano state tali meditazioni, e non i pensieri che richiedono una minore attenzione, a farle trovare oscura la nozione che abbiamo della loro unione, in quanto non ritengo la mente umana capace di concepire distintamente, e nello stesso tempo, la distinzione tra l'anima e il corpo, e la loro unione; questo perché è necessario, per tal fine, concepirli come una cosa sola e al tempo stesso concepirli come due, il che è contraddittorio» («Et les pensées métaphysiques, qui exercent l'entendement pur, servent à nous rendre la notion de l'âme familière; et l'étude des mathématiques, qui exerce principalement l'imagination en la considération des figures et des mouvements, nous accoutume à former des notions du corps bien distinctes; et enfin, 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 [...]. Mais j'ai jugé que c'était ces méditations, plutôt que les pensées qui requièrent moins d'attention, qui lui [à Votre Altesse] font fait trouver de l'obscurité en la notion que nous avons de leur union; ne me semblant pas que l'esprit humain soit capable de concevoir bien 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 692, 693; B 1780-1782; traduzione di Anna Lisa Schino).

<sup>43</sup> 'Nihil esse certi', *punto e a capo?*, *supra*, pp. 49-55.

JULIA ROGER

## 1 – *Essenza versus esistenza*

Vorrei ricordare, innanzitutto, la posizione di Michelle Beyssade<sup>44</sup> che si è espressa sulla presenza degli a capo della sequenza che ci interessa (AT 25, 14). Ella ritiene che tale a capo sia problematico, ma per delle ragioni che non ci sembrano esatte. Secondo Michelle Beyssade, in effetti, questo a capo non dovrebbe esserci, perché esso scinderebbe, su un piano non solo di ragione, la questione dell'esistenza e la questione dell'essenza, come se si trattasse di rispondere alla questione *an sit* prima di rivolgere l'attenzione alla questione del *quid sit*. Ora, la lettura che ella propone interdice implicitamente in questo luogo la ripetizione della distinzione di cui fa menzione la lettera a Mersenne del 31 dicembre 1640. Diamo nuovamente questa distinzione:

«Vi prego di scrivere *secondo le leggi della vera Logica*, laddove ho scritto *secondo le leggi della mia Logica*; è all'incirca verso la metà delle mie Risposte a Caterus nel luogo in cui mi obietta che ho preso in prestito il mio argomento da San Tommaso. E quel che mi fa aggiungere *della mia* o *della vera* alla parola *Logica*, è che ho letto dei teologi che, seguendo la logica ordinaria, *chiedono cosa sia Dio prima di chiedere se sia*»<sup>45</sup>.

Ma l'assenza dell'a capo sarebbe anch'essa problematica. Secondo Michelle Beyssade, la verità del cogito sarebbe ben presto «minacciata da una paura di errore e distrazione (*ne aberrem in ea cognitione*), indebolita, inquieta»<sup>46</sup>, cioè attraverso l'incertezza che riguarda «la conoscenza dell'essenza»: «Io sono, io esisto non appare più con questa certezza come il punto fisso che ricerchiamo»<sup>47</sup>. Ma essa permetterebbe l'accordo con la vera logica che comincia con la questione *quid sit*, come ricorda Descartes nelle *Primae Responsiones*.

Ricordiamo il dossier sulla distinzione *an sit/quid sit*<sup>48</sup> e vediamo come, almeno alla riga 14 della pagina 25, ciò che è in gioco è più l'invenzione di una «nuova logica» che un conflitto di anteriorità tra l'esistenza e l'essenza<sup>49</sup>.

Gli aristotelici si domandano sempre *an sit* prima di *quid sit*. Questo è un principio che è risale ad Aristotele stesso<sup>50</sup>. Non si possono dimostrare delle proprietà se non si è prima dimostrata l'esistenza della cosa in questione: l'essenza e gli attributi sono sempre l'essenza e gli attributi di ciò che è. Ora, questo

<sup>44</sup> MICHELLE BEYSSADE, *Les alinéas dans la traduction des Méditations de Descartes*, in *Traduire les philosophes*, a cura di Jacques Moutaux et Olivier Bloch, Paris, Publications de la Sorbonne, 2000, pp. 21-29.

<sup>45</sup> «Je vous prie, à l'endroit où j'ai mis *iuxta leges Logicæ meæ*, de mettre au lieu *iuxta leges veræ Logicæ*; c'est environ le milieu de mes réponses ad Caterum, où il m'objecte que j'ai emprunté mon argument de Saint Thomas. Et ce qui me fait ajouter *meæ* ou *veræ* au mot *Logicæ*, est que j'ai lu des théologiens qui, suivant la logique ordinaire, *quærent prius de Deo quid sit, quam quæsierint an sit*», AT III 272; B 1356 (traduzione di Claudio Buccolini).

<sup>46</sup> «Menacée par une crainte d'erreur et d'égarement (*ne aberrem in ea cognitione*), affaiblie, inquiète», MICHELLE BEYSSADE, *Les alinéas dans la traduction des Méditations de Descartes*, p. 24.

<sup>47</sup> «Je suis, j'existe n'apparaît plus aussi sûrement comme le point fixe que nous recherchions», *ibidem*, p. 25.

<sup>48</sup> Devo questa sintesi e la tesi che ne consegue a Vincent Carraud che qui ringrazio, e dal quale prendo in prestito, quasi letteralmente, un passo del suo *Causa sive ratio*, Paris, PUF, 2002 («Épiméthée»), p. 254, n. 1.

<sup>49</sup> Ci rifacciamo agli ultimi lavori di Vincent Carraud su «il me», *Qui est le moi*, «Les Études philosophiques», 2009-1, pp. 63-84 e *L'invention du moi*, Paris, PUF, 2010 («Collection de métaphysique – Chaire Étienne Gilson»).

<sup>50</sup> Vedi, per esempio, *Analtici Secondi*, II, 1, 89 b 34-35.

«Corrompere il senso» Gli a capo nella *Seconda Meditazione*

rapporto è lo stesso nel caso in cui l'oggetto è Dio. Così, San Tommaso comincia sempre con *l'an sit*<sup>51</sup>, e tratta poi la questione del *quid sit* (come all'inizio della *Summa Theologiae*, q. 3-14). Al contrario, secondo Duns Scoto, si deve prima partire dal concetto perché bisogna stabilire la non contraddizione (o la possibilità) di Dio prima di dimostrare la sua esistenza effettiva<sup>52</sup>: si deve partire da un concetto, stabilire la sua non contraddizione, dimostrare attraverso più vie che esiste un termine primo, stabilire l'identità di questi termini primi e stabilire infine la sua unicità. Solo allora si è «dimostrata l'esistenza di Dio»<sup>53</sup>. Ciò che è in gioco è la possibilità di una dimostrazione a priori dell'esistenza di Dio<sup>54</sup>. Chi sono i teologi di cui parla Descartes che «chiedono cosa sia Dio prima di chiedere che sia»<sup>55</sup>? Probabilmente, dunque, gli scotisti. Di conseguenza, Descartes sa di non essere il solo a pensare (contro gli aristotelici e i tomisti) che in una «buona» logica, il *quid sit* precede *l'an sit*: la sua posizione segue qui quella della corrente scolastica preponderante della prima metà del secolo, gli scotisti. Egli domanda, dunque, a Mersenne di sostituire *verae a meae*<sup>56</sup>.

Ritorniamo ora, alla luce dei commenti precedenti, al nostro a capo. Si tratta veramente, prima di rivolgere l'attenzione alla questione *quid sit*, di rispondere alla questione *an sit*? Non siamo sicuri che Descartes abbia voluto scomporre la sua ricerca in due tempi: cercare l'essenza di una cosa dopo essersi assicurato dell'esistenza di questa cosa. Precisamente, egli non cerca di definire, alla maniera della logica ordinaria (Aristotele, Tommaso), l'essenza della cosa di cui avrebbe posto l'esistenza. E Descartes non suppone una esistenza prima di dimostrarla (dopo tutto, la prima verità avrebbe potuto non portare su una esistenza).

All'inizio di *Meditatio II*, la natura del punto certo da trovare non è determinata che in termini di certezza o di resistenza al dubbio («aliquid certis» 24, 7): a partire da cosa? Dall'essenza o dall'esistenza? È precisamente ciò che resta a determinare e che è rimasto finora completamente indeciso. E ciò che indica la direzione della ricerca non è la ricerca di una esistenza particolare ma l'origine particolare da cui essa proviene: il soggetto che darà la priorità a ciò che non farà alcun dubbio. Non si sarebbe potuto dimenticare questo leggendo qualche riga dopo «ego sum, ego existo». È accaduto che cercando qualcosa di certo, si sia trovata la sola cosa che resiste al dubbio radicale: il primato della conoscenza dell'esistenza della mente. L'abbiamo già detto, l'esistenza è trovata senza essere stata ricercata per se stessa – senza essere stata cercata in quanto tale. Se si deve rimettere in questione questo a capo, non è perché, a nostro avviso, sarebbe una fonte di confusione o indebolimento (lasciando credere che la priorità di Descartes sia cercare l'esistenza prima di cercare l'essenza), ma perché la ricerca, qui concepita nella sua continuità, non

<sup>51</sup> *Summa Theologiae*, q. 2.

<sup>52</sup> Vedi in particolare Ord. I, d. 3, § 11 (nei sei punti che è inutile distinguere, si trova *an sit* o *quid sit*) e soprattutto § 17 (O. Boulnois [trad.], Paris, PUF, 1988 (Épiméthée)), pp. 86-88.

<sup>53</sup> Vedi OLIVIER BOULNOIS, *Être et représentation. Une généalogie de la métaphysique moderne à l'époque de Duns Scot*, Paris, PUF, 1999 («Épiméthée»), cap. VII, in particolare p. 329: «l'esistenza di Dio non è data all'inizio di questa indagine, ma solamente al termine di un ragionamento», ecc.; p. 334, contro Tommaso che crede che «tutti intendono Dio»; e soprattutto p. 364: «Nell'antichità, quando si diceva "Dio è", non si sapeva che il predicato fosse incluso nel soggetto, mentre in quello [...] noi conosciamo l'identità dell'essenza e dell'esistenza: dicendo Dio è, noi sappiamo che Dio deve essere» («l'existence de Dieu n'est pas donnée au début de cette enquête, mais seulement au terme d'un raisonnement», etc.; p. 334, contre Thomas, qui croit que «omnes intelligunt Deum»; et surtout p. 364: «Dans l'ancienne démarche, lorsqu'on disait "Dieu est", on ne savait pas que le prédicat était inclus dans le sujet, tandis que dans celle-ci [...] nous connaissons l'identité de l'essence et de l'existence: en disant Deus est, nous savons que Deus est esse»).

<sup>54</sup> Per Suarez, *ibidem*, pp. 492-493.

<sup>55</sup> «Quaerunt prius de Deo quid sit, quam quaesiverint an sit», lettera a Mersenne, 31 dicembre 1640, AT III 273, B 1375.

<sup>56</sup> *Ibidem*.

JULIA ROGER

potrebbe decidere in anticipo ciò che essa troverà nella predeterminazione del suo risultato: che cosa sarà potenzialmente scoperto dal dubbio? Noi non sappiamo nulla in anticipo, se non che, incontestabilmente, ci sarà qualcosa di certo.

Se ci fosse stato bisogno di trovarne un indice sintattico, il «nondum [...]» nel «nondum vero satis intelligo» (I. 14) / ma io non conosco *ancora* chiaramente ciò che sono (AT IX, 19) indica bene che Descartes non procede in due tempi: egli non cerca se è, e poi ciò che è. Il procedere di Descartes è unico: la scoperta dell'esistenza ha avuto luogo in seno a una ricerca più ampia (la conoscenza del certo) che deve essere perseguita («nondum») al di là di questo io («ego ille») sottratto all'ambito dell'incerto, cioè dell'assenza di essenza, tenuto a distanza («ille») dall'essere ridotto all'evidenza, «ego» *tout court*, come ciò che sussiste:

«Nondum vero satis intelligo, quisnam sim ego ille» (AT VII, 27-14).

Per quanto riguarda ora l'argomento invocato dalla minaccia di contaminazione dell'incertezza dell'essenza in direzione dell'esistenza che materializzerebbe l'assenza di a capo, sembra anche difficile sottoscrivere questo punto di vista, talmente è chiaro che nulla può far vacillare il fondamento «io sono, io esisto» che è appena emerso con la forza dell'irrefutabilità. «Io sono, io esisto» è la formula di ciò che non può essere messo in dubbio, nella più forte delle avversità. Più esattamente:

«l'ego sum fa eccezione non come un ostacolo contro il quale il dubbio si imbatterebbe, mentre tutto il resto soccombe ai suoi colpi, ma come la condizione del dubbio. Non è malgrado la supposizione del Genio maligno che affermo la mia esistenza, ma perché mi inganno, al massimo di questa supposizione»<sup>57</sup>.

D'altronde è ripetuto nel seguito di *Meditatio II*: «Io sono, io esisto; è certo» (p. 18, AT VII, 27). E l'io resta in posizione egemonica poiché nessuna certezza più forte che ne mostrerebbe subito l'insufficienza sopravviene a rimetterlo in questione nel seguito della meditazione. È piuttosto lui che giunge a minacciare («potuit infirmari», 25, 25) i pensieri dubbiosi che lo precedevano.

Si può perciò avanzare che il ricorso all'opposizione *quid sit / an sit* e la questione di sapere quale sarebbe la buona logica cartesiana ci sembrerebbe qui poco illuminante: l'introduzione degli a capo che sembra scindere *an sit / quid sit* è dunque inutile, ovvero erronea: si tratta di una conseguenza di senso che non ha motivo di essere, almeno qui<sup>58</sup>. Se si tratta di trovare l'io, la risposta «Io sono, io esisto» è un preambolo indispensabile, ma è necessario continuare la meditazione<sup>59</sup>, non chiudere il capitolo, né andare a capo.

<sup>57</sup> «L'ego sum fait exception non comme un obstacle contre lequel le doute viendrait buter, alors que tout le reste succombe à ses coups, mais comme la condition du doute. Ce n'est pas malgré l'entreprise supposée du Malin Génie que j'affirme mon existence, mais bien parce qu'il me trompe, au plus fort de cette supposition», Daniel PIMBE, *Descartes*, Paris, Hatier, 1996 («Profil d'un auteur; 776»), p. 25.

<sup>58</sup> Né, in un certo modo nella filosofia prima nel senso cartesiano del termine: «[...] siamo talmente abituati [...] a distinguere l'esistenza dall'essenza» («[...] sumus tam assueti [...] existentiam ab essentia distinguere»), *Primae Responsiones*, AT VII 116; B Op I 832. Vedi VINCENT CARRAUD, *L'invention du moi*, pp. 262-265. Vedi anche JEAN-LUC MARION, *Sur le prisme métaphysique de Descartes*, Paris, PUF, [1986] 2004, (Épiméthée), cap. 1.

<sup>59</sup> Contrariamente al compendio di metafisica del *Discours de la méthode* (la quarta parte della prefazione), nel quale la sostanzialità dell'anima sembra procedere immediatamente dal cogito (AT VI 32, 18-33, 5; B Op I 60).



«Corrompere il senso» Gli a capo nella *Seconda Meditazione*

Allo stesso modo, l'uso di un vocabolario dell'indeterminazione (de la res – e non de l'ens – de l'ego ille, quasi-sostantivato per meglio mostrare l'infra-sostanzialità nella quale è sospeso in *Meditatio II*), permette a Descartes di tenere l'ego a distanza da ogni presupposto metafisico, nell'indifferenza dell'essenza o dell'esistenza, indifferenza della questione che corrisponde a un'indistinzione reale tra l'esistenza o l'essenza, in nome del principio di causalità.

## 2 – Identità versus essenza

Il ricorso al concetto di essenza può, inoltre, apparire inappropriato. Vediamo per quali ragioni. Dall'inizio della *Meditatio*, io so che sono (un *aliquid* nel senso più indeterminato del termine), all'occorrenza un io, senza sapere tuttavia qual è questo io, «ego ille» (l. 14). Per ora, l'ego non è riconosciuto come una sostanza pensante, né nominata come «res cogitans» in AT VII, 28, 20. Prima di tutto, Descartes non coglie questo io che negativamente, a titolo di ciò che esso non è. Se d'ora in avanti devo essere attento al *quid* e meditarlo nuovamente, è dunque per sottrarlo («subducam») alle risposte anticipate:

«Che cosa, dunque, ho ritenuto di essere prima d'ora?» («Quidnam igitur antea me esse putavi?») (25, 25).

Se si tentasse ora di rispondere alla questione, si commetterebbe l'errore dei filosofi di utilizzare delle categorie che non resisterebbero al dubbio – uomo, animale razionale (25, 26-27), corpo (26, 5), con tutte le sue parti, corpo oggettivato come una macchina o un cadavere (26, 2-5), poi una estensione figurata (26, 11-23), poi l'anima. Cosa che riporterebbe a pensare troppo presto l'io come una sostanza. Ora, niente di tutto questo mi fornisce la minima conoscenza di ciò che sono, «notitiam de me» (28, 16-17). Da qui la non pertinenza a questo stadio delle *Meditationes*, della questione *che cosa sono?* nel senso positivo del termine, poiché qui l'io non ha ancora i mezzi per attribuirsi altre qualità: «non intendo però ancora a sufficienza»<sup>60</sup> (l. 14). La questione dell'essenza – o del *quid?* – non è dunque solamente posta troppo presto: inducendo delle semplici opinioni (putavi), essa risulta impropria a questionare sull'identità dell'io: Descartes non la pone<sup>61</sup>.

Per questo motivo, inoltre, la questione dell'identità si può sostituire alla questione dell'essenza. Questo io, residuale, è il primo risultato (e per il momento, l'unico) del dubbio. Farla finita con un questionamento quidditativo indirizzato all'io, è ciò che, secondo Vincent Carraud, Descartes richiede e addirittura impone per evitare di perdere l'identità dell'io scoperta qualche riga dopo:

«Ciò che io sono, ecco ciò che dicono, almeno provvisoriamente, cioè formalmente, i modi cogitandi, in quanto in essi io sono lo stesso..., nel senso dell'identità (idem qui) nella sola diversità del pensiero: "atque hoc praecise sic sumptum nihil aliud est quam cogitare" (29, 17-18). Ecco quella che chiamerei posizione cartesiana dell'identità, che diffrange per così dire, l'io puro, senza essere tuttavia una risposta empirica»<sup>62</sup>.

<sup>60</sup> «Nondum vero satis intelligo», AT VII 25; B *Op I* 714 (traduzione di Igor Agostini). Prima occorrenza di «intelligo» nelle *Meditationes*, ma sotto la modalità dell'insufficienza, poiché io non posso ancora conoscere cosa sono di certo (oltre all'ego *sum*).

<sup>61</sup> Su questo punto, vedi ancora VINCENT CARRAUD, *L'invention du moi*, pp. 260 sq.

<sup>62</sup> «Qui je suis, voilà ce que disent, du moins provisoirement, c'est-à-dire formellement, les modi cogitandi, en tant que j'y suis le

JULIA ROGER

Così, le posizioni che consistono a convalidare o a rigettare l'a capo sulla base di argomenti filosofici come la coppia essenza / esistenza (o il cambiamento d'ordine di idee) ci sembrano dunque non sostenibili. Al contrario, il prendere atto dell'assenza originale dell'a capo ci deve rendere più attenti alla progressione stessa della sua meditazione e deve permetterci di vedere che è la questione del *chi* che interessa Descartes.

Estrapoliamo per finire – a titolo di ipotesi portante di lavoro – questi due esempi nell'insieme delle *Meditationes* così come si leggono nella loro tipografia originale. Le *Meditationes* aprono la strada a un pensiero da produrre nel presente. Il testo delle *Meditationes* è un *continuum* in esercizio del quale conviene non falsare l'intenzione. A questo titolo, la maniera corretta di 'tipografare' questo pensiero dell'io in via di costituzione è quella di conservare la sequenza originale in paragrafi; più esattamente rispettare la loro assenza nei primi cinque.

Questi ritorni alle linee (o agli a capo), l'abbiamo appena visto nei due esempi di *Meditatio II*, fanno parte di questi «errori di stampa» che non soltanto «mascherano lo stile», ma rischiano ancora di «corromperne il senso»<sup>63</sup>, come scrive Descartes in una lettera a Huygens, a proposito delle *Meditationes* stesse. Descartes non è il solo ad accordare un potere semantico a questi a capo che si generalizzano all'inizio del XVII secolo: Guez de Balzac considera, quanto a lui, che gli a capo, almeno quelli che lui stesso ha autorizzato, chiarificano il pensiero:

essi «[...] aiutano estremamente colui che legge e sciolgono bene la confusione delle specie»<sup>64</sup>.

Senza alcun dubbio questa era l'opinione di Charles Adam e, evidentemente, la nostra. Ma è per questa stessa ragione che Descartes non l'ha voluto nei luoghi stessi che abbiamo richiamato, rifiutando le distinzioni e le separazione fittizie nella continuità e nella linearità dell'esercizio della sua meditazione.

même..., au sens de l'identité (*idem qui*) dans la diversité une de la cogitatio: "atque hoc praecise sic sumptum nihil aliud est quam cogitare» (29, 17-18). Voilà ce que j'appellerai la position cartésienne de l'identité, qui diffracte pour ainsi dire, l'ego pur, sans être cependant une réponse empirique», *ibidem*, p. 267.

<sup>63</sup> Lettera a Huygens, 29 luglio 1641, AT III 771; B 1510-1511.

<sup>64</sup> «[...] Aide[nt] extrêmement celui qui lit et démêle[nt] bien la confusion des espèces», JEAN-LOUIS GUEZ DE BALZAC, Lettera LXI, *Lettres de Monsieur Jean-Louis Guez de Balzac*, a cura di Ph. Tamizey de Larroque, Paris, Imprimerie nationale, 1873, p. 186.

Ringrazio i professori Carraud e Olivo che hanno corretto questo contributo.

Siegrid Agostini

## La filosofia di Descartes nella *Préface* di Claude Clerselier alle edizioni del 1644 e del 1677 dell'*Homme*: la teoria della sostanza

### Premessa

Nel 1664, a 14 anni dalla morte di René Descartes, Claude Clerselier pubblicava a Parigi, presso l'editore Théodore Girard, l'*Homme: L'Homme de René Descartes, et un Traité de la Formation du foetus du mesme auteur. Avec les Remarques de Louys de la Forge, Docteur en médecine, demeurant à La Flèche, sur le traité de l'Homme de René Descartes, et sur les figures par luy inventées*. Successivamente, nel 1677, Clerselier darà alle stampe un'edizione più completa<sup>1</sup>: *L'Homme de René Descartes et la Formation du Foetus, avec les Remarques de Louys de la Forge. A quoi l'on a ajouté Le Monde, ou Traité de la Lumière du mesme Auteur. Seconde Edition, revue et corrigée*. Il volume comprende, dopo l'Epistola A Monseigneur de Colbert (pp. 1-5 n.n.) e la *Préface* (pp. 54 n.n.), l'*Homme* (pp. 1-98), il *De la formation du foetus* (pp. 99-154, così Clerselier titola la *Description du corps humain*); le *Remarques* di La Forge all'*Homme* (pp. 155-368); la traduzione (ad opera del figlio di Claude Clerselier, François) della *Praefatio ad lectorem* che Florent Schuyt aveva anteposto alla sua edizione latina del 1662 (pp. 369-404); e, infine, le *Monde ou Traité de la Lumière* (pp. 405-511).

Nonostante la differenza dei contenuti e del piano editoriale in cui si articolano, le due edizioni presentano una *Préface* che, salvo qualche minima differenza<sup>2</sup>, resterà invariata dal 1664 al 1677. L'importanza di questo testo, in ordine soprattutto ad una ricostruzione della storia della composizione dell'opera e del complesso lavoro che comportò il doverla corredare di figure, e particolarmente in rapporto all'edizione Schuyt del 1662, è ben nota. Non è del resto mia intenzione ritornare su questo punto. Mio intento è, invece, quello di soffermarmi su un aspetto meno studiato della *Préface*, e che pur tuttavia la caratterizza fortemente, già da un punto di vista meramente quantitativo: le tesi e gli argomenti filosofici che la attraversano sono sviluppati per 31 delle sue 54 pagine.

Se sottolineo questo dato quantitativo è, perché, anche solo esso avrebbe dovuto richiamare l'attenzione degli studiosi su questo testo di Clerselier. Il suo impegno editoriale, infatti, era strettamente indirizzato alla divulgazione di una precisa immagine di Descartes: i testi erano preceduti dall'esposizione/interpretazione della sua filosofia. Ecco, allora, che la *Préface* fornisce un'articolata presentazione della

<sup>1</sup> Si tratta di un'edizione più completa perché, per la prima volta, *Mondo* e *Uomo* vengono pubblicati insieme, anche se non nell'ordine logico già annunciato da Clerselier nel 1664.

<sup>2</sup> Su cui cfr. *Nota Introduttiva a Mondo-Uomo-Descrizione*, B Op II, 203 ss.

SIEGRID AGOSTINI

filosofia cartesiana nella quale sono messi a tema concetti e dottrine centrali di questa filosofia, fra cui, solo per citarne alcuni, la distinzione della mente dal corpo, il dubbio, il *cogito*, le idee chiare e distinte, l'anima delle bestie.

Eppure, a scapito della cospicua presenza di tali temi, ed anche dell'impatto talvolta esercitato da essi sui lettori dell'epoca<sup>3</sup>, gli studiosi, invero pochi<sup>4</sup>, che hanno direttamente lavorato su Clerselier e sulle edizioni da lui curate, non hanno colto il nesso imprescindibile tra l'editore e l'interprete. In una parola hanno del tutto, inspiegabilmente, ignorato, i testi editoriali di colui che Adrien Baillet non ha esitato a definire "secondo autore del cartesianesimo". Ne risulta un Clerselier monco e appiattito su un ruolo di meccanico editore; la *Préface a l'Homme* e le altre che, copiose, introducono e illustrano il lavoro e le finalità dell'editore, dimostrano invece il contrario.<sup>5</sup>

Un'indagine sugli elementi filosofici presenti nella *Préface* deve in primo luogo definire in che senso ed entro quali limiti si possa parlare di una "filosofia di Clerselier". In altri termini, è più concretamente, significa, dare risposta a domande di questo tenore: le tesi cartesiane espone nella *Préface* sono rielaborazioni personali o costituiscono una fedele esposizione a mo' di parafrasi della filosofia di Descartes? E, se quest'ultimo è il caso, quali sono precisamente i testi su cui Clerselier si appoggia? E, infine, posto che l'esposizione di una filosofia non può non essere, sempre e in ogni caso, una interpretazione, la scelta dei testi operata da Clerselier in che misura e in che direzione orienta la sua presentazione della filosofia cartesiana?

La risposta a queste domande dirà anche se sia possibile parlare di una filosofia di Clerselier.

Dico subito che non procederò in maniera sistematica conducendo a tappeto la mia verifica su tutte le dottrine cartesiane che la *Préface* contiene. Non è infatti a questo livello che intendo trovare una risposta alle domande che ho posto: sarà sufficiente fornire delle risposte significative su almeno una delle dottrine che Clerselier illustra. Mi soffermerò, quindi, sulla teoria della sostanza, che, nella *Préface*, occupa uno spazio decisamente ampio e conosce una trattazione estesa e dettagliata.

Procederò, in particolare, in tre tempi: in un primo tempo, esporrò la teoria della sostanza elaborata

---

<sup>3</sup> Un esempio particolarmente indicativo mi sembra essere fornito dalla discussione concernente l'anima delle bestie, su cui Clerselier avrà modo di discuterne con il benedettino Desgabets, che nella sua lettera del 14 luglio 1664, si era esplicitamente riferito alla *Préface*: «J'ai pris plaisir en particulier à lire dans votre préface du livre de l'Homme de René Descartes vos raisonnements sur l'âme connaissante des bêtes, ce qui me donne occasion de vous dire que j'ai fait autrefois un raisonnement logique pour prouver cette même vérité» (cfr. Ms di Chartres, pièce n. 34, in SIEGRID AGOSTINI, *Claude Clerselier, editore e traduttore di René Descartes*, 2 voll., Lecce, Conteditore 2009, vol. II, p. 84). Sul tema Desgabets tornerà anche nella lettera del 20 luglio 1671, discutendo della posizione di Jacques Rohault: «Il [Monsieur de Chalons] le pressa aussi de lui dire son sentiment sur les âmes des bêtes et il se déclara formellement pour Monsieur Descartes, dont il expliqua fort bien les sentiments et les fondements» (cfr. Ms di Chartres, pièce n. 55, in S. AGOSTINI, cit., vol. II, p. 91). Purtroppo, non si possiede la risposta di Clerselier a nessuna delle due lettere.

<sup>4</sup> PAUL MOUY, *Le développement de la physique cartésienne 1646-1712*, Paris, Vrin, 1934; HENRY GOUHIER, *Cartésianisme et augustinisme au XVII<sup>e</sup> siècle*, Paris, Vrin, 1978.

<sup>5</sup> Sugli interventi operati da Clerselier sulle lettere e, in particolare, sulla falsa lettera pubblicamente letta in un'assemblea presso l'Académie de Montmor, cfr. Claude Clerselier, *Préface*, in *Lettres de Monsieur Descartes. Esemplare annotato dell'Institut de France (Clerselier 1667)* a cura di GIULIA BELGIOIOSO e JEAN-ROBERT ARMOGATHE, 3 voll., Lecce, Conte editore, 2005, vol. I, p. 8 e vol. III, p. 13. Ma vedi anche G. BELGIOIOSO, *Un faux de Clerselier, Liminaire* in «Archives de Philosophie/Bulletin cartésien», XXXIII, 2005 (www.cartesius.net).

La filosofia di Descartes nella *Préface* di Claude Clerselier alle edizioni del 1644 e del 1677 dell'*Homme*: la teoria della sostanza

da Clerselier in controluce ai testi di Descartes utilizzati, tacitamente, nella *Préface* a tal fine; in un secondo tempo, offrirò un quadro sinottico fra i passi della *Préface* in cui essa è esposta e quelli delle opere cartesiane su cui Clerselier si appoggia per elaborarla; in un terzo tempo, tratterò le conclusioni che da questi due momenti dell'indagine mi paiono risultare in modo inequivocabile e che mi sembra consentano di meglio identificare, almeno relativamente al tema specifico da me circoscritto, la natura dell'operazione compiuta da Clerselier.

### I. La teoria della sostanza nella *Préface* di Clerselier

La teoria della sostanza esposta da Clerselier si apre con la seguente affermazione: non solo non possiamo affermare nulla sulle cose se prima non abbiamo in noi le idee di queste cose, ma, soprattutto, non possiamo affermare nulla con certezza se queste idee non sono chiare e distinte. È questo, un chiaro riferimento, seppur implicito, alla tesi sostenuta da Descartes nella lettera *A Gibieuf* del 19 gennaio 1642 (passo n. 1), su cui Clerselier fa ruotare tutta la dottrina della sostanza esposta nelle pagine seguenti.

Clerselier passa poi a fornire in via preliminare una definizione generale di sostanza. Tale definizione si rivelerà funzionale all'intera impalcatura della sua ricostruzione: si dice sostanza quella cosa in cui risiede immediatamente come in un soggetto e per la quale esiste una qualche proprietà (o qualità, o attributo) di cui abbiamo in noi un'idea reale. È questa la tesi espressa da Descartes nelle *Secundae responsiones* e nei *Principia Philosophiae* dove fornisce una definizione di sostanza lasciando tuttavia intendere, così come apparirà poi chiaro nella lettera a ignoto dell'agosto del 1646<sup>6</sup>, che il nome di sostanza è in realtà equivoco, non potendo questo convenire in maniera univoca a Dio e alle cose create, dal momento che queste hanno sempre bisogno del concorso di Dio per essere conservate nella loro esistenza<sup>7</sup> (passo n. 2).

Una volta definito cosa si debba intendere per sostanza, Clerselier afferma che possiamo giudicare dell'essenza e dell'esistenza delle sostanze solamente sulla base degli attributi che le appartengono e di cui abbiamo già in noi le idee. Se vi sono degli attributi tra loro simili, ne conseguirà necessariamente che le sostanze cui essi ineriscono sono della stessa natura; se, invece vi sono degli attributi tra loro differenti, differenti saranno le sostanze cui ineriscono. Clerselier fa un'ulteriore precisazione: se tali attributi sono tra loro soltanto simili (e non uguali), sarà necessario postulare una pluralità di sostanze; a maggior ragione lo si dovrà fare se tali attributi non sono soltanto tra loro simili (e non uguali), ma addirittura tra loro opposti. Qui Clerselier riprende la tesi esposta da Descartes nelle *Secundae responsiones* e, soprattutto, nelle *Tertiae responsiones* (passi *a* e *b* al n. 3). Avendo dimostrato che abbiamo in noi le idee degli attributi e che questi ineriscono alla sostanza e avendo anche visto che fra questi attributi ve ne sono alcuni che non solo differiscono tra loro ma, talvolta, sono persino contrari, allora conclude Clerselier, anche le sostanze cui

<sup>6</sup> A X\*\*\*, agosto 1641, B 324, pp. 1520-1522 (AT III 429-430: CCL): «Nec ideo minus vocari debent substantiæ, quia, cum dicimus de substantia creata quod per se subsistat, non ideo excludimus concursum divinum, quo indiget ad subsistendum; sed tantummodo significamus illam esse talem rem, ut absque omni alia creata esse possit, quod idem de modis rerum, ut de figura vel numero, dici non potest».

<sup>7</sup> E' un punto, questo, sul quale ha avuto modo di insistere Jean-Luc Marion: *Sur la théologie blanc de Descartes*, Paris, PUF, 1981, p. 110.

SIEGRID AGOSTINI

questi attributi ineriscono non solo saranno differenti fra loro, ma differiranno proprio nella loro natura.

Questa tesi, che apre la strada alle successive argomentazioni (cfr. passi 7 e seguenti) circa la distinzione reale tra anima e corpo, si trova formulata esattamente negli stessi termini nella *Synopsis* alle *Meditationes* e, anche, nelle *Notae in Programma quoddam*, ove tuttavia Descartes insisterà particolarmente sulla differenza piuttosto che sull'opposizione degli attributi (passo n. 4).

Ci sono poi, prosegue Clerselier, due sostanze che differiscono totalmente tra di loro per il fatto di non avere nessun attributo comune. Queste due sostanze, l'anima e il corpo, ciononostante convengono nella sostanza, nel loro essere, cioè, delle realtà sussistenti per se stesse e non necessitanti di altro per esistere. Questa tesi si ritrova in *Meditatio III* ma, anche, come visto al punto 2, nei *Principia Philosophiae* dove Descartes fornisce anche una definizione di sostanza (passo n. 5).

Clerselier distingue poi tra *atti cogitativi* e *atti corporei*, pressoché ricalcando quanto Descartes espone nelle *Tertiae responsiones* (passi n. 6 e 7)<sup>8</sup>, e introduce la concezione della distinzione reale delle due sostanze, anima e corpo, così come trova spazio nelle *Secundae responsiones*, affermando che non vi è segno più tangibile di tale distinzione se non il fatto che gli atti cogitativi appartengono all'anima, sostanza alla quale non possono in alcun modo convenire gli atti corporei (passo n. 8).

In realtà, Descartes dice molto di più e, cioè, che per dire che fra due cose vi è distinzione reale non è necessario conoscere perfettamente e interamente ognuna di esse, ma basta conoscerne una (solo a Dio, infatti, compete una conoscenza completa e perfetta di tutte le cose)<sup>9</sup>.

E se tutti, prosegue Clerselier, sono in grado di distinguere tra sostanze spirituali e sostanze corporee e di concepire con una certa chiarezza che queste due sostanze hanno due nature tra loro differenti, tuttavia, solo ponendo particolare attenzione al fatto che il corpo e la mente, ossia la sostanza estesa e quella pensante, differiscono tra loro al punto tale da non possedere neppure un solo attributo che inerendo all'una possa inerire anche all'altra, potranno conoscere facilmente che l'anima dell'uomo è realmente distinta dal corpo, come dice appunto Descartes nelle *Tertiae responsiones* (passi 9 e 10). A chi poi, continua Clerselier, dovesse ritenere che ciò sia insufficiente ad affermare che l'anima dell'uomo è realmente distinta dal corpo, per fugare ogni dubbio, basterà presentare una seconda prova, basata sulla natura del modo: se è vero che possiamo concepire la sostanza senza il modo, non è però vero il contrario, dal momento che non è possibile concepire il modo senza concepire nello stesso tempo la sostanza di cui esso è, appunto, modo. Infatti, se è vero che posso concepire il corpo senza il movimento, non posso tuttavia concepire il movimento senza concepire nello stesso tempo il corpo in cui tale movimento risiede. E lo stesso vale per la mente: se è vero che posso concepire la mente senza, ad esempio, l'azione del volere, non potrò mai concepire un volere senza la mente da cui questo volere dipende. Ecco allora dimostrata in maniera inequivocabile (come del resto fa Descartes nell'articolo LXI della prima parte dei *Principia*)

<sup>8</sup> Il passo sarà poi citato alla lettera da Pierre Bourdin in *Obiezioni VII*, B Op I 1322 (AT VII 506, ll. 12-16).

<sup>9</sup> Cfr. *Risposte IV*, B Op I 980 (AT VII 221, ll. 20-24): «Postea vero, eodem sensu quo dixi me complete intelligere quid sit corpus, statim subjunxi me etiam intelligere mentem esse rem completam, sumendo scilicet intelligere complete et intelligere esse rem completam, in una et eadem significatione».

La filosofia di Descartes nella *Préface* di Claude Clerselier alle edizioni del 1644 e del 1677 dell'*Homme*: la teoria della sostanza

la duplicità della distinzione modale: tra il modo e la sostanza da cui esso dipende vi è un legame tale che solo conoscendo il modo possiamo nello stesso tempo conoscere la sostanza di cui è modo e la natura di tale sostanza (passo 11).

Stabiliti così questi principi, non si può non concludere che corpo e anima sono due sostanze realmente distinte, che è la dottrina che, già annunciata nella IV parte del *Discours de la méthode*, trova poi forma compiuta nella I parte dei *Principia* (passo 12).

## II. I testi cartesiani utilizzati da Clerselier

Come abbiamo visto, la teoria della sostanza esposta da Clerselier nella *Préface* è interamente costituita da un assemblaggio di testi cartesiani tratti dalle seguenti opere: il *Discours de la méthode*<sup>10</sup>, le *Meditationes de prima philosophia*<sup>11</sup>, le *Responsiones*<sup>12</sup>, i *Principia Philosophiae*<sup>13</sup> e le *Notæ in Programma quoddam*<sup>14</sup>.

Il quadro sinottico che segue intende sostanziare questa affermazione, dimostrando altresì che l'utilizzazione dei testi cartesiani si configura, in taluni casi, come un'operazione di criptocitazione. Detto in altri termini, Clerselier, talvolta, non si limita a parafrasare i testi di Descartes, ma ne opera un vero e proprio calco (senza indicazione esplicita della fonte).

<sup>10</sup> *Discorso*, IV, B Op I 59-61 (AT VI 32, l. 24 - 33, l. 11).

<sup>11</sup> *Meditazioni*, *Sinossi*, B Op I 697 (AT VII 13, ll. 23-25) e *Meditazioni*, III, B Op I 739 (AT VII 44, ll. 26-28).

<sup>12</sup> *Risposte II*, B Op I 857; 857-859; 905 (AT VII 132, ll. 9-11; AT VII 132, l. 14 - 133, l. 4; AT VII 170, l. 4); *Risposte III*, B Op I 911-913; 915 (AT VII 173, ll. 25-29; AT VII 175, ll. 15-16; AT VII 176, ll. 3-8; AT VII 176, ll. 9-11; AT VII 176, ll. 16-19).

<sup>13</sup> *Principi della filosofia*, I, art. VIII, B Op I 1717 (AT VIII-1 7, ll. 10-16); art. XXIII, B Op I 1727 (AT VIII-1 13, ll. 27-30); art. XXIII, B Op I 1727-1729 (AT VIII-1 14, ll. 2-3); art. LXI, B Op I 1753-1755 (AT VIII-1 29, l. 16 - 30, l. 6).

<sup>14</sup> *Note in programma*, B Op I 2261 (AT VIII-2 349, ll. 10-17).

SIEGRID AGOSTINI

<p>Passo n. 1</p>	<p><i>Préface, B Op II 634</i></p>	<p><i>Descartes à Gibieuf, 19 janvier 1642, B 337, p. 1563 (AT III 474, ll. 13-15)</i></p>	
	<p>Tout le monde demeurera d'accord, que nous saurions juger des choses que par le moyen des idées ou des notions qui sont en nous, et que nous n'en saurions bien juger, si ces idées ou ces notions ne sont claires et distinctes; si bien que quelque jugement que nous faisons des choses, il ne peut être fondé que sur nos perceptions</p>	<p>Car, étant assuré, que je ne puis avoir aucune connaissance de ce qui est hors de moi, que par l'entremise des idées que j'en ai en moi, je me garde bien de rapporter mes jugements immédiatement aux choses et de leur rien attribuer de positif, que je ne l'aperçoive auparavant en leurs idées; mais je crois aussi que tout ce qui se trouve en ces idées, est nécessairement dans les choses.</p>	
<p>Passo n. 2</p>	<p><i>Préface, B Op II 634</i></p>	<p>(A) <i>Risposte II, B Op II 893-895 (AT VII 161, ll. 14-23)</i></p>	<p>(B) <i>Principi della filosofia, I, art. LII, B Op I 1747 (AT VIII-1 25, ll. 31-11)</i></p>
	<p>La substance, considérée en général, est une chose en laquelle réside immédiatement comme dans un sujet, et par laquelle existe quelque propriété, qualité, ou attribut, dont nous avons en nous une réelle idée; car la lumière naturelle nous apprend que le Néant ne peut avoir aucun Attribut qui soit Réel. Si donc nous avons connaissance de quelque attribut réellement existant, par cet attribut nous venons à connaître la substance en qui il réside. Et c'est la seule voie que nous ayons pour connaître qu'une substance est actuellement existante, et quelle est cette substance: car en qualité de Substance, c'est-à-dire, en tant que par ce mot on entend une chose qui subsiste par soi, et sans l'appui d'aucune autre, elle ne saurait se manifester à notre Esprit.</p>	<p>V. Omnis res cui inest immediate, ut in subjecto, sive per quam existit aliquid quod percipimus, hoc est aliqua proprietas, sive qualitas, sive attributum, cujus realis idea in nobis est, vocatur <i>Substantia</i>. Neque enim ipsius substantiae praecise sumptae aliam habemus ideam, quam quod sit res, in qua formaliter vel eminenter existit illud aliquid quod percipimus, sive quod est objective in aliqua ex nostris ideis, quia naturali lumine notum est, nullum esse posse nihili reale attributum.</p>	<p>Atque ita facile possumus duas claras et distinctas habere notiones, sive ideas, unam substantiae cogitantis creatae, aliam substantiae corporeae, si nempe attributa omnia cogitationis ab attributis extensionis accurate distinguamus. Ut etiam habere possumus ideam claram et distinctam substantiae cogitantis increatae et independentis, id est Dei: modo ne illam adaequate omnia quae in Deo sunt exhibere supponamus, nec quidquam etiam in ea esse fingamus, sed ea tantum advertamus, quae revera in ipsa continentur, quaeque evidenter percipimus ad naturam entis summe perfecti pertinere. Nec certe quisquam talem ideam Dei nobis inesse negare potest, nisi qui nullam plane Dei notitiam in humanis mentibus esse arbitretur.</p>



La filosofia di Descartes nella *Préface* di Claude Clerselier alle edizioni del 1644 e del 1677 dell'*Homme*: la teoria della sostanza

Passo n. 3	<i>Préface, B Op II 634-636</i>	(A) <i>Risposte II, B Op I 915</i> (AT VII 176, ll. 17-23)	(B) <i>Risposte III, B Op I 915</i> (AT VII 176, ll. 3-8)
	<p>Cela étant, la raison nous apprend que pour juger de l'Essence et de l'Existence de quelque Substance, nous ne le pouvons faire que par le moyen des Attributs, propriétés, ou qualités, dont nous avons en nous les idées, et que nous concevons appartenir à cette Substance. Si donc des Attributs sont semblables, nous devons juger que les Substances en qui ils résident sont de même Nature; que s'ils sont différents, nous devons juger que ces Substances sont différentes; et quoiqu'ils soient semblables, pourvu qu'ils ne soient pas les mêmes, nous devons juger de la pluralité des Substances. Mais à plus forte raison devons-nous juger de la pluralité et diversité des Substances, lorsque les Attributs, que nous remarquons leur appartenir, sont totalement différents, et n'ont rien entre eux de commun.</p>	<p>Neque enim ipsius substantiæ præcise sumptæ aliam habemus ideam, quam quod sit res, in qua formaliter vel eminenter existit illud aliquid quod percipimus, sive quod est objective in aliqua ex nostris ideis, quia naturali lumine notum est, nullum esse posse nihili reale attributum.</p>	<p>Cum autem ipsam substantiam non immediate per ipsam cognoscamus, sed per hoc tantum quod sit subjectum quorundam actuum, valde rationi consentaneum est, et usus jubet, ut illas substantias, quas agnoscimus esse subjecta plane diversorum actuum sive accidentium, diversis nominibus appellemus, atque ut postea, utrum illa diversa nomina res diversas vel unam et eandem significant, examinemus.</p>
Passo n. 4	<i>Préface, B Op II 638</i>	(A) <i>Meditazioni, Sinossi, B Op I 697</i> (AT VII 13, ll. 23-25)	(B) <i>Notæ in programma, B Op I 2261</i> (AT VIII-2 349, ll. 10-17)
	<p>Que si entre les Attributs dont j'ai en moi les notions ou les idées, et que je sais appartenir nécessairement à quelques Substances, puisqu'ils sont réels et véritables, il y en a de tels qu'on n'y remarque entre eux aucune affinité, aucune ressemblance, et même de la contrariété, je dois nécessairement conclure que les Substances qui en sont les sujets, et en qui ils résident, sont non seulement diverses, mais aussi différentes en nature.</p>	<p>neque enim possumus ullius mentis mediam partem concipere, ut possumus cujuslibet quantumvis exigui corporis; adeo ut eorum naturae non modo diversae, sed etiam quodammodo contrariae agnoscantur.</p>	<p>Addit, <i>ista attributa non esse opposita, sed diversa</i>. Quibus in verbis rursus contradictio est: cum enim agitur de attributis aliquarum substantiarum essentialium constituentibus, nulla major inter illa oppositio esse potest, quam quod sint diversa; et cum fatetur, hoc esse diversum ab illo, idem est ac si diceret, hoc non esse illud; esse autem et non esse contraria sunt.</p>

SIEGRID AGOSTINI

Passo n. 5	<i>Préface, B Op II 638</i>	<i>Meditazioni, III, B Op I 739</i> (AT VII 44, ll. 26-28)	
	Et ces deux sortes de Substances sont tellement différentes, qu'elles n'ont entre elles aucun Attribut qui soit commun, et ne conviennent qu'en qualité de Substance, c'est-à-dire, qu'en qualité d'Êtres qui subsistent par eux-mêmes, et sans l'appui d'aucun autre, et qui sont les appuis de certains Actes qui résident en eux comme dans leur sujet.	ac proinde maxima inter utrumque conceptum sit diversitas, in ratione tamen substantiae videntur convenire.	
Passo n. 6	<i>Préface, B Op II 638</i>	<i>Risposte III, B Op I 915</i> (AT VII 176, ll. 16-19)	
	Ces Actes <i>Intellectuels</i> sont, vouloir, entendre, connaître, douter, affirmer, nier, raisonner, sentir, imaginer, aimer, désirer, se repentir, et plusieurs autres, qui enferment tous la pensée, comme l'Attribut général qui les comprend tous.	Sunt deinde alii actus, quos vocamus <i>cogitativos</i> , ut intelligere, velle, imaginari, sentire etc., qui omnes sub ratione communi cogitationis, sive perceptionis, sive conscientiae, conveniunt.	
Passo n. 7	<i>Préface, B Op II 638</i>	<i>Risposte III, B Op I 915</i> (AT VII 176, ll. 9-11)	
	Ces Actes <i>Corporels</i> sont, être long, large, profond, divisible, mobile, figuré, rude, poli, liquide, dur, grand, petit, massif, pesant, rare, dense, et plusieurs autres, qui enferment tous l'étendue, comme l'Attribut général qui les comprend tous.	Sunt autem actus quidam, quos vocamus <i>corporeos</i> , ut magnitudo, figura, motus et alia omnia quae absque locali extensione cogitari non possunt: atque substantiam, cui illi insunt, vocamus <i>corpus</i> .	

La filosofia di Descartes nella *Préface* di Claude Clerselier alle edizioni del 1644 e del 1677 dell'*Homme*: la teoria della sostanza

Passo n. 8	<i>Préface, B Op II 638-640</i>	(A) <i>Risposte II, B Op I 857 (AT VII 132, ll. 9-11)</i>	(B) <i>Risposte II, B Op I 857-859 (AT VII 132, l. 14 - 133, l. 4)</i>
	<p>Or peut-on douter que la Substance à laquelle tous ces Actes ou Attributs intellectuels conviennent (ce que tout le monde sait par sa propre expérience appartenir à l'Ame) et à laquelle nous ne concevons point qu'aucun de ceux qui appartiennent à la Substance Corporelle puisse convenir ne soit une Substance distincte du Corps, ou de la Substance Corporelle? A-t-on jamais eu une marque plus assurée que celle-là, de la réelle distinction de   deux choses? et quelle règle devrât-on suivre si celle-là ne suffit?</p>	<p>Date ergo certius aliquod signum distinctionis realis; nam confide nullum dari posse.</p>	<p>Forte dicetis hoc haberi a sensibus, quia unam rem absente alia videtis, aut tangitis, etc. Sed sensuum fides incertior est quam intellectus; et multis modis fieri potest ut una et eadem res sub variis formis, aut pluribus in locis aut modis appareat, atque ita pro duabus sumatur. Et denique, si recordemini eorum quae in fine secundae Meditationis de cera dicta sunt, advertetis nequidem ipsa corpora proprie sensu percipi, sed solo intellectu, adeo ut non aliud sit unam rem absque alia sentire, quam habere ideam unius rei, et intelligere istam ideam non eandem esse cum idea alterius. Non autem hoc aliunde potest intelligi   quam ex eo quod una absque altera percipiatur; nec potest certo intelligi, nisi utriusque rei idea sit clara et distincta: atque ita istud signum realis distinctionis ad meum debet reduci, ut sit certum.</p>
Passo n. 9	<i>Préface, B Op II 640</i>	(A) <i>Risposte III, B Op I 915 (AT VII 175, ll. 15-16)</i>	(B) <i>Risposte II, B Op I 905 (AT VII 170, l. 4)</i>
	<p>Chacun pense connaître assez bien ce que c'est en général qu'une Substance Spirituelle, et qu'une Substance Corporelle, et semble concevoir assez clairement que l'une est d'une Nature différente de celle de l'autre.</p>	<p>Sed et logici et vulgo omnes dicere solent substantias, alias esse spirituales, alias corporeas.</p>	<p>Ergo, saltem per divinam potentiam, mens esse potest sine corpore, et corpus sine mente.</p>

SIEGRID AGOSTINI

Passo n. 10	<i>Préface, B Op II 640</i>	<i>Risposte III, B Op I 911-913 (AT VII 173, ll. 25-29)</i>	
	Mais s'ils veulent prendre garde que le Corps et l'Esprit, la Matière et la Pensée, la Substance étendue et la Substance qui pense, sont tellement différentes, que pas un des Attributs qui conviennent à l'une de ces Substances ne saurait convenir à l'autre, il leur sera aisé de connaître ce qu'elles sont, et en même temps de voir qu'elles sont d'une Nature entièrement différente; et partant que <i>l'Ame de l'homme est réellement distincte du Corps.</i>	Quoniam igitur notitia hujus propositionis, ego existo, pendent a notitia hujus, ego cogito; et notitia hujus, ex eo quod non possumus separare cogitationem a materia cogitante, videtur inferendum potius rem cogitantem esse materialem quam immaterialem.	
Passo n. 11	<i>Préface, B Op II 640</i>	<i>Principi della filosofia, I, art. LXI, B Op I 1753-1755 (AT VIII-1 29, l. 16 - 30, l. 6).</i>	
	De même, je puis bien concevoir l'Esprit sans cette action de vouloir, mais je ne puis pas concevoir un vouloir, sans l'Esprit de qui il dépend.	Distinctio modalis est duplex: alia scilicet inter modum proprie dictum, et substantiam cujus est modus; alia inter duos modos ejusdem substantiae. Prior ex eo cognoscitur, quod possumus quidem substantiam clare percipere absque modo quem ab illa differre dicimus, sed non possumus, viceversa, modum illum intelligere sine ipsa. Ut figura et motus distinguuntur modaliter a substantia corporea, cui insunt; ut etiam affirmatio et recordatio a mente. Posterior vero cognoscitur ex eo, quod unum quidem modum absque alio possumus agnoscere, ac viceversa; sed neutrum tamen sine eadem substantia cui insunt. Ut si lapis moveatur et sit quadratus, possum quidem intelligere ejus figuram quadratam sine motu; et viceversa, ejus motum sine figura quadrata; sed nec illum motum, nec illam figuram possum intelligere sine lapidis substantia.   Distinctio autem, qua modus unius substantiae differt ab alia substantia vel a modo alterius substantiae, ut motus unius corporis ab alio corpore vel a mente, atque ut motus a duratione, realis potius dicenda esse videtur, quam modalis: quia modi illi non clare intelliguntur sine substantiis realiter distinctis, quarum sunt modi.	

La filosofia di Descartes nella *Préface* di Claude Clerselier alle edizioni del 1644 e del 1677 dell'*Homme*: la teoria della sostanza

Passo n. 12	<i>Préface</i> , B Op II 642	(A) <i>Discorso</i> , IV, B Op I 59-61 (AT VI 32, l. 24 - 33, l. 11)	(B) <i>Principi della filosofia</i> , I, art. VIII, B Op I 1717 (AT VIII-1 7, ll. 10-16)
	D'où il suit que la notion de l'Esprit, ou de l'Ame de l'homme, ne contient rien en soi qui appartienne en aucune façon à la notion du Corps; et partant <i>que le Corps et l'Ame sont deux Substances réellement distinctes.</i>	Puis, examinant avec attention ce que j'étais, et voyant que je pouvais feindre que je n'avais aucun corps, et qu'il n'y avait aucun monde, ni aucun lieu où je fusse; mais que je ne pouvais pas feindre, pour cela, que je n'étais point; et qu'au contraire, de cela même que je pensais à douter de la vérité des autres choses, il suivait très évidemment et très certainement que j'étais; au lieu que, si j'eusse seulement cessé de penser, encore que tout le reste de ce que j'avais jamais imaginé eût été vrai, je n'avais aucune raison de croire que j'eusse été: je connus de là que j'étais une substance dont toute l'essence ou la nature n'est que de penser, et qui, pour être, n'a besoin d'aucun lieu, ni ne dépend d'aucune chose matérielle. En sorte que ce Moi, c'est-à-dire, l'Ame par laquelle je suis ce que je suis, est entièrement distincte du corps, et même qu'elle est plus aisée à connaître que lui, et qu'encore qu'il ne fût point, elle ne laisserait pas d'être tout ce qu'elle est.	Haecque optima via est ad mentis naturam, ejusque a corpore distinctionem, agnoscendam. Examinantes enim quinam simus nos, qui omnia quae a nobis diversa sunt supponimus falsa esse, perspicue videmus, nullam extensionem, nec figuram, nec motum localem, nec quid simile, quod corpori sit tribuendum, ad naturam nostram pertinere, sed cogitationem solam, quae proinde prius et certius quam ulla res corporea cognoscitur; hanc enim jam percepimus, de aliis autem adhuc dubitamus.

### III. Conclusioni

Sulla base del materiale qui fornito mi pare di poter trarre le seguenti conclusioni.

In primo luogo, il caso della dottrina della sostanza, mostra che non è possibile parlare, a proposito della *Préface*, di una filosofia di Clerselier: quella che Clerselier espone, infatti, non è una sua concezione filosofica, ma una dottrina chiave del pensiero di Descartes. In questo senso, mi sembra che si debba ancora sottoscrivere, senz'altro, il giudizio di Ferdinand Alquí, secondo il quale Clerselier è un discepolo fedele che non si allontana dalla dottrina del maestro di cui celebra i meriti<sup>15</sup>.

<sup>15</sup> FERDINAND ALQUIÉ, *Le cartésianisme de Malebranche*, Paris, J. Vrin, 1974, p. 25.

SIEGRID AGOSTINI

In secondo luogo, ritengo occorra aggiungere, ciò che peraltro supporta quanto appena detto, che la presentazione della filosofia di Descartes operata da Clerselier non possa, semplicemente, essere intesa nei termini di un'esposizione. Sono, anzi, persuasa che molto si ricaverà quando si vorrà porre mano ad un'indagine comparativa, che mi riprometto di svolgere in altra sede, istituendo un confronto tra le scelte traduttive operate in prima persona da Clerselier in qualità di traduttore e di revisore delle traduzioni di Descartes<sup>16</sup>: una verifica sistematica delle criptocitazioni delle opere di Descartes nella *Préface* permetterebbe, mostrando se e in quale modo esse abbiano una conformità con le scelte traduttive operate, di valutare la consistenza delle modifiche e degli interventi operati da Clerselier.

In terzo luogo, la filosofia cartesiana che Clerselier espone e che risulta da una sorta di operazione di assemblaggio di testi di Descartes, mostra la regia che era dietro questo assemblaggio: la teoria della sostanza è effettuata in controluce rispetto alla dottrina dei *Principia*; anzi, più precisamente, in controluce rispetto alla dottrina che giungeva ai *Principia* (anzi, in certa misura, sino alle *Notae in programma quoddam*) a partire dalle *Responsiones* (con un ruolo assolutamente centrale che viene ad occupare la trattazione delle *Tertiae responsiones*), mediata dalla lettera a Gibieuf del 19 gennaio 1642: vale a dire la dottrina della conoscibilità della sostanza mediante gli attributi e dell'attributo principale della sostanza.

In questo senso, se non si può parlare di una 'filosofia' di Clerselier in quanto autonoma riflessione, la presentazione delle dottrine cartesiane – lo mostra senza alcun dubbio il caso della definizione di sostanza e della dottrina della distinzione – è già, a tutti gli effetti, un'interpretazione. E, questo, non solo per il fatto banale che ogni presentazione di un autore è già una interpretazione – col privilegio che strutturalmente si accorda a certi testi invece che ad altri – ma anche, e soprattutto, perché i testi su cui Clerselier faceva ruotare la sua lettura sono esattamente quelli in cui in risposta agli obiettori era messa in atto quella elaborazione della teoria della sostanza che si registra dal 1641 al 1647.

Pur non volendo entrare nel merito della discussione che impegna gli interpreti su discontinuità o continuità fra la metafisica delle *Meditationes* e quella delle *Responsiones* e dei *Principia* (e delle *Notae*) al di là di quale che sia la posizione che si può assumere in merito, il dato, lessicale e concettuale insieme, che dalle *Responsiones* siano quantomeno esplicitati elementi non presenti in modo espresso nelle *Meditationes*, mi sembra possa essere difficilmente negato.

E, in conclusione, mi sembra possa essere difficilmente negato anche un altro dato, già chiaro del resto ai suoi contemporanei: nel costruire una interpretazione di Descartes attraverso un sapiente uso e dosaggio dei testi cartesiani, Clerselier provava la verità di quanto andava ripetendo, di essere cioè il depositario dei manoscritti del filosofo e di poterne disporre a suo piacimento.

---

<sup>16</sup> Com'è noto, grande fu l'impegno profuso da Clerselier in questa direzione: nel 1647 tradusse le *Objections et Réponses (Les meditations metaphysiques de René Des-Cartes touchant la premiere philosophie, dans lesquelles l'existence de Dieu, et la distinction réelle entre l'ame et le corps de l'homme, sont démontrées. Traduites du Latin de l'Auteur par M. le D. D. L. N. S. Et les objections faites contre ces Meditations par diverses personnes tres-doctes, avec les réponses de l'Auteur. Traduits par Mr.C.L. R., A Paris, Chez la Veuve Jean Camusat, et Pierre Le Petit, rue S. Jacques, à la Toison d'or, 1647)* e, nel 1661 e nel 1681, rivide, rispettivamente, la traduzione del duca De Luynes delle *Méditations* (come anche delle proprie *Objections e Réponses*) e quella dell'abate Claude Picot dei *Principes (Les principes de la philosophie de Rene Descartes. Quatrieme edition. Reueue & corrigee fort exactement par monsieur Chr, A Paris, chez la veuve Bobin, 1681)*.

Jean-Robert Armogathe

## Une nouvelle lettre autographe de Descartes à la Bibliothèque de l'Institut de France

On sait que sur les 75 lettres de Descartes à Mersenne conservées vers 1800 à l'Institut de France, le célèbre savant et voleur Guglielmo Libri (1803-1869) en avait dérobé 72, revendues à divers collectionneurs d'autographes.

En 2010, Haverford College (Pennsylvanie) avait restitué une lettre ( inédite) du 27 mai 1641, qui figurait dans le fonds Charles Roberts, et qui venait d'être découverte par E.J. Bos<sup>1</sup>.

Le collectionneur suisse Jean Botta a pour sa part acheté en juillet 1998 dans une vente publique à Berlin une autre lettre, adressée par Descartes à Mersenne pour Hobbes le 21 janvier 1641. Il l'a restituée en donation à l'Institut de France le 15 juin 2011. Le prof. Frédéric de Buzon a montré tout l'intérêt de cette lettre scientifique (où Descartes répond aux objections de Hobbes sur la *Dioptrique*), dont le texte était connu d'après la minute publiée par Clerselier (il s'agit de la lettre n. 300 de l'édition Bompiani<sup>2</sup>). Le prof. de Buzon a rappelé à cette occasion la finesse de l'éclaircissement que Pierre Costabel a donné de cette lettre dans la *Correspondance* de Mersenne<sup>3</sup>.

Les annotateurs de l'exemplaire de l'édition Clerselier des lettres conservé à l'Institut de France (Clerselier-Institut) avaient mentionné cet original et collationné le texte de Clerselier<sup>4</sup>. Les corrections apportées au texte de Clerselier, désormais vérifiables sur l'autographe (entre autres, t. 3, p. 120 : *refractionem* au lieu de *reflexionem*!) attestent la minutie du travail des réviseurs et confirment la grande valeur qu'il convient d'attribuer à Clerselier-Institut.

<sup>1</sup> Cf. E.J. Bos, «Two Unpublished Letters of René Descartes: On the Printing of the *Meditations* and the Groningen Affair», *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 92 /3, 2010, p. 290-302.

<sup>2</sup> R. Descartes, *Tutte le lettere*, éd. par G. Belgioioso avec la collaboration de I. Agostini, J.-R. Armogathe, F. Marrone, F.A.M. Meschini, M. Savini, Milan, Bompiani, 20092, p. 1384-1389.

<sup>3</sup> La lettre figure dans le tome X de la correspondance de M. Mersenne : *Correspondance du P. Marin Mersenne, religieux minime*, tome X, Paris, CNRS, 1967, p. 426-433 ; pour l'éclaircissement de Costabel : p. 431-433

<sup>4</sup> J.-R. Armogathe – G. Belgioioso (éd. par), *Claude Clerselier. Lettres de Mr Descartes*, 6 vols., Lecce, Conte, 2005: t. 3, p. 119-122 et [tr. fr.] p. 122-126.

r'on ne r  
tu Chre  
esme en  
us de pla  
: aisé à p  
beatitud  
u Corps  
ent dau  
Te, que  
sse, le je  
as d'estr  
& mesme  
qui en au  
que l'An  
uy font r  
perfectie



Ettore Lojacono

**Gianni Paganini, *Skepsis. Le débat des modernes sur le scepticisme. Montaigne-Le Vayer-Campanella-Hobbes-Descartes-Bayle*, Paris, Vrin, 2008, pp. 448.**

Quest'ultimo considerevole contributo di Gianni Paganini alla storia dello scetticismo moderno appare a conclusione di una ricerca che, iniziata negli anni '80, si è imposta nel nostro paese e quasi immediatamente in ambito internazionale (cfr. la nota a conclusione della *Introduzione*, p. 12) senza che il suo autore abbia abbandonato il metodo di ricerca e la scrittura della tradizione in cui si è formato.

Assai spesso – è quasi consuetudine – articoli e monografie apparse dopo gli anni '70 su questo argomento vengono poste sullo sfondo dell'opera di Richard H. Popkin, che si stima – ma la tesi dovrebbe esser avanzata con maggior cautela – abbia inaugurato negli anni '60 la ricerca sulla storia dello scetticismo nella modernità, sì che parrebbe opportuno presentare anche questo saggio come la prima vasta monografia dedicata al tema dello sviluppo del pensiero scettico da Montaigne a Bayle. Analogia di temi, ma non d'ispirazione, ché l'interna motivazione che ha portato l'autore italiano a percorrere e ripercorrere nelle più varie occasioni la diffusione e le vicende di concezioni scettiche nella prima modernità è tutt'altra da quella o da quelle che nella seconda metà del secolo scorso hanno ispirato le ricerche dello studioso americano, i cui meriti tuttavia sono ampiamente riconosciuti (p. 12).

Sia Miguel Benitez che lo stesso Paganini nell'introduzione a *Scepticisme, clandestinité et libre pensée* (Paris, Champion, 2002, p.11) hanno infatti lasciato intendere questa alterità: «En partant des résultats les plus récents – così scrivono presentando la raccolta – obtenus par la recherche internationale, il a été possible d'articuler le rapport entre scepticisme, croyance religieuse et raisons philosophiques sous une forme différente de celle que le livre de R. H. Popkin avait présentée comme canonique pour la renaissance pyrrhonienne des XVI et XVII siècles» (su tale distacco ritorna Paganini nell'introduzione di *Skepsis*, distacco che forse appare ancor più netto nei saggi di Emmanuel Naya).

Non dimentichiamo infine che tra i primi lavori di Gianni Paganini, contiamo la straordinaria edizione del *Theophrastus* (*Theophrastus redivivus*, ed. prima e critica, 2 voll., a cura di G. Canziani e G. Paganini, Firenze, La Nuova Italia, 1982-83), segno di un'esigenza di gettar luce sul pensiero libertino, sulla cultura trasgressiva, che sottende alle sue ricerche anche quando investono autori che, se pur con non pochi problemi, hanno pubblicato le loro opere; né dimentichiamo che l'ispiratore di questo primo lavoro e di questa 'curiosità' è stato Tullio Gregory, non a caso ampiamente citato nelle prime note al *Theophrastus* (si vedano anche nel volume che stiamo recensendo le prime pagine del cap. su La Mothe Le Vayer): questa la tradizione cui pensiamo quando ci accingiamo a leggere i 'lavori' di Paganini.

Se il fine di questa monografia (la prima idea – scrive Paganini a p. 12 – è maturata a margine delle discussioni del convegno *Klandestine philosophische Literatur*, tenutosi a Wolfenbüttel nell'agosto 1999) sta

ETTORE LOJACONO

anche nel tentativo di andar oltre i metodi di ricerca adottati nei numerosi studi che, dopo Popkin, hanno inteso delineare le forme dello scetticismo 'riapparso' nell'età moderna, quindi dar la misura del fossato che separava la 'dottrina' scettica quale si presentava, sempre in ambito rinascimentale, prima e dopo la traduzione delle opere di Sesto Empirico, ci par giusto iniziare dalle considerazioni su Francisco Sanchez, la cui opera, il *Quod nihil scitur*, raffrontata con gli *Essais* di Montaigne, è prescelta come cartina di tornasole per rispondere al compito prefissato.

La conoscenza delle opere di Sesto portava innanzi tutto ad una distinzione tra scettici e accademici, che non appare in Sanchez, mentre è chiarissima in Montaigne (II, XII, 502): disconoscere il pirronismo nella sua autonomia, per arduo che sia il determinarla, conduce ad un diverso procedimento di delegittimazione del tradizionale processo conoscitivo fondato sulla sequenza sensi-ragione (p. 25); Sanchez lo avrebbe condotto «all'ombra della teoria aristotelica», mentre Montaigne avrebbe operato entro uno schema psicologico-gnoseologico ove affiorano fonti stoiche corrette da Sesto. Sanchez avrebbe incontrato difficoltà ad abbandonare completamente l'argomentare dei peripatetici, il che sarebbe soprattutto confermato dalla frequenza nel *Quod nihil Scitur* della nozione di *species* (vi si trova però anche un passo – è nostra osservazione – da cui si potrebbe evincere che il medico-filosofo è ricorso solo strumentalmente o dialetticamente a questa nozione: «ammettiamo per ora che la sensazione avvenga attraverso la recezione delle specie» QNS, I ed., p. 56). E ciò a differenza di Montaigne, che si è piuttosto riferito al concetto di fenomeno, anche se il termine non si trova letteralmente, ché in suo luogo incontriamo 'appareance' o 'fantasie'. Ciò che è rilevante è la presenza del concetto, il cui significato Paganini recupera attraverso un'accurata indagine delle annotazioni di Henri Estienne (Stephanus), che in alcuni casi aveva osato trasporre il termine in lingua latina: l'apparenza è idea della cosa senza rapporto con qualsivoglia ente extramentale, come, almeno in una occasione, aveva scritto Montaigne: «notre fantasie ne s'applique pas aux choses ... la passion <des sens> et le subject <oggetto> sont choses diverses parquoy qui juge par les apparences, juge par autre chose que par le subject <oggetto>» (*Essais* II, XII ed. Rat, 1962, p. 485). Tuttavia una "sintesi stabile" (p. 52) non par possibile per nessun autore prossimo allo scetticismo e il Périgourdin non fa certo eccezione, sì che Paganini, attraverso analisi puntigliose, spesso fondate su *quaestiones* lessicali, mostra come questa prima posizione (dell'apparenza) si rapporti al 'fenomenismo scientifico' quale appare nel VI tropo di Enesidemo.

Tale tendenza si ritrova in La Mothe Le Vayer, ché, al contrario di quanto aveva sostenuto Popkin (cfr. p. 62, n. 8), non si dà opposizione tra erudizione e 'esprit scientifique': le pagine che Paganini dedica a questo libertino sono forse tra le più ispirate del volume, e non è a caso che esse costituiscano un terreno ove par agevole verificare la complementarità di scetticismo e libertinismo. La Mothe non può certo dirsi uno 'scientifico', come ad esempio Gassendi, tuttavia (p. 63), nonostante la sua vocazione prevalentemente umanistica, non solo ha condiviso gli esiti delle ricerche scientifiche del suo tempo (le scoperte geografiche, la rivoluzione copernicana, la pluralità dei mondi), ma ha anche sottolineato con particolare efficacia che esse s'inscrivono nella opposizione alla ristrettezza della mentalità dogmatica e stanno in rapporto con l'azione scettico-libertina che spezzava il cerchio soffocante della tradizione: su questa linea, che è quella della libertà del pensiero, lo scettico-libertino si richiama direttamente ad Antonio Foscarini (p. 72) e

Gianni Paganini, *Skepsis. Le débat des modernes sur le scepticisme. Montaigne-Le Vayer-Campanella-Hobbes-Descartes-Bayle*, Paris, Vrin, 2008, pp. 448.

inserisce nella sua biblioteca ideale le opere di Galileo, di Giordano Bruno e di tutti i più noti *novatores* del suo tempo. Il problema dell'ateismo è ampiamente affrontato alla fine del capitolo – e il *Theophrastus* è spesso richiamato – : Paganini può affermare che lo scetticismo moderno apre la via ad una nuova forma di filosofia dell'immanenza, consistente nel vivere senza cercare Dio (p. 89), ché il dubbio permette «de faire l'économie de la croyance». Ciò non significa che il pensiero di La Mothe possa ridursi a un ateismo mascherato (p. 99, n. 4), ma che «les dispositifs de l'“anthropologie sceptique” ... empêchent de préserver la croyance religieuse de la corrosion du doute».

Il lettore sarà forse sorpreso di veder seguire a quello su La Mothe Le Vayer un vasto capitolo su Campanella (autore che Popkin aveva pressoché ignorato), ma lo sarà meno se ricorda che il primo libro della *Metaphysica* era già redatto nel 1602 – Paganini d'altronde non omette certo di rammentarlo, ché racconta le incredibili vicende della pubblicazione di quest'opera che, completa, vide infine la luce nel 1638 – ; se si sofferma a lungo su questo testo è perché esso, concepito in un momento di transizione tra due epoche, offre la più ampia rassegna di argomenti scettici riportati in quel tempo, se pur con l'intenzione di combatterli e di superarli (pp. 102-104). In effetti, scorrendo le “*dubitationes*”, troviamo – limitiamoci ad alcuni esempi – l'argomento euripideo, riportato nel *Gorgia* platonico (492c), che pone su uno stesso piano la vita e la morte o le visioni negli stati di delirio o la molteplicità delle religioni, giustificata a volte da bizzarre ragioni, o l'argomento relativo alla difficoltà di distinguere tra le sensazioni negli stati di veglia o di sogno: arsenale di argomenti scettici richiamati non tanto per sollecitare il dubbio quanto per relativizzare e ridurre il senso comune che è racchiuso nel corpo, sì da poter concludere che il problema scettico della conoscenza deve certamente trovare una soluzione nell'ambito della metafisica, ma tale da non dissolvere né evitare la questione dei numerosi dubbi che ha osato enumerare. Questi, infatti, lungi dall'esser pericolosi, liberano il nostro animo dalla 'prigione del corpo' costituendo una propedeutica per una 'nuova' metafisica (p. 105). La parte finale del libro I contiene risposte precise a tutti i dubbi: facile dunque constatare quanto Campanella si sia appropriato, correggendoli, di certi aspetti dello scetticismo e li abbia integrati a una visione positiva e costruttiva del sapere.

In una prospettiva analoga s'inscrive l'articolata ricerca su Hobbes (*Phénomènes et Corps*, pp. 170-227) che, a differenza delle interpretazioni di Tom Sorell e di Richard Tuck, mira a mostrare come anche nell'ambito della gnoseologia sia storicamente fecondo tener conto del raffronto del filosofo di Malmesbury con posizioni scettiche (i testi che a tal fine Paganini privilegia sono i primi capitoli degli *Elements of Law Natural and Politic*). È infatti grazie all'attenta considerazione dell'arsenale delle argomentazioni preminentemente pirroniane rivissute in particolare da Montaigne – è del 1603 la celebre versione degli *Essais* di John Florio – che il filosofo perviene a liberarsi dal realismo ingenuo del senso comune e, quindi, ad asserire che le 'conceptions' di tutti i sensi sono inerenti non all'oggetto, ma al soggetto che sente. Relativismo che potrebbe spingere verso soluzioni idealistiche, via certo non seguita da Hobbes che, al contrario, si dirige verso la costruzione di una rigorosa ontologia materialistica: il fenomeno, infatti, a suo avviso è mera apparizione di un moto materiale (p. 176). Una tale scelta comporta naturalmente il superamento di un'evidente incoerenza tra l'approccio integralmente fenomenista della conoscenza e la

ETTORE LOJACONO

prospettiva di un'ontologia assolutamente materialista e realista. Paganini stima che il filosofo inglese possa aver 'risolto' questo divario sulla base della rilettura montaigniana di Sesto: la decostruzione del fenomeno quale appare negli *Essais* conferirebbe all'apparenza sensibile una consistenza fisica, sì che il fenomeno non sarebbe più estraneo alla cosa, ma si proporrebbe come un 'misto' alla cui formazione concorrerebbero e il soggetto e l'oggetto, che pertanto in un certo qual modo sarebbe raggiunto. Se ciò si è prodotto in Hobbes, non ci pare che preesista in Montaigne; comunque – e forse ciò è quanto interessava all'autore – è certo dimostrata la 'presenza' dello scetticismo nella formazione di determinate concezioni hobbesiane.

Difficile dar conto dei testi dello scetticismo antico che avrebbero contribuito alla concezione del dubbio cartesiano: è certo invece, come appare dalle *Risposte alle Seconde Obiezioni* (AT VII, p. 130; Bompiani, *Opere (1637-1649)*, p. 855), che Descartes li considerava ripetitivi («un cavolo riscaldato»), mentre ben altra attenzione riserva a scettici 'moderni' quali Montaigne, Sanchez, Charron e La Mothe Le Vayer. Paganini considera soprattutto Le Vayer e Sanchez. Per quel che riguarda la letteratura scettico-libertina, il testo rivelatore è senza dubbio un passo delle *Settime Risposte* (AT VII, pp. 548-549; Bompiani, *Opere (1637-1649)*, pp. 1379-1381), ove l'autore, vantandosi di non aver temuto gli scettici suoi contemporanei e di esser stato il primo ad esorcizzarne gli argomenti, li riconosce come protagonisti seri e pericolosi della cultura del suo tempo con cui era necessario confrontarsi. Paganini individua pertanto vari momenti del pensiero cartesiano che rivelano l'influenza di opere di Le Vayer; alcuni esempi: 1) l'«*l'erreur sensorielle*» non è considerato da Descartes nell'ambito di una mera singolarità, ma inerente a un sistema di rappresentazione generale, alla «*trompérie*» assunta come segno dell'imperfezione umana (p. 267), motivo libertino che appare assai chiaro in Le Vayer (*De l'Ignorance louable*): il filosofo di La Flèche per superare questo primo ostacolo avrebbe dunque operato all'interno di tale cultura del sospetto; 2) l'intenzione cartesiana di conoscere *le grand livre du monde* è corrispettiva al *topos* scettico dei viaggi come esperienza liberatrice dai pregiudizi e dai luoghi comuni; 3) la stessa amara osservazione dell'autore del *Discours* (non v'è aberrazione che qualche uomo non abbia pronunciata) è ritrovabile nel *De l'ignorance louable* (p. 299). Tale coinvolgimento della cultura scettica moderna non comprende soltanto la *pars destruens*; Paganini vorrebbe evitare di ampliare la sua indagine alla *pars construens*, sì che sottolinea con forza che anche *la morale par provision* non ha nulla a che fare con l'indifferenza pirroniana; tuttavia nella successiva indagine sulle *Regulae* e soprattutto sulla *Recherche de la Vérité* unisce assai spesso i due terreni. Per quel che riguarda quest'ultima, su cui scrive non poche pagine illuminanti, ci pare particolarmente interessante l'accostamento tra il Melcoplitus dell'*Ignorance louable* e l'Eudoxus cartesiano: il richiamo del personaggio di La Mothe sulla logica naturale (sulla *lumière naturelle*) e sul buon senso contrapposti alla logica aristotelica, che è puro 'verbiage' e che scambia le parole con le cose, porta infatti direttamente al rifiuto cartesiano della logica tradizionale.

Anche F. Sanchez è ampiamente presente nell'opera cartesiana ed è merito di Paganini averne individuato le assonanze non solo secondo singoli aspetti (sulla varietà delle cose, la confusione delle opinioni o la molteplicità e il diverso valore dei maestri), ma sulla struttura stessa del *Quod nihil scitur* in rapporto a quella del *Discours*, tanto da consigliare una 'lecture croisée' delle due opere; analogo iter sullo sfondo delle disillusioni di fronte al sapere che avevano 'sofferto', simile distacco dalla logica della

Gianni Paganini, *Skepsis. Le débat des modernes sur le scepticisme. Montaigne-Le Vayer-Campanella-Hobbes-Descartes-Bayle*, Paris, Vrin, 2008, pp. 448.

tradizione, quasi identico uso strumentale del dubbio, anche se nel *Quod nihil scitur* il tentativo non andò oltre all'affermazione della inconoscibilità della 'cosa', mentre nel *Discours* si è intravista la via per la fondazione di un diverso universo concettuale che si diffuse in forme assai diverse nella modernità.

Questa lettura contestuale della filosofia cartesiana porta Paganini a stimare che Descartes, nel seguire il suo itinerario speculativo in ambito scettico, abbia soprattutto mirato a misurarsi con l' 'ateo scettico': ciò avrebbe condotto il filosofo francese a staccarsi dalla scena primaria dello scetticismo, dal cosiddetto 'property scepticism' (secondo il quale si ammette l'esistenza della cosa, ma la si stima inconoscibile) e, nell'approfondimento del dubbio, a delineare un 'existential scepticism', che perviene all'ipotesi della non esistenza del mondo esterno, quindi ad investire l'universo concettuale della metafisica. Tale nuovo campo aporetico e il conseguente ricorso alla garanzia divina sulla veridicità della conoscenza scientifica costituisce in gran parte il motivo di raccordo tra la speculazione cartesiana e quella che l'ha immediatamente seguita; ed è su questo tema: "Après Descartes – Scepticisme, vérité et omnipotence divine chez Bayle" che si chiude il volume: capitolo densissimo che non riguarda soltanto lo straordinario autore del *Dictionnaire*, ma anche Leibniz, Foucher e soprattutto Arnauld e Malebranche, di cui analizza la 'querelle'. L'obiettivo è tuttavia anche quello di mostrare come con Bayle si sia rifuggiti dall'applicazione di argomenti scettici ad ambiti teologici e metafisici e si sia ripreso il cammino della riflessione relativa all'ampiezza delle nostre possibilità conoscitive.

Nell'*excursus* del suo lavoro Paganini è parso rispettosissimo della storiografia che ha trattato il suo stesso argomento: non v'è infatti idea che non sia misurata con altre tesi di questo e quell'autore (si veda l'amplessima bibliografia): tra i rarissimi assenti ricordiamo Thomas Greenwood (sciatto filologicamente, ma comunque stimolante), assenza non priva di significato, ché, a nostro avviso, lo studio dell' "éclosion" dello scetticismo nella modernità dovrebbe concedere maggior spazio a seguaci delle dottrine accademiche prima della diffusione dell'opera di Sesto.

Questa monografia così vasta ed articolata mostra di certo – ed era il primo intento dell'autore – come nella prima modernità lo scetticismo non sia stato soltanto un nemico da abbattere, ma anche, se non soprattutto, un alleato cui ricorrere per l'edificazione di nuove prospettive speculative.

r'on ne r  
tu Chre  
esme en  
us de pla  
: aisé à p  
beatitudo  
u Corps  
ent dau  
Te, que  
sse, le je  
as d'estr  
& mesme  
qui en au  
que l'An  
uy font r  
perfectie

Franco A. Meschini

**Francesca Maria Crasta (a cura di), *Biblioteche filosofiche private in età moderna e contemporanea*, Atti del convegno, Cagliari, 21-23 aprile 2009 («Giornale critico della filosofia italiana», Quaderni, n. 21), Firenze, Le Lettere, 2010, 312 pp.**

È almeno a partire dal 1993 che in Italia la storia delle biblioteche private è stata posta al centro di interessi storico filosofici e bibliografici (non solo catalogafici). In quell'anno, infatti, vedevano la luce da un lato un volume collettaneo coordinato da Eugenio Canone, *Bibliothecae selectae* (significativamente pubblicato nella collana del Lessico Intellettuale Europeo), e dall'altro il terzo volume della monumentale *Storia della Bibliografia* di Alfredo Serrai, in cui un capitolo era espressamente dedicato alle biblioteche private. Il volume di Canone (631 pagine in cui erano passate in rassegna una trentina di biblioteche) si collocava all'interno della tradizione storiografica in cui lo studio delle biblioteche private era finalizzato soprattutto ad individuare le letture del possessore (il laboratorio del filosofo) o a seguire la diffusione delle opere possedute. Il lavoro di Serrai, che andrà definendosi negli anni con una serie di indagini particolari (le biblioteche di Domenico Passionei, Angelo Rocca, Aldo Manuzio, Bernardino Baldi, Lucas Holstenius ecc.), si proponeva, invece, di analizzare soprattutto l'architettura bibliotecaria e cioè la valenza bibliografica di una biblioteca privata. I due approcci, quello bibliografico e quello storiografico, non hanno avuto un rapporto facile. Tutt'altro. Da un lato, i bibliografi, ma soprattutto Serrai, hanno considerato spurie le ricostruzioni degli storici, perché incapaci di definire l'oggetto stesso della loro ricerca, la biblioteca, dall'altro gli storici hanno per lo più ignorato (anche sotto questo aspetto!) le istanze bibliografiche, tanto è vero che un'opera come la citata *Storia della bibliografia* non ha avuto, in Italia, la giusta risonanza al di fuori della cerchia di bibliografi e biblioteconomisti.

Nel volume curato da Francesca Maria Crasta, che raccoglie gli atti del convegno dal titolo omonimo tenutosi a Cagliari dal 21 al 23 aprile del 2009, si compie un tentativo di far incontrare le due prospettive, sicché accanto a ricerche che riguardano «casi specifici e particolari momenti storici, compresi tra '500 e '900» si è dato spazio a «contributi che sollevano discussioni intorno a presupposti teorici d'ordine bibliografico» (dalla *Premessa* della curatrice, p. 9). In questo senso gli interventi di Alfredo Serrai (*Biblioteche di filosofi e bibliografia*, pp. 11-14) e Attilio Mauro Caproni (*La biblioteca (privata): un paradigma della bibliografica conoscenza*, pp. 15-21), che aprono il volume acquistano anche un valore emblematico. Ma non è solo questo aspetto che va preliminarmente osservato, va detto, infatti, che il convegno di Cagliari nasce come primo bilancio dei lavori del gruppo di ricerca "Biblioteche dei filosofi. Biblioteche filosofiche private in età moderna e contemporanea" promosso dalla Scuola Normale superiore

FRANCO A. MESCHINI

di Pisa e dall'Università degli Studi di Cagliari, nel cui sito (<http://picus.sns.it>) sono messe a disposizione degli studiosi testimonianze storiche e materiali bibliografici relativi alle raccolte librerie di eruditi, storici, giuristi, filosofi e scienziati (gli autori presenti sono circa 170)<sup>1</sup>.

In quanto primo bilancio di ricerche ancora in corso il volume andrà valutato e usato più per i risultati dei singoli interventi che per il coerente sviluppo del titolo. Il volume, infatti, non si limita alle biblioteche private, ma fornisce anche elementi per ricostruire puntuali riscontri di lettura. È il caso di Keplero nelle cui opere Enrico Peruzzi (pp. 97-108) ha mostrato in modo circostanziato l'utilizzazione di Proclo, individuando anche le edizioni utilizzate. Altrettanto vale per Vico, del quale Giuseppe Cacciatore e Manuela Sanna (143-163) sulla base delle opere del filosofo, ma soprattutto delle «postille autografe apposte dal filosofo sugli esemplari a stampa della redazione del 1730 della *Scienza Nuova*» redigono un ricco indice degli autori. Non meno preziosa è la ricognizione fatta da Maria Teresa Marcialis (pp. 165-179) a proposito di Antonio Genovesi, del quale non solo fornisce nuove indicazioni circa le fonti, ma anche sul suo rapporto con i libri e sul modo di utilizzare gli autori stessi. Francesca Maria Crasta ha dedicato il suo intervento (pp. 125-142) ad una biblioteca ideale, intesa come canone letterario, la *Biblioteca dell'eloquenza italiana* di Giusto Fontanini, uno dei primi repertori bibliografici della letteratura italiana. Opera non meno polemica e ideologica che bibliografica, la *Biblioteca* di Fontanini suscitò (per le molte omissioni) le critiche di Scipione Maffei che propose nelle *Osservazioni* un semplice catalogo, contrapponendo alla 'selezione' bibliografica di Fontanini il 'rispecchiamento' dell'elenco. Quindi, un cospicuo numero di interventi ha privilegiato la ricostruzione della biblioteca ideale, partendo dai testi stessi degli autori.

Ma che cosa distingue una biblioteca, una biblioteca privata da una biblioteca ideale? Detto del tutto semplicemente le biblioteche private sono biblioteche reali, siano esse ispezionabili autopicamente o solo rappresentate in un inventario o in catalogo o ricostruibili sulla base di altri documenti. In altre parole, la distinzione passa tra il posseduto e la lettura. Le biblioteche private (o loro aspetti particolari) prese in considerazione sono quelle di Celio Calcagnini (pp. 23-33), le biblioteche disperse di Simone Porzio (pp. 35-47) e Montaigne (pp. 49-63) e, ancora, le biblioteche di Vincenzo Pinelli (pp. 65-79), Galileo (pp. 81-95), Montesquieu (pp. 181-195), del cardinale Stefano Borgia (pp. 197-211), alcune biblioteche anglicane del Sei-Settecento (109-124), la biblioteca di Giovanni Battista Amici (pp. 213-224), Victor Cousin (pp. 225-235), infine le biblioteche di Antonio Labriola, Eugenio Garin, Cesare Luporini e di alcuni altri cui si accenna (237-264).

Nell'impossibilità di dar conto analiticamente in questa sede dei singoli interventi mi limiterò ad alcune osservazioni di carattere generale. In primo luogo le fonti. I saggi qui raccolti offrono, infatti, un bel campionario di vie di accesso alle biblioteche dei filosofi: sulla base del carteggio Michele Camerota ha arricchito la 'libreria' di Galileo (ricostruita da A. Favaro, che censì 536 titoli) di una quarantina di nuovi titoli, mentre alla base delle ricostruzioni più o meno parziali delle biblioteche di Calcagnini (Luca D'Ascia), Pinelli (Angela Nuovo), Montesquieu (Lorenzo Bianchi), Borgia (Giovanna Granata), Amici (Alberto Meschiari), Cousin (Renzo Ragghianti) ci sono inventari di varia natura. Sulla base di una pic-

<sup>1</sup> Sito consultato il 7 giugno 2011.



Francesca Maria Crasta (a cura di), *Biblioteche filosofiche private in età moderna e contemporanea*, Atti del convegno, Cagliari, 21-23 aprile 2009 («Giornale critico della filosofia italiana», Quaderni, n. 21), Firenze, Le Lettere, 2010, 312 pp.

cola lista conservata fra i suoi manoscritti è stato possibile ricostruire una minima parte (ma di grande interesse) della biblioteca di Labriola (Alessandro Savorelli). Luca Simonutti, cui si deve una ricognizione di biblioteche anglicane del Sei-Settecento, ha invece preso in esame principalmente cataloghi redatti in occasione della vendita di una biblioteca, solitamente dopo la scomparsa del proprietario. Partendo dagli *ex libris* e da annotazioni di lettura (quindi da testimonianze della sua biblioteca privata) Nicola Panichi si sofferma sulla biblioteca dispersa di Montaigne per evidenziare il rapporto di Montaigne con alcuni dei suoi autori; mentre della biblioteca dispersa di Simone Porzio Eva Del Soldato ha trovato testimonianze, che ne accertano l'esistenza, ma nessun documento circa i libri.

Una biblioteca privata, dunque, è una biblioteca reale, concreta il che significa che essa una volta data o ricostruita ha una sua vita autonoma. Mentre una biblioteca ideale vive solo grazie ai testi, dai quali per così dire prende vita, una biblioteca privata (reale) non ne dipende, anzi è in grado di gettare su di essi e sull'autore nuova luce. In altre parole, se si vuole veramente dare importanza alla biblioteca privata e utilizzarne appieno la sua natura di fonte (o di raccolta di fonti) occorrerà compiere il procedimento inverso da quello descritto (e criticato) da Serrai:

«E tuttavia, nonostante l'importanza dello sfondo concettuale rappresentato dalle opere filosofiche con le quali il soggetto fosse venuto a contatto, rimane problematico il fatto se quell'influenza sia da attribuire, e in che parte, alle opere effettivamente possedute. In sostanza va tenuto conto che normalmente si parte dalla configurazione teorica del sistema che caratterizza un filosofo e poi si cercano le zone, le linee, gli influssi, gli echi di ciò che risulta contenuto nei volumi della sua biblioteca. Ma, come sappiamo il "post hoc ergo propter hoc" non è sempre un buon arnese teorico» (p. 12).

È ciò che chiarisce esemplarmente Alessandro Savorelli a proposito di due gruppi di testi nella biblioteca di Labriola, il primo relativo agli ultimi anni di vita del filosofo e consistente in volumi di economisti, di sociologi e studiosi di statistica e il secondo costituito dalle collezioni di letteratura teologica, gli uni e gli altri capaci di far luce su due aspetti dell'opera e del pensiero del cassinato altrimenti trascurati o travisati: le biblioteche private «non sono evidentemente – scrive Savorelli – solo repertori di testi rari, né testimoniano solo della circolazione libraria, né danno solo indicazioni sulle fonti e la 'cultura' di un autore, ma consentono di verificare quanto la conoscenza del loro scaffale personale finisca per modificare, talvolta in questioni non di mero dettaglio, la sua conoscenza e l'immagine storica definita dalla critica, e abbia di conseguenza spostato in misura più o meno rilevante le prospettive storiografiche consolidate» (p. 241). Non si tratta di far emergere la creatività dell'autore dagli scaffali, pretesa da cui prende giustamente le distanze Stefano Poggi nel saggio conclusivo (277-293), ma contro il suo scetticismo occorrerà pur dire che se una ricerca storica conserva un qualche valore (che poi significa studiare autori e testi in relazione ad autori e testi) allora la biblioteca privata può fornire indicazioni altrimenti intangibili. Usare le biblioteche private a conferma di ciò che già abbiamo appreso dai testi è operazione spesso 'tautologica' e comunque inferiore alle potenzialità che il loro studio può esprimere. Ove è facile convenire che ricerche siffatte risultino utili solo a fronte di biblioteche, diciamo così, di lavoro, perché è evidente che tanto più una biblioteca tenda ad ampliarsi tanto meno essa sarà in grado di dirci qualcosa sull'opera e sul pensiero del suo creatore. Certo una biblioteca può essere essa stessa l'opera di una vita. È il caso della biblioteca di Gian

FRANCO A. MESCHINI

Vincenzo Pinelli («approdata, riconoscibile se non integra, in una delle maggiori biblioteche italiane, l'Ambrosiana di Milano») descritta con competenze bibliografiche da Angela Nuovo, che attraverso una comparazione con cataloghi di biblioteche coeve presenti nella biblioteca pinelliana ha potuto misurarne il valore di paradigma bibliografico, alla cui costruzione non furono estranei i tanti studiosi che frequentavano la sua biblioteca, la quale al pari di altre si rivela «non meno vitale alla Repubblica delle lettere delle altre forme di comunicazione: le corrispondenze, gli scambi o doni di oggetti, la conversazione erudita» (p. 79). La biblioteca, dunque, come laboratorio, come paradigma, come sistema di comunicazione. La biblioteca come specchio di un'epoca. Adriano Orsucci, nel suo intervento 'metodologico' *Il problema delle biblioteche filosofiche nella storiografia novecentesca* ( pp. 265-275), facendo giustamente risalire a Dilthey questo 'nuovo' indirizzo di ricerca («che non vuole limitarsi alla descrizione “delle grandi cattedrali di idee” e dei loro soffitti riccamente decorati») conclude:

«gli sforzi compiuti nell'istituire nuove biblioteche, e nell'ordinare e classificare pazientemente i patrimoni librari messi assieme, possono servire egregiamente, parafrasando Nietzsche, per comprendere “l'istinto storico” di un'età specifica» (p. 275).

Questo volume rappresenta dunque, pur nella provvisorietà dei suoi risultati, un ottimo esempio di ricerca umanistica, con un programma ben definito, capace di mettere in gioco competenze diverse, come ben chiarisce la curatrice nella premessa, in grado infine di far convergere e suscitare nuove ricerche.

Siegrid Agostini

**Margaret J. Osler, *Reconfiguring the World. Nature, God, and Human Understanding from the Middle Ages to Early Modern Europe*, John Hopkins University Press, 2010, pp. 184.**

Mi sono accinta a stendere una recensione del libro di Margaret J. Osler, *Reconfiguring the World. Nature, God, and Human Understanding from the Middle Ages to Early Modern Europe*, consapevole del fatto che ero chiamata a svolgere un duplice compito: rendere omaggio all'impresa di una grande studiosa e ricordare un'amica. Tale Maggie era, mia e di molti colleghi dell'Università del Salento, in particolare di coloro che svolgono la propria attività, di studio e ricerca, presso il *Centro Interdipartimentale di Studi su Descartes e il Seicento*.

Maggie, che è venuta a mancare dopo una breve e fulminante malattia il 15 settembre 2010, visitava ogni anno il nostro *Centro*, sin dal 2004, da quando era stata per la prima volta invitata a tenere un ciclo di lezioni su Pierre Gassendi nell'ambito del corso dottorale in *Forme e Storia dei saperi filosofici nell'Europa moderna e contemporanea*.

Era già allora al culmine della sua carriera: studiosa di Gassendi nota in tutto il mondo e *referee* di alcune delle più prestigiose riviste di filosofia e di storia della scienza (suo ambito precipuo di ricerca) in lingua inglese, prima fra tutte il *Journal of the History of Philosophy*. Io, all'epoca dottoranda, ho avuto non solo l'onore di assistere alle sue interessanti lezioni, ma anche, grazie all'assoluta libertà – che mai era indifferenza – con cui Maggie, Professore all'Università di Calgary, si poneva di fronte alle gerarchie accademiche, quello di stabilire con lei un rapporto amichevole: con lei ho discusso di filosofia, certo, ma anche di arte, di cucina e di vita.

*Reconfiguring the World*, il suo ultimo libro, pubblicato poco prima della morte, si propone di tracciare la storia dello sviluppo della scienza in Europa a partire dai primi anni del '600 fino a tutto il '700 analizzando il cambiamento di prospettiva, di cui Osler rende ampiamente ragione, dei pensatori moderni nei confronti del mondo naturale.

Attraverso gli otto capitoli di cui si compone il libro, Osler ripercorre 200 anni di storia della scienza moderna affrontando autori come Galileo Galilei, Pierre Gassendi, René Descartes, Robert Boyle, Isaac Newton ma anche momenti storici che hanno attraversato e condizionato il pensiero scientifico, come la riscoperta dei classici del pensiero antico greco e latino, la scoperta di nuove terre e il conseguente ampliamento dei confini del mondo, la nascita della stampa e la Riforma protestante, mostrando come la filosofia naturale di Aristotele, che aveva fino ad allora fornito i principi fisici e cosmologici fondamentali alla spiegazione del mondo e del suo funzionamento e, conseguentemente, alla determinazione del modo in cui l'uomo conosce la natura, cambi drasticamente e a volte in maniera drammatica.

SIEGRID AGOSTINI

Il primo capitolo (*The Western View of the World before 1500*) prende in esame le risposte fornite a tre fondamentali quesiti che, dall'antica Grecia al Rinascimento, hanno accompagnato la nostra conoscenza del mondo e la nostra comprensione della natura: di quali cose il mondo si compone? come queste cose interagiscono fra loro? e, infine, a quale tipo di conoscenza possiamo pervenire per loro tramite? Ampio spazio viene concesso ad Aristotele, di cui Osler sintetizza i principali risultati esposti nei suoi otto libri della *Fisica*; all'astronomia di Tolomeo, alla medicina ippocratica e galenica.

Nel secondo capitolo (*Winds of Change: Searching for a New Philosophy of Nature*), Osler illustra i significativi cambiamenti occorsi nel XVI e XVII secolo grazie soprattutto alle scoperte dei nuovi territori, la Riforma protestante, il nuovo corso dell'astronomia inaugurato da Niccolò Copernico nel 1543 con il *De revolutionibus orbium coelestium* e proseguito poi, con differenti esiti, da Tycho Brahe e Johannes Kepler.

Il terzo capitolo (*Observing the Heavens: From Aristotelian Cosmology to the Uniformity of Nature*) si sofferma sull'analisi delle conseguenze generatesi in seguito ai progressi effettuati in fisica e in cosmologia, grazie soprattutto all'introduzione del telescopio che, permettendo la scoperta di fenomeni fino ad allora sconosciuti, contribuì enormemente ad erodere dall'interno la cosmologia aristotelica. Osler focalizza l'attenzione sulla figura, centrale, di Galilei: dapprima illustrando le osservazioni realizzate tramite l'uso del telescopio, poi concentrandosi sui risvolti che tali osservazioni, di cui Galileo forniva ampi resoconti dapprima nel *Sidereus nuncius* e poi nel *Dialogo sopra i massimi sistemi del mondo* implicavano nei confronti non solo del sapere tradizionale ma anche dei suoi rapporti con l'autorità ecclesiastica.

Nel quarto capitolo (*Creating a New Philosophy of Nature*) Osler analizza una particolare alternativa alla filosofia aristotelica, la cosiddetta filosofia meccanica, quella filosofia cioè che, derivando direttamente dalla filosofia di Epicuro, tentava di spiegare tutti i fenomeni naturali in termini di materia e movimento. Gassendi e Descartes, seppur distanti su molti punti del loro pensiero, furono, nella prima metà del XVII secolo, i primi esponenti di questo nuovo corso della filosofia meccanica. Osler affronta poi un argomento già trattato in un suo precedente studio del 1994 (*Divine Will and the Mechanical Philosophy: Gassendi and Descartes on Contingency and Necessity in the Created World*, Cambridge, Cambridge University Press): il problema del rapporto tra Dio e la creazione in autori come Robert Boyle ed Henry More.

Il quinto capitolo (*Shifting Boundaries: From Mixed Mathematics to Mathematical Physics*) mette in luce le notevoli trasformazioni occorse in meccanica e nelle cosiddette teorie della visione. Osler mostra come i lavori di Kepler sull'ottica abbiano profondamente influenzato i risultati conseguiti da Descartes nella *Dioptrique*: la spiegazione meccanica del fenomeno della luce, le prove delle leggi di riflessione e rifrazione sulla base di assunti meccanici, un resoconto della fisica e della fisiologia della visione. Osler sottolinea come Descartes non pretenda conoscere la natura fisica della luce, ma fornisca tre differenti modelli meccanici (da lui chiamati *comparaisons*) attraverso i quali spiegare le proprietà della luce: mediante questi tre modelli Descartes spiega infatti la percezione dei colori, la propagazione della luce attraverso la materia solida e trasparente e le già citate leggi di riflessione e rifrazione.

Il sesto capitolo (*Exploring the Properties of Matter: Alchemy and Chemistry*) tratta le due differenti forme assunte dallo studio della materia in epoca moderna: l'alchimia e la chimica. Osler ricorda alchimisti come Teofrasto Paracelso, Robert Fludd, Daniel Sennert e chimici come Jean-Baptiste Van Helmont,

Margaret J. Osler, *Reconfiguring the World. Nature, God, and Human Understanding from the Middle Ages to Early Modern Europe*, John Hopkins University Press, 2010, pp. 184.

George Starkey, Johann Joachim Becher e Georg Ernst Stahl.

Il settimo capitolo (*Studying Life: Plants, Animals, and Humans*) prende in esame lo studio degli esseri viventi che, in epoca moderna, non veniva affrontato da un'unica scienza o disciplina, ma da differenti prospettive e angolazioni. Ancora una volta l'esplorazione di nuovi mondi aveva portato alla scoperta di una flora e di una fauna fino ad allora sconosciute che richiedevano dunque nuove ed accurate descrizioni, differenti da quelle che si trovavano nei libri di Aristotele, Plinio e Dioscoride. Mentre i medici si concentravano sullo studio delle virtù farmaceutiche delle nuove piante, i progressi dell'anatomia portavano a nuove considerazioni circa la funzione delle parti del corpo, in un'ottica di completo ripensamento della fisiologia tradizionale. Osler ripercorre gli studi fatti in queste direzioni: Conrad Gessner, Andrea Alciati, Gaspard Bauhin, José de Acosta e Francis Bacon che contribuirono, ciascuno a loro modo, allo sviluppo e all'influenza della storia naturale; Athanasius Kircher, Niels Stensen, Martin Lister, François Marie Arouet e John Ray che elaborarono, fra l'altro, delle personalissime teorie sull'origine dei fossili; Realdo Colombo, Fabrizio d'Aquapendente e William Harvey che elaborarono, invece, teorie sulla circolazione del sangue; Pietro Pomponazzi che con il suo libro *De anima* cercava di dare una risposta alla domanda con la quale tutti i filosofi, sin dai tempi di Aristotele, si erano confrontati e, cioè, cosa distinguesse gli esseri umani dagli animali, e apriva la strada alle discussioni di Gassendi e Descartes.

L'ottavo capitolo (*Rethinking the Universe: Newton on Gravity and God*) mostra come molti dei progressi occorsi nel XVII secolo nella filosofia naturale, in matematica e in astronomia, culminino nel lavoro di Isaac Newton, che nella sua *Philosophiae naturalis principia mathematica* del 1687 (e nell'*Opticks* del 1704) sviluppa nuovi metodi per risolvere alcuni problemi propri della fisica, come quello della gravitazione universale, che diverrà poi il paradigma di Robert Hooke, o le leggi del moto, ponendo le fondamenta di quella che sarà la meccanica classica.

Il testo di Osler, a motivo della sua compiutezza e della sapiente organizzazione dei contenuti, si presenta come uno strumento versatile, ideale per una vasta tipologia di lettori: può assumere la foggia di un testo agile e di facile lettura per curiosi che per la prima volta si avvicinano alla storia della scienza, di un manuale organico da destinarsi a studenti universitari e, infine, di un dettagliato ed esaustivo compendio da destinarsi a tutti coloro che, pur essendosi già cimentati con le tematiche in esso affrontate, desiderino approfondire in modo nuovo e piacevole le proprie conoscenze.

r'on ne r  
tu Chre  
esme en  
us de pla  
: aisé à p  
beatitud  
u Corps  
ent dau  
Te, que  
sse, le je  
as d'estr  
& mesme  
qui en au  
que l'An  
uy font r  
perfectie

Emanuela Orlando

**Brunello Lotti, *L'iperbole del dubbio. Lo scetticismo cartesiano nella filosofia inglese tra Sei e Settecento*, Firenze, Le Lettere, 2010, pp. 376**

Il libro di Brunello Lotti affronta la questione della fortuna dello scetticismo cartesiano nella filosofia britannica tra Sei e Settecento. Esso prosegue il filone d'indagine sulla ricezione della filosofia di Descartes in Inghilterra inaugurato, nella storiografia italiana, dalle ricerche di Arrigo Pacchi, *Cartesio in Inghilterra* (Roma-Bari, Laterza, 1973), uno studio dopo il quale, come Chiara Giuntini sottolinea nella *Prefazione* (pp. XIII-XVI) che apre il volume, si sono registrati solo contributi minori; e questo a dispetto delle prospettive che il volume di Pacchi apriva.

L'indagine di Pacchi si presentava, invero, come un panorama di carattere generale sulla ricezione della filosofia cartesiana in Inghilterra, e quindi come un'opera di carattere introduttivo, seppur estesa attraverso una rete assai ampia di autori; il che, certo, storicamente, si spiega con lo stadio allora davvero iniziale, e non solo nella storiografia italiana, delle ricerche sul cartesianismo inglese, e alle quali peraltro nessun contributo perverrà dal successivo volume di Paolo Cristofolini, *Cartesiani e sociniani. Studio su Henry More*, Urbino, Argalia, 1974 (come sottolineava Alan Gabbey in un'articolata recensione apparsa nel 1977 nello strumento bibliografico di riferimento per gli studiosi cartesiani, il *Bulletin cartésien*).

Il volume di Lotti si caratterizza invece per una restrizione ben definita dell'oggetto d'indagine, che è quello della recezione, in Inghilterra, del dubbio iperbolico. La ricerca di Lotti muove dalla constatazione della mancanza, denunciata nell'*Introduzione* (pp. 1-28), di una ricostruzione storiografica delle discussioni sul dubbio iperbolico nel pensiero inglese «post-cartesiano» (p. 11). Lotti rileva preliminarmente come in terra inglese il tema dello scetticismo cartesiano, a differenza di quanto accade in ambito continentale con opere fondamentali quali la *Censura philosophiae cartesianae* di Pierre-Daniel Huet (1689), al centro di numerosi studi della letteratura critica, si presenti raramente al centro dell'attenzione: «La trattazione dello scetticismo cartesiano nel pensiero britannico non avviene mai in forma estesa e diretta» (p. 13), a motivo, da un lato, della preminente attenzione rivolta al Descartes scienziato e filosofo della natura e, dall'altro, della refrattarietà da parte dei pensatori inglesi, a causa della loro impostazione teologica, ad accettare l'idea di un Dio Ingannatore. Tuttavia, secondo Lotti, seppur «disseminato all'interno dei testi» (p.13), il confronto con lo scetticismo cartesiano ha un suo spazio importante nel pensiero inglese; e questo è il dato che effettivamente emerge da una lettura del libro che, negli otto capitoli in cui esso si dipana, prende in considerazione, attraverso un esame peraltro spesso condotto anche analiticamente, una schiera assai vasta di autori, estendendosi anche al Settecento, e offre al lettore, in più punti, una puntuale discussione della letteratura critica di riferimento (cfr., ad esempio, p. 51, nota n. 31, o ancora, p. 189, nota n. 1).

L'indagine di Lotti muove da una constatazione forse naturale, ma che la sua analisi testuale documenta e prova con sicurezza: il testo di riferimento principale delle discussioni inglesi sul dubbio

EMANUELA ORLANDO

cartesiano sono le *Meditazioni di filosofia prima* e le relative *Obiezioni e Risposte* «che costituiscono la vera e propria matrice di quasi tutte le argomentazioni che verranno sollevate in merito allo scetticismo cartesiano» (p. 21). Questo dato non deve tuttavia oscurarne un altro, che è quello dell'ampia discussione riservata in Inghilterra ad altri testi cartesiani, quali l'inizio della IV parte del *Discorso sul metodo*, gli articoli I-VII, XXX e XXXIX della I parte dei *Principi*, le *Note contro un certo programma*, la *Lettera-Prefazione* dell'edizione francese dei *Principi*; è un punto che Lotti non si limita a sottolineare, ma anche a sostanziare, fornendo, sempre nell'*Introduzione*, un quadro delle prime edizioni e traduzioni inglesi delle opere cartesiane apparse in Inghilterra nel Seicento (pp. 21-26).

Quale punto di partenza del confronto del pensiero britannico con lo scetticismo cartesiano Lotti individua un momento preciso: le *Obiezioni* di Thomas Hobbes alle *Meditazioni*, con la cui analisi articolata (pp. 31-45), si apre il capitolo I (*Le prime reazioni allo scetticismo cartesiano*, pp. 29-61). Dopo essersi soffermato sulle *Obiezioni* di Hobbes, l'autore si occupa di un altro testo significativo in relazione alla ricezione dello scetticismo cartesiano, il *Discourse of the Light of Nature* (1652) di Nathanael Culverwell (pp. 45-52). Il *Discourse* di Culverwell, sottolinea Lotti, rappresenta «una delle prime dettagliate esposizioni di temi scettici nella filosofia inglese» (p. 46). Il capitolo prosegue con l'analisi dell'accoglimento della metafisica cartesiana in funzione antiscolistica nell'*Academiarum Examen* (1654) di John Webster (pp. 52-55) e si conclude con lo studio delle *Reflections upon Monsieur Des Cartes's Discourse of a Method* (1654) di John Davies (pp. 55-61).

Tra le prime reazioni allo scetticismo cartesiano devono essere annoverate anche quelle contenute in alcuni scritti di Henry More. L'importanza rivestita da More, in terra inglese, nella ricezione, nella discussione e nella polemica nei confronti della filosofia di Descartes è nota agli studiosi, ma la peculiarità dell'approccio di Lotti mi sembra palesarsi, da un lato, nella prospettiva particolare entro la quale egli propone la sua analisi della reazione di More, quella appunto dello scetticismo, e, dall'altro, nell'applicazione di questa stessa prospettiva a tutto il movimento del platonismo cantabrigense. Di More e dei platonici di Cambridge si occupa il capitolo II (*I platonici di Cambridge*, pp. 63-91). Qui, dopo aver presentato la posizione di Benjamin Whichcote (pp. 63-67), dai cui scritti emerge il rifiuto di considerare lo scetticismo iperbolico come una seria possibilità teorica, Lotti si sofferma sui rilievi antiscettici di John Smith (pp. 67-70). Dopodiché, viene illustrata la concezione dello scetticismo quale male incurabile così come essa risulta dai testi di More (pp. 70-78), in particolare la lettera ad Anne Finch del 9 settembre 1650, *An Antidote against the Atheism* (1653) e *The Immortality of the Soul* (1659). Il capitolo si conclude (pp. 79-91) con l'esposizione delle posizioni di Ralph Cudworth (già oggetto nel 2004 di una monografia di Lotti) e, in particolare, del nesso che questi individua tra dubbio iperbolico e circolo vizioso, da un lato, e tra scetticismo iperbolico e teologia volontarista dall'altro e di George Rust (pp. 91-99), il cui *Discourse of Truth* (1677) «può esser letto come una polemica contro la teologia volontaristica cartesiana connessa allo scetticismo più estremo» (p. 91-92).

Nel capitolo III (*La «sceptsi scientifica» di Glanvill e il confronto con Descartes*, pp. 101-126), Lotti si sofferma su quello che non esita a definire «uno dei testi capitali di filosofia scettica nel pensiero inglese del Seicento» (p. 101), *Sceptsis scientifica* di Joseph Glanvill (prima edizione inglese: 1661), e che di fatto



Brunello Lotti, *L'iperbole del dubbio. Lo scetticismo cartesiano nella filosofia inglese tra Sei e Settecento*, Firenze, Le Lettere, 2010, pp. 376

occupa quasi per intero il capitolo, che si conclude (pp. 123-126) con l'analisi della critica rivolta allo scetticismo iperbolico da John Wilkins nel trattato *Of the Principles and Duties of Natural Religion* (1675).

Nel capitolo IV (*La polemica tra Samuel Parker e Antoine Le Grand*, pp. 127-156) sono esposte le posizioni antitetiche di Samuel Parker (pp. 127-137) e Antoine Le Grand (pp. 137-156) mediante un'analisi serrata, da un lato, della critica contro lo scetticismo iperbolico contenuta nelle *Disputationes de Deo et Providentia divina* (1678) di Parker, e, dall'altro, della reazione consegnata da Le Grand all'*Apologia pro Renato Descartes* (1679).

Il capitolo V (*I critici aristotelici di Descartes*, pp. 157-187) si apre con l'analisi delle critiche rivolte da Thomas White (pp. 157-161) e da Alexander Pitcairne (pp. 162-170) alla filosofia cartesiana, attaccata in nome della convinzione che lo scetticismo iperbolico precluda l'acquisizione effettiva della scienza. Ma, a costituire il cuore del capitolo è l'analisi della posizione di John Sergeant (pp. 170-187). Secondo Lotti, il suo *Non Ultra* (1698), contrapponendo al metodo cartesiano un ideale di scienza apodittica fondata sul sillogismo, «costituisce una delle più serrate critiche del metodo epistemologico di Descartes nel pensiero britannico dell'età moderna» (p. 171). Lotti non esita ad enfatizzare l'importanza dell'analisi di Sergeant, che ha il merito di sollevare la questione del rapporto tra principio di identità, assioma fondamentale della logica formale tradizionale, e *cogito* (p. 185).

Nel capitolo VI (*Lo scetticismo nella riflessione di Locke*, pp. 189-229), Lotti si sofferma sulla figura di Locke che rappresenta un «punto di svolta», in terra inglese, per la riflessione sul dubbio: infatti, dopo di lui, gli autori successivi non potranno più eludere il confronto, seppur mediato, con i temi cartesiani (cfr., su questo, anche *Introduzione*, p. 11). Lotti sottolinea d'altra parte come, contrariamente a quanto sostenuto da G. A. J. Rogers, *The Intellectual Setting and Aims of the Essay* (Cambridge, C.U.P., 2007), la riflessione sul dubbio iperbolico sia sempre presente nell'*Essay Concerning Human Understanding* («In un autore che pose al centro del proprio interesse l'indagine sulla conoscenza, l'incidenza dei temi scettici non poteva mancare»; p.190); anche se, proprio a partire dall'*Essay*, il dubbio iperbolico nella sua forma più estrema (la finzione del Dio ingannatore e del Genio maligno) assume una posizione di secondo piano rispetto alla questione, ora veramente centrale (e che manterrà questa importanza anche nella teoria della percezione sensibile di Berkeley e Hume), della conoscenza del mondo esterno.

Il discorso avviato nel capitolo VI si prolunga nel VII (*I critici di Locke*, pp. 231-262), dove l'autore si sofferma sulle critiche rivolte all'*Essay* di Locke da Edward Stillingfleet (pp. 231-244) in *A Discourse in Vindication of the Doctrine of the Trinity* (1697), da John Sergeant (pp. 244-256) in *Solid Philosophy* (1697) e da Henry Lee (pp. 256-262) in *Anti-Scepticism* (1702). Su un dato Lotti insiste in modo particolare, vale a dire su come Descartes e Locke vengano accomunati da questi critici di Locke in quanto esponenti della deriva scettica della teoria delle idee.

Nell'ultimo capitolo (*Discussioni settecentesche*, pp. 263-340) Lotti si occupa della ricezione del dubbio iperbolico nella filosofia inglese del Settecento fino a Hume e alle sue *Enquiries concerning human understanding* (1777). Con Hume, sottolinea l'autore, viene meno il presupposto teologico e metafisico della dipendenza della ragione umana dalla mente divina. Tale presupposto, comune com'era a tutto il pensiero inglese precedente, con la sola eccezione di Hobbes, aveva orientato l'atteggiamento tenuto nei

EMANUELA ORLANDO

confronti dello scetticismo iperbolico impedendo di considerarlo seriamente. Prima di arrivare a Hume (pp. 322-340), Lotti esamina l'aspra critica anticartesiana di Edward Howard (pp. 263-267) nelle sue *Remarks on the philosophy of Descartes* (1700), la polemica delle *Reflections upon Learning* (1699) di Thomas Baker (pp. 267-270), che giudica inutile e irrazionale il metodo scettico cartesiano e, infine, la posizione difesa nell'*Essay Towards the Theory of the Ideal or Intellegible World* (1701-1704) da John Norris (pp. 270-288) che, pur non condividendo lo scetticismo cartesiano, sulla questione dell'esistenza del mondo, finisce per assumere una posizione più scettica di quella dello stesso Descartes (vale la pena di segnalare qui, insieme a Lotti, come l'aspetto del pensiero cartesiano cui Norris dedica particolare attenzione sia la teoria della creazione delle verità eterne). Vengono poi esaminate le posizioni di Shaftesbury, i cui scritti sono invero caratterizzati anzitutto da interessi morali, politici ed estetici, ma non sono per questo privi di rilievi, seppur frammentari e poco approfonditi, sullo scetticismo (pp. 289-301); di Berkeley (pp. 301-316) che in *A Treatise concerning the Principles of Human Knowledge* (1710) e in *Three Dialogues Between Hylas and Philonous* (1713) presenta con nettezza la sua critica allo scetticismo e di Andrew Baxter che dedica la parte conclusiva della sua opera, *An Enquiry into the nature of the human soul* (1733), ad un esame tematicamente incentrato sul dubbio iperbolico cartesiano (pp. 317-322).

Nello svolgere la sua analisi lungo le molteplici direzioni che non ho potuto, naturalmente, se non ricapitolare per sommi capi, Lotti si mostra ben consapevole della difficoltà preliminare di circoscrivere un oggetto d'indagine che in terra inglese, per le ragioni che si è visto, non è mai tematico, ma anche di isolare un concetto, quello appunto di dubbio iperbolico, che nei testi cartesiani non è mai definito in modo esplicito. In tal senso, mi sembra opportuno segnalare al lettore anche le pagine che l'*Introduzione* dedica ad un'analisi, interna ai testi di Descartes, della nozione di dubbio iperbolico (pp. 1-8). Soprattutto, però, qui, in conclusione, vorrei insistere sull'ampiezza dell'indagine di Lotti, che, oltre a ritornare su autori già noti, si estende a personaggi che, negli studi precedenti erano stati solo raramente al centro dell'attenzione, se non, addirittura, semisconosciuti; così, accanto a pensatori di prima grandezza come Hobbes, Locke, Cudworth, Shaftesbury, Berkeley, Hume, e ad autori comunque già conosciuti quali Culverwell, Whichcote, Smith, Parker, Le Grand e Sergeant, emergono figure come quelle di Pitcairne, Davies, Lee e Howard, che, seppur meno note anche nel panorama della letteratura specialistica, lo studio di Lotti dimostra avere avuto un ruolo tutt'altro che secondario nella ricezione e nella diffusione dello scetticismo cartesiano in Inghilterra.

Francesca Giuliano

**Massimo Luigi Bianchi, *Natura e sovrannatura nella filosofia tedesca della prima età moderna. Paracelsus, Weigel, Böhme*, Firenze, Leo S. Olschki editore, 2011, VIII-412 pp.**

Nel libro *Natura e sovrannatura nella filosofia tedesca della prima età moderna*, Massimo Luigi Bianchi indaga il rapporto fra natura e sovrannatura in Paracelso, Valentin Weigel e Jakob Böhme. Vissuti a distanza di una generazione l'uno dall'altro, questi tre autori sono riconducibili entro l'orizzonte spirituale della Riforma radicale che nella Germania della prima metà del Cinquecento insisteva sul primato dell'interno sull'esterno, dello spirito dell'uomo sulla carne, della Chiesa interiore rispetto a quella esteriore.

Il movimento della Riforma radicale, esploso in contemporanea alla protesta di Lutero, si distaccava da quest'ultimo per il rifiuto, ancora più forte, di ogni istituzione ecclesiastica che si interponesse tra Dio e il fedele, considerata come un'invenzione puramente terrena. In autori come Sebastian Franck o Hans Denck, denominati poi "spiritualisti", ma anche in autori come Andreas Bodenstein von Karlstadt e Thomas Müntzer vi era la convinzione che ai fini della beatitudine fossero superflui tutti i riti e le cerimonie fissati dalla Chiesa, compresi i sacramenti; che il fedele non dovesse ascoltare la parola pronunciata dai preti dal pulpito, ma la voce silenziosa di Dio nella sua anima. A tutto ciò si accompagnava il rimpianto per la Chiesa delle origini e la convinzione che la rinascita spirituale del credente – contrapposta alla dottrina luterana della giustificazione forense – lo avrebbe condotto a una completa identificazione con Dio. I presupposti teorici di questa concezione risalgono, come nota Bianchi (p. 3), alla tradizione della mistica tedesca e, in particolare, alle dottrine di Eckhart e Tauler i quali avevano visto nella nullificazione della persona – annientamento del proprio volere e del prodotto del proprio desiderio, cui si accompagnava la messa in discussione dell'intermediazione della Chiesa – la possibilità di entrare in diretta comunicazione con Dio, cioè di eliminare quel che di naturale vi è nella persona e rendersi divini.

La natura, tuttavia, non smetteva di suscitare interessi in quanto parte integrante della vita umana e oggetto immediato di ogni esperienza sensibile.

L'esigenza di trovare un punto di incontro fra natura e sovrannatura appare chiaro ed evidente proprio nei tre autori su cui porta il presente studio. I tre capitoli in cui esso si divide sono dedicati, il primo a Paracelso (pp. 7-149), il secondo a Weigel (pp. 151-268) e il terzo a Böhme (pp. 269-397). L'autore precisa nell'introduzione che l'esame delle teorie di questi filosofi ha richiesto anche un esame e una corrispondente esposizione di tesi di ordine teologico nel descrivere le quali «ci si è mossi con la stessa libertà con cui [essi] le hanno formulate» (p. 5). Uno degli obiettivi che Bianchi si propone è quello di mostrare che la forza dei concetti filosofici e teologici sviluppatasi nell'ambito della Riforma radicale ha attraversato tutta la storia intellettuale tedesca sino all'età contemporanea: basti pensare al rigorismo della

FRANCESCA GIULIANO

morale kantiana che appare un lascito, mediato dal Pietismo, della teologia dei radicali spiritualisti (p. 6) e all'influenza che Böhme ha esercitato in età romantica e nella filosofia idealista, in particolare in Schelling.

Il primato dello spirito sulla carne, della sovrannatura sulla natura porterebbe a chiedersi come mai Paracelso – oggetto del primo capitolo – dedichi la propria riflessione anche al mondo corrotto del corpo, considerato che tutto ciò che conta realmente per l'individuo è il contatto con Dio. La risposta a questo interrogativo si può trovare nella sua attività di medico e negli studi di filosofia naturale. In ogni oggetto di cui si ha esperienza si distinguono infatti un interno e un esterno, un cuore invisibile e il suo involucro esteriore, che è tutto ciò che si offre ai sensi. Conoscere significa spingersi al di là di questa prima apparenza e comprendere che la parte esterna di un corpo è sempre il segno del suo interno invisibile (p. 126). «Dio stesso – afferma Paracelso – ha creato il mondo per non essere più invisibile» (W I, 12, p. 291). Ogni forma sensibile è dunque il segno (*signatura*) di un'unica essenza incorporea. Bianchi tende a sottolineare che la concezione paracelsiana del segno (cui egli ha già dedicato un importante lavoro, *Signatura Rerum: segni, magia e conoscenza da Paracelso a Leibniz*, Roma, Edizioni dell'Ateneo, 1987) si basa sulla convinzione che il rapporto tra significante e significato non è un rapporto arbitrario – come quello riscontrabile all'interno del linguaggio umano – ma necessario e naturale (p. 130). Nella dimensione del creato, il rapporto tra significante e significato altro non è se non il rapporto tra Dio e il creato stesso: quest'ultimo, come si è appena detto, è l'espressione visibile dell'invisibile. L'autore ritiene che l'insegnamento dei Padri della Chiesa (es. Atanasio di Alessandria, Basilio di Cesarea, Dionigi Areopagita) sia stato determinante per la semiologia di Paracelso: basti pensare che «la divinità si è rivelata e resa manifesta attraverso il triplice dato sensibile del Verbo incarnato, della Scrittura e delle cose del creato» (p. 131). Questo 'recupero' della natura e del suo valore conoscitivo si documenta in Paracelso anche nel concetto di 'experientia', che ha una propria tematizzazione nell'abito della medicina: il buon medico deve viaggiare, visitare luoghi e popolazioni differenti per acquisire quell'esperienza che determina una sempre maggiore capacità di giudizio e anche la consapevolezza che l'attività del medico sia un'impresa collettiva, una ricerca che richiede la collaborazione di molti (pp. 139-140).

La concezione del segno come rappresentazione visibile dell'invisibile, propria di Paracelso, è riscontrabile, secondo Bianchi, anche in autori successivi come Kant, Schlegel e Herder. Nella *Critica della ragion pura*, infatti, Kant afferma che all'essere umano in quanto soggetto agente può essere attribuito sia un carattere empirico sia un carattere trascendentale: in base al primo, le sue azioni (in quanto fenomeni) sono spiegabili conformemente alle leggi di natura; in base al secondo, l'uomo in quanto soggetto trascendentale è svincolato dai condizionamenti esterni e risulta così libero e responsabile dei suoi atti. Sulla base di questa teoria, dunque, l'uomo produce dei segni esteriori (gli atti) che possono essere considerati come la rappresentazione visibile di quella realtà trascendentale che, in quanto noumeno, si sottrae alla conoscenza umana (pp. 135-136). È nell'estetica romantica, però, che si risente maggiormente l'eco della concezione paracelsiana del segno. Basti pensare a Schlegel e al suo intendere l'arte e il linguaggio poetico come segni o simboli dell'infinito, del bello e del contenuto interno del pensiero umano; e a Herder, il quale già prima di Schlegel aveva sottolineato la capacità espressiva della creazione poetica nel suo farsi segno visibile e udibile del pensiero umano (p. 136).

Il secondo capitolo è dedicato a Weigel. Insistendo come Paracelso sul primato dello spirito sulla

Massimo Luigi Bianchi, *Natura e sovranatura nella filosofia tedesca della prima età moderna. Paracelsus, Weigel, Böhme*, Firenze, Leo S. Olschki editore, 2011, VIII-412 pp.

carne, della natura sulla sovranatura, Weigel rifiuta qualsiasi forma esteriore di culto affermando che la predicazione esterna della parola di Dio non ha alcun valore se non si è in grado di ascoltarla al proprio interno dove è stata posta nel momento stesso della creazione. È la mistica tedesca, fondata sull'idea dell'*unio mystica* con Dio, a offrire a Weigel la convinzione che la conoscenza umana di Dio e dell'uomo stesso è possibile solo rinunciando a se stessi, alla propria natura e alla propria carne e conservando la parte divina che appartiene a ogni uomo: «Non appena cessa la creatura – scrive Weigel – ha inizio Dio» (*Kürtzer Bericht und Anleitung zur Teutschen Theologie*, ZW 3, p. 119). Tuttavia, pur promuovendo un oblio di se stessi e di tutte le cose del creato, Weigel, come Paracelso, non può rinunciare al mondo della natura e alla parte carnale dell'uomo. All'essere umano appartengono sia un'anima immortale sia un corpo, e solo una preventiva conoscenza delle cose del creato rende possibile la conoscenza di quel microcosmo che è l'uomo (p. 222). A differenza di Paracelso, però, Weigel sembra più incline a ritenere che solo osservando se stessi e il proprio lato terreno sia possibile giungere a una conoscenza del macrocosmo, mentre Paracelso, da medico e da studioso della natura, aveva insistito sull'osservazione e sull'esperienza del mondo come via d'accesso alla conoscenza dell'uomo (*Gnothi seauton*, PW 3, p. 50).

Il concetto della rinuncia a se stessi come principio fondante della salvezza umana si ritrova, evidenzia Bianchi, in autori successivi come Philipp Jacob Spener, il quale ritiene che la causa della decadenza del clero e della religione cristiana sia da ricercarsi nel fatto che non si è mai rispettato davvero il primo principio pratico del Cristianesimo: la rinuncia a se stessi, appunto (p. 262). Seppur a prima vista lontana e completamente estranea a questa tradizione di pensiero, anche l'opera di Kant e in particolar modo la *Critica della ragion pratica* sembra, a parere di Bianchi, permeata di molti elementi che risalgono a Weigel e alla tradizione pietista (p. 265). Il filosofo di Königsberg condivide con Weigel, con Spener e con i pietisti l'idea secondo la quale la volontà santa, ossia la volontà che si adegua senza alcuno sforzo alla legge morale, non può essere raggiunta dall'uomo nel suo stato presente, perché solo in Dio la volontà è identica alla legge morale stessa. In questo modo, nota Bianchi, la filosofia pratica di Kant, recuperando, sotto forma di postulato, la certezza dell'esistenza di Dio e identificando la legge morale con il volere divino, finisce per accordarsi con il principio su cui i teologi della Riforma radicale avevano insistito: l'essenza della virtù consiste nel far coincidere la volontà propria con quella di Dio (p. 267).

Contestando come Paracelso e Weigel la corruzione e magnificenza delle istituzioni ecclesiastiche, Böhme – oggetto del terzo capitolo – ritiene che il recarsi in Chiesa e l'ascoltare per un'ora la predica non renda beato nessuno se non si è in grado di ascoltare la voce di Cristo nel proprio cuore (*De testamentis Christi* (1623), P, 6, p. 5), nel quale risiede la vera e autentica Chiesa. La novità della riflessione di Böhme, rispetto alla tradizione precedente, consiste nell'attribuire a Dio una natura: naturale e sovranaturale non sono più due concetti che si escludono a vicenda, ma Dio stesso ha una natura attraverso la quale Egli si rende esistente e alla quale deve a un certo punto rinunciare, proprio come l'uomo che ricerca la beatitudine. Il Dio di Böhme è un Dio in divenire, in continuo perfezionamento. Come sottolinea Bianchi, questa concezione fonda le sue radici nella tradizione neoplatonica e nel concetto dell'Uno che, posto al di sopra dell'essere, ha comunque bisogno di uscire fuori da sé per ritornare in se stesso carico di tutte le determinazioni acquisite durante il suo percorso (pp. 284-285).

FRANCESCA GIULIANO

È proprio questa idea della natura di Dio e del suo farsi, cioè del suo divenire, a riecheggiare nella filosofia idealista tedesca e a divenire una parte centrale della filosofia di Schelling. In *Philosophie und Religion* (1804) il passaggio dall'Assoluto al reale viene ricercato non «nella volizione divina che è posta all'origine di tale passaggio [...], ma nella caduta, una completa rottura dell'Assoluto, un salto» (*Schellings Werke* (Schröter), Bd. 3, p. 28). In questo senso, la realtà mondana è considerata una copia dell'Assoluto (p. 381). Secondo Bianchi, Schelling condivide con Böhme la concezione per cui Dio possiede una natura, cioè che l'assoluto (*Ungrund*) per divenire tale debba darsi una natura (*Grund*). Attraverso la componente naturale di Dio, in Schelling viene indicata la condizione di passaggio dall'Assoluto alle cose finite di questo mondo (p. 383) e, ancora più esplicitamente che in Böhme, verrà affermata l'analogia di struttura fra Dio e l'essere umano (p. 386).

L'analisi del rapporto tra natura e sovrannatura nei tre autori presi in esame da Bianchi nel suo studio ha permesso di mostrare che tale problematica, nata all'interno dell'attività della Riforma, non si esaurisce nell'ambito della Riforma stessa o con la riflessione di Böhme, ma la sua risonanza è riscontrabile anche in età romantica. La concezione paracelsiana del segno, il concetto di rinuncia a se stessi e di volontà santa propria di Weigel e del Pietismo, e la naturalizzazione del divino operata da Böhme, sono elementi che Bianchi ritrova in autori che, a un primo sguardo, sembrano totalmente lontani da questa tradizione. La prospettiva di lungo termine che si affaccia coi riferimenti a Kant o Schelling e le numerose vie tracciate dall'autore relative a possibili influenze e a nuove interpretazioni – un esempio è dato proprio dal rigorismo della morale kantiana le cui origini sono fatte risalire da Bianchi non alla filosofia stoica ma al Pietismo (p. 6) – aprono la strada ad ulteriori studi e sviluppi inerenti a tale tematica.

l'on ne raporte  
tu Chrestienne  
mesme en pleuran  
us de plaisir, qu  
aisé à prouuer  
beatitude, n'est  
du Corps, tant p  
sent d'autant plu  
te, que par celu  
sse, le jeu de pav  
as d'estre agrea  
& mesme on voi  
qui en augmente  
que l'Ame reço  
uy font remarqu  
perfection du Co

