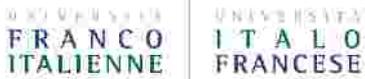


*Seminario Dottorale Anno Accademico 2009-2010*  
I e II Indirizzo  
*Forme e storia dei saperi filosofici nell'Europa moderna e contemporanea*



**“Modi et *Rationes* della scrittura filosofica”**  
**II sessione**

Lecce, 25-28 gennaio 2010  
Sala della Grottesca - Rettorato Ex-Convento dei Carmelitani – Piazza Tancredi

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 non riguarda solo quegli autori che hanno contribuito in modo decisivo, con la loro opera, alla formazione della lingua latina, ma vale 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 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 un insieme di concetti e oggetti del tutto nuovi (basti pensare, per restare nel primo caso, alla parola *impressio*, che designa lo stampatore). 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>.

Il Professor 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*. Lungi dall'essere incapace, come sosteneva Febvre, di dar forma alle nuove idee, fatto come sarebbe per esprimere percorsi intellettuali di una civiltà ormai 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, sempre in rapporto a Kant, come al filosofo di Königsberg si debbano ben quattro 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), ma che solo le

---

\* Sigle utilizzate: *René Descartes. Œuvres*, éd. par Ch. Adam et P. Tannery, nouv. présent. par J. Beaudet, P. Costabel, A. Gabbey e B. Rochot, 11 voll., 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. M. Bernhard, *Der Stil des Apuleius von Madaura. Ein Beitrag zur Stilistik des Spätlateins*, Stuttgart 1927; H. Hoppe, *Syntax und Stil des Tertullian*, Leipzig 1903; *Beiträge zur Sprache und Kritik Tertullians*, Lund 1932; L. Laurand, *Études sur le style des discours de Cicéron*, Paris 1928-31.

<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*, The Catholic University of America Press, 1996, p. 132.

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

recente pubblicazione, da parte di Pietro Pimpinella e di Antonio Lamarra, degli *Indici e concordanze degli scritti latini di Immanuel Kant*, ha finalmente posto nella dovuta luce<sup>4</sup>.

Senonché, nonostante le sollecitazioni e i contributi degli studiosi, la ricerca è in molti casi ancora agli inizi. Uno di questi casi – per entrare finalmente nell’oggetto specifico del nostro intervento – è proprio quello 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 alla lingua inglese, ma anche ai recenti contributi provenienti da differenti realtà linguistiche, come quella polacca, di cui il *Bulletin cartésien* XXXVII (pour l’année 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); o, al massimo, hanno investito aspetti più generali della lingua, quali il rapporto fra retorica e filosofia (nello specifico, gli studi di Pierre-Alain Cahné e di Marc Fumaroli). Quello che manca, invece, è un’indagine che abbia quale oggetto specifico l’analisi del latino di Descartes.

Su questa lacuna degli studi cartesiani è tornata Giulia Belgioioso nella recente edizione delle *Opere* del filosofo, osservando che quel che tuttora manca, è «una ricerca approfondita» nella direzione di «uno specifico studio dal punto di vista morfologico, grammaticale, sintattico»<sup>5</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. 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.

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

Nella scelta concreta del medesimo, poi, non si sono considerate come equivalenti tutte le possibili opzioni: infatti, abbiamo ritenuto come preferenziale l’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, risospingeva 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 usati da Descartes.

---

<sup>4</sup> P. Pimpinella, A. Lamarra, *Indici e concordanze degli scritti latini di Immanuel Kant*, 2 voll., Roma, Edizioni dell’Ateneo, 1987.

<sup>5</sup> *Introduzione* a B Op I xliii.

Il progetto, per le ragioni sopra avanzate, mentre si si complicava. Ma ci è venuta in soccorso, stavolta, un'affermazione di Descartes contenuta nella *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 [Appendice I, testo n. 5]<sup>6</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 opposizionale "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 astratti, è stata spesso singolarmente trascurata dagli studiosi cartesiani.

È impossibile, in questa sede, fornirne più che un mero sondaggio in tal Non sarà forse inutile ricordare come l'affermazione in questione non si sia mai discussa grandi classici della letteratura critica cartesiana francese della metà del secolo scorso, da *Le rationalisme de Descartes* di Jean Laporte (1945) a *La pensée métaphysique de Descartes* di Henri Gouhier (1962), passando per *La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes* di Ferdinand Alquié (1951) e il *Descartes selon l'ordre des raisons* (1953) di Martial Gueroult; o negli studi più accreditati della letteratura anglosassone, da *The Metaphysics of Descartes* di Leslie Beck (1965)<sup>7</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>8</sup> (2009), passando per i *Demons, Dreamers, and Madmen* di Harry G. Frankfurt (1970)<sup>9</sup> ed i *Descartes* di Edwin Curley, Bernard Williams e Margaret Dauber Wilson, tutti e tre del 1978<sup>10</sup>.

Anche i due contributi più recenti dedicati specificatamente a Descartes e ad Hobbes passano sotto silenzio questo passo: non solo l'innovativo saggio, *Hobbes versus Descartes*, dedicato dal già citato Edwin Curley proprio all'obiezione seconda di Hobbes<sup>11</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 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>12</sup>.

Rare, le eccezioni, in questo panorama. Lo stesso Alquié, invero, in una nota alla sua edizione delle *Oeuvres* de Descartes, parlava, in proposito, di una precisazione, da parte di Descartes, del «sens de son vocabulaire». Più di recente, Sergio Landucci, soffermandosi sul luogo in questione, ha

6

<sup>7</sup> L. J. Beck, *The Metaphysics of Descartes: A Study of the Meditations*, London, Oxford University Press, 1965.

<sup>8</sup> J. Carriero, *Between two worlds. A Reading of Descartes's Meditations*, Princeton, Princeton University Press, 2009.

<sup>9</sup> H. G. Frankfurt, *Demons, Dreamers, and Madmen. The Defence of Reason in Descartes' Meditations*, Indianapolis-New York, The Bobbs-Merrill Company, 1970.

<sup>10</sup> E. 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; M. D. Wilson, *Descartes*, Londres/Boston, Routledge/Kegan Paul, 1978.

<sup>11</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>12</sup> D. Weber (éd.), *Hobbes, Descartes et la métaphysique*, Paris, Vrin, 2005.

sostenuto che la coppia opposizionale “astratto/concreto” sarebbe da intendersi non in senso grammaticale, bensì metafisico, vale a dire, come neutrale rispetto all’alternativa spiritualismo/materialismo<sup>13</sup> che, come noto (e come il filosofo non cesserà di ripetere ai suoi interlocutori lungo tutto il ciclo delle *Objectiones* e delle *Responsiones*), non viene decisa che nella sesta meditazione, nella seconda e nelle successive essendo ancora aperta l’ipotesi che la mente non sia corpo in ordine alla verità della cosa.

Quel che ci 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 alla lettera, vale a dire come relativa anzitutto ad una scelta di ordine anzitutto linguistico e, quindi, concettuale.

Per dimostrare questo punto, dopo le presenti considerazioni introduttive, procederemo in due momenti.

La prima tappa, che costituisce ancora parte comune del presente intervento, si suddividerà in due momenti: in un primo (§ 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 n. 5 delle *Tertiae responsiones* sopra citato; in un secondo momento (§ 2), procederemo invece ad una breve ricognizione di storia della lingua latina che consenta di collocare l’operazione cartesiana all’interno di lunga tradizione relativa all’uso dei termini astratti.

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 significationis ignotae. Sum autem res vera, et vere e ; sed qualis res? Dixi, cogitans [*Meditatio II*, B Op I 716; AT VII 27, in Appendice II, voce «intellectus», testo n. 3]<sup>14</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 [Appendice I, testo n. 1]<sup>15</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 io sono pensante (ossia, una cosa che pensa), che io sono *cogitatio*, così come non è corretto dedurre, dal fatto che io sono intelligente, che io sono *intellectus*. Nello stesso modo, infatti, si potrebbe dire: sono camminante (*ambulans*), dunque sono una camminata (*ambulatio*). Descartes, dunque, assume come identiche la *res intelligens* e l’*intellectio*; o, almeno, la *res intelligens* e l’*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*

<sup>13</sup> S. Landucci, *La mente in Cartesio*, Milano, Angeli, 2002, p. 63.

<sup>14</sup> L’altra, più avanti: cfr.

<sup>15</sup>

*possem dicere: sum ambulans, ergo sum ambulation. 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* [Appendice I, testo n. 2]<sup>16</sup>.

È questo l'elemento invalido della transizione operata da Descartes, vale a dire l'identificazione fra il soggetto e le sue facoltà, o atti, operata di contr 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* [Appendice I, testo n. 3]<sup>17</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, onis, vel intellectus, ideoque corporeum aliquid: cujus contrarium sumitur, non probatur; est tamen haec illatio fundamentum conclusionis, quam videtur velle D. C. stabilire* [Appendice I, testo n. 4]<sup>18</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 la 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 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* [Appendice I, testo n. 5]<sup>19</sup>.

Non possiamo, in questa sede, che richiamare brevemente alcuni esempi, relativamente all'utilizzazione di questi termini prima di Descartes, peraltro 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>20</sup>.

Quel che 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 *ambulatio* non può che essere presa per l'azione in se stessa, *cogitatio*, invece, può essere inteso in tre sensi, vale a dire per:

---

16

17

18

19

<sup>20</sup> Su questo, cfr. Sergio Landucci, *La mente in Cartesio*, cit., p. 62.

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 [Appendice I, testo n. 6]<sup>21</sup>.

Fatta 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 [Appendice I, testo n. 7]<sup>22</sup>.

Quale sia il grado di distinzione che si dà fra questi livelli, Descartes proverà a dire poco più avanti<sup>23</sup>; ma va altresì 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, e retrospettivamente, lo schema della dottrina delle distinzioni dei *Principia*.

D'altro canto, fissato questo punto, in questa pagina di Descartes si sposta immediatamente di seguito – ed è questo il secondo dei suoi due passi – su un problema differente, vale a dire 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 patiatur ipsam a corpore divelli [Appendice I, testo n. 8]<sup>24</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. Questo, evidentemente, perché riteneva che ciò fosse chiaro dal contesto; non è da escludere che Descartes si stia riferendo qui esattamente ai quattro *definientes* della *res cogitans* di *Meditatio II* menzionati da Hobbes nelle righe iniziali della sua obiezione: «mens, animus, intellectus, ratio»<sup>25</sup>; ma nella lista vanno senz'altro inclusi ancora, e probabilmente a più giusto titolo, 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 *res cogitans* 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 rilegge insieme, sin otticamente, 6, 7, 8, l'impressione che sia ad «intellectus», «intellectio», «cogitatio» che Descartes si riferisce 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

---

21

22

23

24

<sup>25</sup> Così assume senz'altro S. Landucci, *La mente in Cartesio*, cit., p. 63; della stessa opinione mi pare, ad esempio, A. Lupoli, *Omnino est impossibile cogitare se cogitare...*, in A. Napoli, A. (a cura di), *Hobbes Oggi*, Milan, Franco Angeli, 1990, p. 447-469: 451.

omnibus iis quae ad ipsam non pertinent, significandam, usum fuisse verbis quammaxime potui abstractis [Appendice I, testo n. 9]<sup>26</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.

Infatti, da un punto di vista grammaticale, i termini «intellectus», appunto, «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*.

È un fenomeno noto quello, tipico di tutte le lingue, il passaggio dal significato concreto a quello astratto: il linguaggio dell'uomo e del popolo primitivo è caratterizzato da un alto grado di concretezza<sup>27</sup>; ed è altresì noto che i termini astratti «denotino con la loro diffusione uno stadio notevolmente sviluppato della lingua»<sup>28</sup>.

Le famiglie di sostantivi deverbativi in *-tion* ed in *-us*, in particolare, conoscono una lunga ed importante tradizione 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 dell'autore, «une fortune prodigieuse»; in parte, i soli nomi in *-tio* diventano, da 450, ben 850<sup>29</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>30</sup>. Sempre Traina, richiamandosi agli studi di Roland Poncelet<sup>31</sup> e di Eduard Norden<sup>32</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>33</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 *beatitas*, 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>34</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>35</sup>.

Ma sono gli autori cristiani a determinare quello che definisce «le trionfe de l'abstraction»; nelle loro opere appare massiccia la presenza di sostantivi in *-tio*, *-tas*, *-tus*, *-tudo*<sup>36</sup>. Sennonché, la storia della letteratura latina attesta 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 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, dove si ha: «Conditionem Deo nostro adscribunt». Il secondo, ad esempio, in *In Apologeticum*, 21, 25, dove si ha: «In humilitate conditionis humanae»<sup>37</sup>.

---

<sup>27</sup> Einar Löfstedt, *Il latino tardo*, Brescia, Paideia, p. 204.

<sup>28</sup> Giacomo Devoto, *Storia della lingua di Roma*, 2 voll., Bologna, Cappelli, 1983 (rist. anast. dell'ed. del 1944), vol. II, p. 245.

<sup>29</sup> J. Marouzeau, *Quelques aspects de la formation du latin littéraire*, Paris, 1969, p. 119.

<sup>30</sup> A. Traina, *Forma e suono*, Roma, Edizioni dell'Ateneo e Bizzarri, p. 81. 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>31</sup> R. Poncelet, *Cicéron traducteur de Platon*, Paris, 1957, p. 185.

<sup>32</sup> E. Norden, *De Minucii Felicis aetate et genere dicendi*, Greiswald, 1897, p. 23 ss.

<sup>33</sup> A. Traina, *Forma e suono*, Roma, Edizioni dell'Ateneo e Bizzarri, p. 81.

<sup>34</sup> Cicero, *De natura deorum*, I, 34, 95. Citato da J. Marouzeau, *Quelques aspects*, cit., p. 119.

<sup>35</sup> Quintilianus, VIII, 3, 33. Citato da J. Marouzeau, *Quelques aspects*, cit., p. 119.

<sup>36</sup> J. Marouzeau, *Quelques aspects*, cit., p. 123.

Ma Tertulliano è anche un esempio tipico di presenza di astratti in *-us*. Non solo, ma, com'è stato notato, di sostituzione di astratti in *-tion* con astratti in *-us* che, spesso, sono veri e propri *hapax*. Ponendo recentemente la sua attenzione su un passo dell'*Adversus Valentinianos* (13, 1), dai chiari intenti parodici (a sintetizzare aspetti astrusi della gnosi valentiniana), Renato Uglione<sup>38</sup> vi riscontrava una sequenza di cinque nomi astratti omoteleutici, dei quali quattro sono neologismi (*paedagogatus, antistatus, expiatus, reformatus*) e tre *hapax* (eccetto *expiatus*):

Continet hic igitur ordo primus professionem pariter et nascentium  
 Et nubentium et generantium Aeonum, Sophiae ex desiderio patris periculosissimum casum,  
 Hori oportunissimum auxilium,  
 Enthymeseos et coniunctae Passionis expiatum,  
 Christi et spiritus sancti paedagogatum,  
 Aeonum tutelarem reformatum,  
 Soteris pavoninum ornatum,  
 Angelorum comparaticium antistatum<sup>39</sup>.

Altri esempi, sempre in Tertulliano, di sostituzioni di astratti in *-tio* con astratti in *-us* sono quelle di *recordatus* per *recordationis* (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>40</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 stata la lingua, sia comune, sia tecnica: basti pensare, ancora, nel primo caso, al fatto che è 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>41</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 Lateneischen Sprache. Satzlehre. Erster Teile*, München, Max Hueber Verlag, 1962, pp. 81-82.

§ 2. 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 tradizione letteraria<sup>42</sup>. È inutile precisare che quel 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

<sup>37</sup> Su questo, cfr. H. Hoppe, *Sintassi e stile in Tertulliano*, cit., p. 175.

<sup>38</sup> R. Uglione, *Aspetti della lingua di Tertulliano*, in *Cultura e lingue classiche III*, Roma 1993, pp. 405-426: 411-412.

#### Riferirsi a *collectanea*

<sup>39</sup> Valent., 13, 1. Cfr. la trad. it. di Moreschini: «Questo primo ordine di cose comprende, dunque, la spiegazione delle nascite, dei matrimoni e delle generazioni degli Eoni, e l'arrischiatissimo caso di sofia, causato dal desiderio del Padre, l'opportunistissimo aiuto di Limite, l'espiazione di Enthymesis e della passione insieme con lei, l'insegnamento dei due pedagoghi, Cristo e lo Spirito Santo, la tutelare riforma degli eoni, l'ornato pavonino del Salvatore, l'uguale eccellenza degli Angeli».

<sup>40</sup> R. Uglione, *Aspetti della lingua di Tertulliano*, cit., p. 412. Sulla sostituzione, operata da Tertulliano, degli astratti in *-tio* con quelli in *-us* cfr. anche R. Uglione, *Innovazioni morfologiche, semantiche, lessicali di matrice fonica in Tertulliano* «CCC», XII, 1991, pp. 143-172: 153; 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>41</sup> J. Marouzeau, *Quelques aspects*, p. 124.

<sup>42</sup> Precisiamo – nella consapevolezza dell'assenza di un'indicazione esplicita che consenta di identificare con assoluta certezza a quali, fra i sei termini «mens», «animus», «cogitatio», «intellectio», «intellectus», Descartes volesse riferire l'aggettivo astratto, che anche i tre da noi non considerati, «mens», «animus», «ratio», possono essere qualificati come sostantivi deverbati astratti: «animus» e «ratio», senz'altro, con lo stesso titolo di «intellectus» e «intellectio», ossia come astratti in «us» ed in «io»; ma probabilmente anche «mens». In un celebre testo umanistico sul latino, gli *Elegantiarum Latinae Linguae Libri Sex* di Lorenzo Valla, «mens» 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, § 213).

mostrarne l'intelligibilità anche in termini strettamente grammaticali alla luce di una lunga tradizione letteraria.

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*; questo, 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 (la terza, la quarta parte del *Discours*, essendo come noto in francese).

## 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 riteniamo 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 [Appendice I, testo n. 6].

Si registrano – va peraltro osservato preliminarmente – occorrenze del termine non tecniche, o comunque in cui esso non rientra in nessuno dei tre i indicati da Descartes ad Hobbes. Questo vale, ad esempio, per il testo n. 1.

Venendo ora ai tre significati indicati ad Hobbes, si incontra, quale esemplificazione della prima accezione del termine «*cogitatio*», il testo numero 14:

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

Ma anche il n. 20, dove si parla non solo di «*cogitationes*» al plurale, ma le si classifica esplicitamente sotto la categoria di «numero» (che in Descartes è tecnica):

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

La terza accezione è invece, attestata nel n. 7:

Cogitare? Hic invenio: **cogitatio** est; haec sola a me divelli nequit. Ego sum, ego existo; certum est (AT VII 27; B Op I 716).

Qui, il termine *cogitatio*, prima omologato alle altre funzioni, delle quali si mostra la separabilità dell'io, viene ora discriminato da esse in quanto inseparabile dall'io, ed identificato ad esso. 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, il quale può dunque essere considerato come un interprete privilegiato di questo brano nel senso di un'identificazione della *cogitatio* alla mente stessa.

Ma gli esempi di letture contemporanee in questa direzione possono essere adottati *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>43</sup>.

L'identificazione della *cogitatio* a sostanza diviene ancor più netta nell'occorrenza n. 17:

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

Lo stesso nell'occorrenza n. 19:

Nam quamvis ista causa nihil de sua realitate actuali 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 (AT VII 41; B Op I 734)

---

<sup>43</sup> Med. II, lect. 4, n. 79.

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 istanza 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 il 17 si colloca nel punto in cui Descartes, dopo aver distinto le idee, si interroga in 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 in questa accezione. Spesso, i testi sono ambigui, come il n. 25:

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

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 «sunt» 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, all'interno delle 37 occorrenze del termine *cogitatio*, in modo esplicito o univoco.

Le occorrenze individuate sopra mi paiono invece sufficienti a confermare, relativamente a *cogitatio*, l'asserzione retrospettiva avanzata da Descartes con Hobbes, di avere utilizzato termini astratti per designare la *res cogitans*.

Lo farà Hobbes, come s'è visto. Ma prima di lui l'avevano fatto i secondi obiettori, nel passo, noti agli studiosi cartesiani, 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, circa duas primas Meditationes solum animadvertimus (B Op I 840; AT VII 122, corsivo nostro).

È altrettanto nota la replica, invero sprezzante, di Descartes; 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 che per «cogitatio», Descartes non distingue, con Hobbes, tre possibili accezioni (vale a dire atti, facoltà e cosa), ma si limita a parlare di sole accezioni, quella nel senso di facoltà e quella nel senso di soggetto: «[...] si sumatur intellectus pro facultate, sed tantum quando sumitur pro re ipsa quae intelligit» [Appendice I, testo n. 7].

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*: questo accade in un brano che conosciamo, ossia nella prima definizione della *res cogitans* di *Meditatio II*, quella appunto da cui aveva preso le mosse Hobbes ed in cui *intellectus* è assimilato a «ratio», «animus» e «mens»<sup>44</sup>.

---

<sup>44</sup> Lo nota anche J. Carriero, *Between two worlds*, cit., p. ???

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

Questo perché, esaminato lungo lo sviluppo complessivo delle *Meditationes*, il significato del termine *intellectus* andrà a fissarsi, in modo definitivo, nell'accezione facoltà di conoscere, ossia come facoltà di percepire idee su cui portare giudizio (cfr. accezione 6: «Nam per solum **intellectum** percipio tantum ideas de quibus iudicium ferre possum»; AT VII 56; B Op I 754) in opposizione alla facoltà di scegliere, secondo un'identificazione ratificata in *Meditatio IV*, in 5:

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 (AT VII 56; B Op I 754).

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, i termine *intellectus* conosce una seconda accezione, non completamente sovrapponibile a quella ora vista. Descartes, infatti, fra sensi, facoltà di immaginazione ed intelletto. Si veda l'occorrenza n. 4:

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

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. La si riscontra bene, ad es., anche in 21.

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 1, che è un brano tratto dalla *Synopsis* di *Meditatio VI*:

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

Almeno tre occorrenze del termine in *Meditatio V*, del resto interne al blocco problematico cui la *Synopsis* si riferiva anticipatamente, vanno nella stessa accezione a dire i nn. 2,3 4:

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

Quae nova animi contentio differentiam inter imaginationem et **intellectionem** puram clare ostendit (AT VII 73; B Op I 778)

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

In queste tre occorrenze, il sostantivo *intellectio* è sempre accompagnato dall'aggettivo *pura*: questo a 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 dal n. 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 (AT VII 79; B Op I 786).

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>45</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 5. 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 posso qui soffermarmi, 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*).

L'impossibilità di intendere, infatti, immaginazione 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 itamente 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*, una vera e propria funzione di sostanza/soggetto è ancora più forte nel testo 6, dove Descartes osserva che la facoltà passiva del re (quella corporea, evidentemente, distinta da quella, modo mentale, che inerisce, come stabilito sopra, alla sostanza *intelligens*) non presuppone alcuna intellezione nel suo concetto chiaro e distinto:

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 (AT VII 79; B Op I 786).

Il testo è ambiguo, perché lascia indeterminato di che natura sia questo presupporre: se anche ontologico, per così dire, di inerenza sostanziale, o se, invece, meramente logico, di inclusione concettuale, come il testo pure sembra suggerire. È che nelle *Meditationes* 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, attestandosi al lessico delle sole *Meditationes*, almeno su questo punto, un commentatore seicentesco Cristoph Wittich, glossare quel «nullam plane intellectionem praesupponit» così:

[...] tanquam substantiam, in qua sit quaedam facultas passiva<sup>46</sup>.

Il testo delle *Meditationes* dunque, conferma dunque senz'altro, anche se parzialmente, l'utilizzazione, da parte di Descartes, di termini astratti per designare il concreto *res cogitans*, con una 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, lui, termini astratti per la *res*, ossia la *substantia*, che voleva spogliare di tutto ciò che 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 ba essere una nominazione corretta del concreto *res*, o *substantia, extensa*, secondo Descartes: se, cioè, anche per compiere l'operazione simmetrica alla nominazione della *res cogitans*, vale a dire la nominazione del corpo, abbia fatto ricorso ad un vocabolario astratto, vale a dire *extensio*.

In realtà, delle 8 occorrenze del termine nelle *Meditationes*, non ce n'è una sola in cui *extensio* viene a designare in proprio, a differenza di *cogitatio*, la *res extensa*. Le prime quattro,

---

<sup>45</sup> Cfr., ad esempio,

<sup>46</sup> P. 146.

infatti, relative alle prime due meditazioni si situano ad un livello in cui non solo non si ha ancora una conoscenza chiara e distinta della natura 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 pongono il problema della natura della sostanza estesa. Quanto, invece, alle occorrenze che vanno dalla 5 al 8, 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 contro prova, la totale assenza di ogni riferimento a qualità secondarie), esse non vedono mai l'*extensio* designare in proprio la *res extensa*: *extensio* occorre infatti sempre – anche nella quinta meditazione, in cui è tamen esattamente l'essenza delle cose materiali –giustapposta a «figura», «situs» e «motus», caratteristiche che i *Principia* definiranno come modali modali, in contrapposizione per l'appunto ad *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*; 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 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: perché Descartes designata, scambievolmente, con un termine che, proprio con Hobbes, aveva designato come astratto, vale a dire *corpus*. Concreto per 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 Elsevier<sup>47</sup>. La gestazione dell'opera fu lunga: per la fisica, si deve risalire almeno al 1630<sup>48</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>49</sup>.

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 ciò che 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 ad una maggiore completezza, avrebbe richiesto un esame delle occorrenze presenti 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>50</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 a dire quello in cui Descartes, posta l'affermazione «io penso, dunque sono» – per lui la prima e la

---

<sup>47</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>48</sup> Cfr. A Mersenne, 4 novembre 1630 (B 35, p. 173; AT I 176). Per la storia della redazione dei *Principia* cfr. la nota introduttiva di B. Belgioioso in B Op I 1697ss.

<sup>49</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 Gjsbert Voetius, cui risponderà l'*Epistola ad Voetium* (1643). Descartes, peraltro, distingue lo stile dei *Principia* anche da quello del *Mondo*. Essi 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 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 Dinet* (B Op I, p. 1445 = AT VII 577).

<sup>50</sup> Cfr., in particolare, F. De Buzon, V. 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 (a cura di), *Descartes: Principia philosophiae (1644-1994)*, Napoli, Vivarium, 1996, p. 153-177.

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:

Examīnantes 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>51</sup>. [Appendice III, voce «*cogitatio*», testo 1; voce «*extensio*», testo 1]

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 qui 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 propria terminologia 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>52</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 3, 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 proprietās*», 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>53</sup>) procedono poi a dare una vera e propria definizione di nome di pensiero. Per il filosofo «*cogitatio*» è tutto ciò che è 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>54</sup>. [Appendice III, voce «*cogitatio*», testo 3].

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, dallo 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>55</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>56</sup>. In conformità a quella risposta,

---

<sup>51</sup> *Principi della filosofia* I, 8.

<sup>52</sup> *Obiezioni III*, B Op. I 913; AT VII, 174.

<sup>53</sup> B, Op I 892-907; AT AT VII, 160-170.

<sup>54</sup> *Principi della filosofia* I, 9.

<sup>55</sup> *Obiezioni V*, B Op I 1029; AT VII 259.

<sup>56</sup> *Risposte V*, B Op I 1151; AT VII 352.

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 (*coscientia*) 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).

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>57</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; senonché – aggiungeva – a questo non si richiede una scienza riflessa, o dimostrativa; è bensì sufficiente la 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>58</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>59</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 misurarla, 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:

Quaecunque sub perceptionem nostram cadunt, vel tanquam res, rerumve affectiones quasdam, consideramus; vel tanquam aeternas veritates, nullam existentiam extra **cogitationem** nostram habentes<sup>60</sup>. [App. III, voce «cogitatio», testo 7].

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>61</sup>.

Dunque, come Descartes asserisce nell'articolo 53, ogni sostanza pensante e estesa 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:

<sup>57</sup> VI *Obiezioni*, B Op I 1199; AT VII 413.

<sup>58</sup> *Risposte VI*, B Op I 1213; AT VII 422.

<sup>59</sup> Cfr. *Principi della filosofia* I, 10.

<sup>60</sup> *Principi della filosofia* I, 48.

<sup>61</sup> Cfr. *Ibid.*

Nempe **extensio** in longum, latum et profundum, substantiae corporeae naturam constituit; et **cogitatio** constituit naturam substantiae cogitantis<sup>62</sup>. [App. III, voce «cogitatio», testo 10; voce «extensio», testo 7]

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>63</sup>. [App. III, voce «cogitatio», testo 18; voce «extensio», testo 12]

È qui formulata la cosiddetta teoria dell'attributo principale, che Descartes elabora per la prima volta nei *Principia*. Non presente esplicitamente nelle *Meditationes*, essa è probabilmente abbozzata 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, 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 pensante, 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 il che è confermato dall'analisi lessicale precedentemente condotta. Nei *Principia*, invece, si riscontra, sullo stesso piano lessicale, una perfetta simmetria. Descartes non si limita più ad 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 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>64</sup>. [App. III, voce «cogitatio», testo 12; voce «extensio», testo 10]

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.

---

<sup>62</sup> *Principi della filosofia* I, 53.

<sup>63</sup> *Principi della filosofia* I, 63.

<sup>64</sup> Cfr. *Principi della filosofia* I, 54.

Va però rilevato, per riprendere un tema già impostato sopra e che svilupperemo fra poco, come Descartes proceda a distinguere altresì fra sostanza ed 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 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>65</sup>. [Appendice III, voce «cogitatio», testo 19; voce «extensio», testo 13].

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 ed 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 distinguere<sup>66</sup>. [App. III, voce «cogitatio», testo 16]

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 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 63 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>67</sup>. [App. III, voce «cogitatio», testo 18; voce «extensio», voce 12].

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>68</sup>. [Appendice III, voce «cogitatio», testo 22; voce «extensio», testo 15].

Si tratta di passi noti, in cui si registra la chiara giustificazione 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:

---

<sup>65</sup> *Principi della filosofia* I,63.

<sup>66</sup> Cfr. *Principi della filosofia* I, 60.

<sup>67</sup> *Principi della filosofia* I,64.

<sup>68</sup> *Principi della filosofia* I,65.

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>69</sup>. (Appendice III, voce «intellectus», testo 1]

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, d duos generales referri possunt: quorum unus est perceptio, sive operatio **intellectus**; alius vero volitio, sive operatio voluntatis<sup>70</sup>. [Appendice III, voce «intellectus», testo 3].

Una tale operazione, di edificazione, per così dire, di intelletto e volontà a modi supremi del pensiero è il dato complementare di una mancata qualif 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 intel 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>71</sup>. [Appendice III, voce «intellectio», testo 1].

---

<sup>69</sup> *Principi della filosofia* I, 31.

<sup>70</sup> *Principi della filosofia* I, 32.

<sup>71</sup> *Principi della filosofia* I, 65.

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 altresì 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 – della *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 valide all'interno nei limiti di questo approccio; è come tali che le proponiamo, senza cioè volerne caricare di un qualche significato sul piano delle opzioni filosofiche di Descartes.

Riteniamo però che un tale criterio linguistico-grammaticale possa altresì 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 ed attributo principale, con la precisazione che le considerazioni che verranno svolte su questo terreno, ben distinto da quello squisitamente lessicale di cui sopra, non pretendono di un valore che non sia ipotetico.

Quello del rapporto fra sostanza ed attributo principale è 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 trovò nel colloquio di Royoumont il punto forse più alto di elaborazione, è ancora oggi aperta<sup>72</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 [Appendice III, voce «cogitatio», n. 10].

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* ed attributo principale garantisce che la *cogitatio* nomina, 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 all'aggettivo «astratto» nel brano delle *Tertiae responsiones*, la verifica delle occorrenze del termine «cogitatio» nelle *Meditationes* offre dunque due risultati, uno positivo ed 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, attribuiva alla *cogitatio*: atto, *facoltà*, *res* o *sostanza*; una dimensione, cioè, in cui essa designi esplicitamente, come sarà nei

---

<sup>72</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 ed il suo attributo principale esiste solo la 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, argom. Alquié)? Cfr., fra i contributi recenti più significativi, J.-L. Marion, ???; S. Landucci, *La mente in Cartesio*, cit., p. 130, nota 13.

*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, distinguendolo di ragione dalla sostanza.

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 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 in modo netto dal piano dei dati testuali, a quello di un'ipotesi interpretativa, saremmo tentati di ricondurre la differenza fra le *Meditationes* e i *Principia* nell'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 nel *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.

A supporto di quest'ipotesi, si potrebbe del resto indicare un dato ulteriore, relativo ad una nozione, concettualmente affine a quella di attributo e già presente, essa sì, senz'altro, e qualificare la *res cogitans*, nelle *Meditationes*: vale a dire la nozione di essenza, o natura, che i *Principia* qualificheranno appunto nei termini di attributo principale<sup>73</sup>.

Il noto brano di *Mediatio VI* in cui Descartes argomenta la distinzione reale fra *res cogitans* e *res extensa* vi fa esplicito riferimento:

Ex hoc ipso quod sciam me existere, quodque interim nihil plane aliud ad naturam sive essentiam meam pertinere animadvertam, præter hoc solum quod sim res cogitans, conclude meam essentiam in hoc uno consistere, quod sim res cogitans..

Il contrasto con i *Principia* è singolare. Si rilegga l'articolo 8 (Appendice III, voce «*cogitatio*», n. 1):

Examinales 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, sed cogitationem solam, quæ proinde prius et certius quam ulla res corporea cognoscitur; hanc enim jam percepimus, de aliis autem adhuc dubitamus.

Si riscontra qui, accanto alla medesima persistenza dell'espressione *ad naturam pertinere*, la variazione lessicale dal concreto «quod sim res cogitans» all'astratto «*cogitatio*». Sicché, la situazione che si verifica, nelle *Meditationes*, è quello della nominazione di quel termine astratto che è «*essentia*» attraverso un termine concreto.

Si tratta di una situazione diametralmente opposta a quella che si verificherà nei *Principia*, dove l'astratto denominerà l'astratto (e indirettamente il concreto), secondo un'opzione lessicale che si prolungherà sino alle *Notae* in programma quodaam.

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 (AT VIII-1 347; B Op I 2258).

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*».

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, allora questa operazione linguistica e concettuale, con cui *cogitatio* viene a designare direttamente non la *res*, ma l'attributo principale, o la differenza specifica (quest'ultima addirittura, grammaticalmente un astratto), 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; e la dichiarazione delle *Notae* 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, e si è accennato nella prima parte dell'intervento, nella nominazione del concreto mediante gli astratti deverbativi. Questa è la nostra prima conclusione, che si limita del resto a registrare un mero dato di fatto.

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 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 osizionale «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 dell'utilizzazione 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 non 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 la abbiamo avanzata, dunque, è solo nel senso dell'apertura di una prospettiva.

Riteniamo tuttavia che, a suo sostegno, possa essere addotta almeno una prova esterna, per così dire: il fatto che un riferimento esplicito all'accezione grammaticale dell'aggettivo «astratto» sia attestata stata proprio nell'interlocutore di Descartes, cioè Thomas Hobbes, e proprio in un contesto dov'è a tema la nominazione della *res cogitans* mediante la *cogitatio*, vale a dire il capitolo 3 (*De propositione*) della prima parte del *De corpore*.

È il luogo, come noto, in cui Hobbes teorizza 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>74</sup>), ma sia in questo capitolo 5, sia nel capitolo 3, è chiaramente riconoscibile un altro obiettivo polemico: Descartes.

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

---

<sup>74</sup> T. Hobbes, *Elementorum philosophiae sectio prima de corpore*, cap. 5, 3, p. 32.

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>75</sup>.

Il riferimento, a nostro avviso, non è tanto, genericamente, alla seconda meditazione, cui si limitava a rinviare Schumann nell'eccellente, recente edizione critica del *De corpore*<sup>76</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 pagine di Hobbes va strettamente connessa a quel luogo delle *Tertiae responsiones* dove era stato 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 ci interessa notare, in questa sede, 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.

Perché 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* (dal greco *upokeimenon*): 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 figura um*, *esse tantum*, *esse cali dum*, *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'è dei nomi astratti immediatamente sopra fatto, infatti, procede ad aggiungere:

[...] 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>77</sup>.

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

Quaeso, etiamne tu has ineptias, homo mea sententia summa prudentia, multa etiam doctrina, plurimo rerum uso, addo urbanitatem, quae est virtus, ut Stoici rectissime putant? Ullam Appietatem aut Lentuliatem valere apud me plusquam ornamenta virtutis existimas?<sup>78</sup>

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 accomunata, 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» util 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 in linea di principio senz'altro possibile, come dicevamo; ma certo non

---

<sup>75</sup> T. Hobbes, *Elementorum philosophiae sectio prima de corpore*, cap. 3, 4, p. 30.

<sup>76</sup> Cette doctrine est aussi celle des scolastiques, qui concordent a defendre l'immortalité de l'âme (thomas Hobbes, *De corpore*, ed. Schumann, p. 34, nota 1).

<sup>77</sup> T. Hobbes, *Elementorum philosophiae sectio prima de corpore*, cap. 3, 3, pp. 28-29.

<sup>78</sup> *Ad familiares*, lib. 3, ep. 7, 5. M Tulli Ciceronis Epistulae, W. S. Watt (ed.), Oxford, Clarendon, 1982.

sarebbe stata proprio in accordo con quella che, della nominazione della *res cogitans* attraverso la *cogitatio*, aveva offerto proprio l'interlocutore cui Descartes si rivolgeva.