



Dal *Discours* alle *Meditationes*

Do *Discours* às *Meditationes*

From *Discours* to *Meditationes*

Igor Agostini¹

igor.agostini@unisalento.it

Riassunto: Questo articolo affronta il problema, largamente discusso dagli studiosi, del rapporto fra la dimostrazione della distinzione reale mente corpo nel *Discours de la méthode* (1637) e nelle *Meditationes de prima philosophia* (1641). Il fatto che il *Discours* affermi, come noto, la dottrina della distinzione reale subito dopo il *cogito* non fa in alcun modo problema perché non è stata ancora dimostrata la veracità di Dio; ma, non fa problema neppure solamente perché non c'è ancora un concetto chiaro e distinto della mente e del corpo (necessario per l'applicazione della veracità). Fa problema, invece, proprio perché l'affermazione della distinzione è fatta senza che si abbia ancora il concetto stesso di distinzione, cioè di esclusione. In questo modo, è la confusione del concetto di esclusione con quello di astrazione che conduce, nel *Discours*, all'errore, poi corretto nelle *Meditationes*, di concludere la distinzione reale senza un concetto chiaro e distinto dell'anima e del corpo.

Parole-chiavi: Mente, Corpo, Distinzione Reale, Esclusione, Abstractio.

Resumo: Este artigo enfrenta o problema, largamente discutido pelos estudiosos, da relação entre a demonstração da distinção real mente-corpo no *Discurso do Método* (1637) e nas *Meditações sobre Primeira Filosofia* (1641). O fato de que o *Discurso* afirma, como sabido, a doutrina da distinção real imediatamente depois do *cogito* não é, em absoluto, problemático em razão de não ter sido ainda demonstrada a veracidade de Deus; e não é problemática somente porque não há ainda um conceito claro e distinto de mente e de corpo (necessário para a aplicação da veracidade). É problemático, ao contrário, precisamente porque a afirmação da distinção é feita sem que se tenha ainda o conceito mesmo de distinção, isto é, o de exclusão. Deste modo, é a confusão do conceito de exclusão com aquele de abstração que, no *Discurso*, conduz ao erro, depois corrigido nas *Meditações*, de concluir a distinção real sem um conceito claro e distinto tanto da alma quanto do corpo.

Palavras-chave: Mente, Corpo, Distinção Real, Exclusão, Abstractio.

1 Dipartimento di Studi Umanistici dell'Università del Salento, Italia.

Abstract: This article deals with the problem, widely discussed by scholars, of the relationship between the proof of Mind-Body real distinction as it is formulated by Descartes in the *Discours de la méthode* (1637) and in the *Meditationes de prima philosophia* (1641). The fact that the *Discours* states, as is known, the doctrine of the real distinction immediately after the *cogito* is not problematic at all for the fact God's veracity has not yet been demonstrated, and it is not problematic only because there is not yet a clear and distinct concept of mind and body (which is necessary to apply the veracity). On the contrary, I argue, it is problematic just because the real distinction is affirmed without having so far the very concept of distinction, that is the concept of exclusion. Indeed, it is the confusion of the concept of exclusion with the concept of abstraction which leads Descartes in the *Discours* to the mistake, later corrected in the *Meditationes*, to infer the real distinction without a clear and distinct concept of both soul and body.

Key words: Mind, Body, Real Distinction, Exclusion, Abstractio

Nella quarta parte del *Discours de la méthode*, dopo avere dimostrato la propria esistenza, Descartes passa ad esaminare la sua natura, avanzando il seguente argomento:

Puis, examinant avec attention ce que j'étais, et voyant que je pouvais feindre que je n'avais aucun corps, et qu'il n'y avait aucun monde, ni aucun lieu où je fusse; mais que je ne pouvais pas feindre, pour cela, que je n'étais point; et qu'au contraire, de cela même que je pensais à douter de la vérité des autres choses, il suivait très évidemment et très certainement que j'étais; au lieu que, si j'eusse seulement cessé de penser, encore que tout le reste de ce que j'avais jamais imaginé eût été vrai, je n'avais aucune raison de croire que j'eusse été: je connus de là que j'étais une substance dont toute l'essence ou la nature n'est que de penser, et qui, pour être, n'a besoin d'aucun lieu, ni ne dépend d'aucune chose matérielle. En sorte que ce Moi, c'est-à-dire, l'Ame par laquelle je suis ce que je suis, est entièrement distincte du corps, et même qu'elle est plus aisée à connaître que lui, et qu'encore qu'il ne fût point, elle ne laisserait pas d'être tout ce qu'elle est².

Nel *Discours*, dunque, Descartes dimostra la distinzione reale immediatamente dopo la l'esistenza dell'*ego*; ed entrambe – inoltre – prima della dimostrazione dell'esistenza di Dio. Qui, c'è una differenza capitale con le *Meditationes*, a cui se ne aggiunge, peraltro, un'altra: la dimostrazione della distinzione reale non è costruita sulla premessa che, al contrario, sarà riconosciuta come necessaria nelle *Meditationes*, cioè la regola di verità secondo la quale tutto quello che è chiaro e distinto è vero. Una tale premessa, in effetti, non è guadagnata da Descartes se non nell'immediato prosiegua del testo:

Je jugeai que je pouvais prendre pour règle générale, que les choses que nous concevons fort clairement et fort distinctement sont toutes vraies³.

2 *Discours*, IV, AT VI 32-33, B Op I 60.

3 *Discours*, IV, AT VI 33, B Op I 60-62.

Vero è che, ancora più avanti, Descartes affermerà che la regola generale è vera in quanto Dio non può ingannare: «Cela même que j'ai tantôt pris pour une règle, à savoir quelles choses que nous concevons très clairement et très distinctement, sont toutes vraies, n'est assuré qu'à cause que Dieu est ou existe, et qu'il est un être parfait, et que tout ce qui est en nous vient de lui, mais, au même temps»⁴. Tuttavia, la distinzione reale è stabilita in maniera indipendente dalla regola generale stessa.

Lo conferma quello che Descartes afferma nella lettera del marzo 1637 a un destinatario sconosciuto:

Celui qui doute ainsi de tout ce qui est matériel, ne peut aucunement pour cela douter de sa propre existence; d'où il suit que celui-là, c'est-à-dire l'âme, est un être, ou une substance qui n'est point du tout corporelle⁵.

Questa differenza tra la prospettiva del *Discours* e quella delle *Meditationes* non è sfuggita agli studiosi di Descartes. Al contrario, essa risultava talmente imponente che i giudizi dei commentatori sono qui unanimi. Così, Ferdinand Alquié osserva:

Assurément ce raisonnement est vicieux, comme nous l'avons dit, le reconnaître Descartes lui-même: la seule distinction des idées d'âme et de corps ne saurait établir que notre pensée soit possible sans corps⁶.

Vi è quasi sempre una ragione molto forte che spiega la persistenza delle grandi tradizioni interpretative: non di rado, questo accade perché tale tradizione può appoggiarsi sull'autore stesso; ed anche questo è il caso. Nella *Præfatio* alle *Meditationes*, infatti, riferendosi a due obiezioni ricevute dopo la pubblicazione del *Discours*, Descartes afferma:

Cui objectioni respondeo me etiam ibi noluisse illa excludere in ordine ad ipsam rei veritatem (de qua scilicet tunc non agebam), sed dumtaxat in ordine ad meam perceptionem, adeo ut sensus esset me nihil plane cognoscere quod ad essentiam meam scirem pertinere, præterquam quod essem res cogitans, sive res habens in se facultatem cogitandi. In sequentibus autem ostendam quo pacto, ex eo quod nihil aliud ad essentiam meam pertinere cognoscam, sequatur nihil etiam aliud revera ad illam pertinere⁷.

Descartes dice dunque che nel *Discours* la distinzione reale era stata già stabilita, ma solo al livello dell'ordine della percezione, e non della realtà. È dunque proprio Descartes che sta all'origine della *vulgata* che interpreta nel modo che sappiamo lo sviluppo dell'argomento della distinzione reale dal *Discours* alle *Meditationes*.

4 *Discours*, IV, AT VI 38, B Op I 68.

5 *Descartes a X****, marzo 1637, AT II 353, B 103, p. 60.

6 F.Alquié, *La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes*, Paris, PUF, 1950, p. 150.

7 *Meditationes*, Præfatio, AT VII 8, B Op I 688.

Questione chiusa, dunque? La cosa è discutibile, poiché accade spesso che i filosofi non siano sempre i migliori interpreti di se stessi.

Per prima cosa, è da vedere se, nel *Discours*, l'intenzione di Descartes fosse veramente quella di limitarsi ad una considerazione della distinzione non secondo l'ordine della cosa, ma della sola percezione. Alquié, su questo punto, era fortemente incline a scusare Descartes: «L'erreur de Descartes s'explique fort bien si l'on considère qu'il se désintéresse de la question proprement ontologique, et raisonne en savant, non en métaphysicien»⁸. Eppure, l'auto-esegesi retrospettiva di Descartes rimane sospetta, almeno per due ragioni:

1) La prima è che questa distinzione tra ordine della percezione ed ordine della verità, che sarà esplicitata nella *Præfatio*, così come nella seconda meditazione (AT VII 27, B Op I 716), non è assolutamente presente, neppure in maniera implicita, nel *Discours*;

2) La seconda è che la tesi secondo la quale la distinzione non sarebbe stata stabilita nel *Discours* che al livello della percezione sembra contraddetta dal testo del *Discours* stesso che, su questo punto, è molto netto: «Ce Moi, c'est-à-dire, l'Ame par laquelle je suis ce que je suis, est entièrement distincte du corps» (AT VI 33, B Op I 60, c. vo mio).

Ma il problema è molto più grave di questo. Ammettiamo, in effetti, che l'intenzione di Descartes nella quarta parte del *Discours* fosse stata effettivamente quella di stabilire la distinzione non secondo l'ordine della cosa, ma secondo l'ordine del pensiero e, inoltre, che il testo del *Discours* non faccia opposizione ad una tale lettura retrospettiva; ammesso questo, l'argomento del *Discours* permette veramente di stabilire la distinzione al livello dell'ordine della percezione?

La cosa è ben lontana dall'essere evidente. Ritorniamo un momento alla premessa dell'argomento per mezzo del quale il *Discours* pretendeva di dimostrare la distinzione reale:

Je pouvais feindre que je n'avais aucun corps, et qu'il n'y avait aucun monde, ni aucun lieu où je fusse; mais que je ne pouvais pas feindre, pour cela, que je n'étais point⁹.

La premessa a partire dalla quale la distinzione viene dedotta consiste nel fatto che, mentre la mia esistenza è indubitabile, l'esistenza di tutte le altre cose è dubitabile: cioè, la percezione di me stesso è indipendente dalla percezione del corpo, in quanto io posso stabilire la mia esistenza in maniera certa, anche se non esistesse nulla. Ma questo è un argomento fallace, un argomento 'for ignorance': rimane infatti possibile che io sia corpo e solo la conoscenza del corpo potrà escludere, eventualmente, una tale possibilità¹⁰.

⁸ F. Alquié, *La découverte métaphysique...*, cit., p. 150.

⁹ *Discours*, IV, AT VI 32, B Op I 60.

¹⁰ Cf. N. Malcolm, *Descartes' Proof that his Essence is Thinking*, «Philosophical Review», LXXIV

In che senso, difatti, la nozione di me stesso è indipendente da quella di corpo? Certamente, se la nozione di corpo fosse contenuta nella nozione di me stesso, io non avrei il diritto di affermare la mia esistenza, in quanto il corpo è soggetto al dubbio; dunque, è certo che la nozione di corpo non è contenuta nella nozione che ho di me stesso. E, tuttavia, ci sono due sensi differenti secondo i quali è possibile che una nozione non sia contenuta in un'altra: in un primo senso, *io non so* se essa è contenuta; in un altro senso, *io so* che essa non è contenuta. Le due cose sono molto diverse: applicandoli al caso in questione, nel primo senso, la nozione di me stesso fa astrazione da quella di corpo, ovvero sia non la include; nel secondo, essa lo esclude.

Ora, è chiaro che, se la nozione dell'anima non esclude la nozione di corpo, ma semplicemente ne fa l'astrazione, cioè non la include, tra anima e corpo non c'è una distinzione reale, neanche nell'ordine della percezione: in effetti, una nozione che fa astrazione non può essere pensata come separata dall'altra. Descartes lo dirà in maniera esplicita nella lettera a Mesland del 2 maggio 1644, sottolineando che non è che sull'esclusione, e non sull'astrazione, che ogni argomento per la distinzione reale che sia corretto deve appoggiarsi per funzionare¹¹. Ma è appunto su un'astrazione che si basa, in effetti, l'argomento del *Discours*, poiché qui il corpo è affermato come distinto da me sulla base del fatto che io posso avere una conoscenza della mia esistenza senza avere alcuna conoscenza del corpo, in quanto esso cade sotto il dubbio. Il problema è che nulla impedisce che, una volta che il dubbio sul corpo sarà superato e io arriverò ad avere una conoscenza del corpo, quest'ultimo si riveli come non diverso da me stesso. In altre parole, non può essere esclusa la possibilità, una volta che io avrò ottenuto la conoscenza della nozione di corpo superando il dubbio, che io scopra che la nozione del pensiero sia identica ad essa. Questa è l'obiezione che indirizzeranno contro l'argomento della seconda meditazione (che leggevano, evidentemente, alla luce di quella del *Discours*¹²), i secondi obiettori:

(1965), 3, p. 315-338, poi in Doney, W. (ed. by), *Descartes. A collection of critical essays*, New York-London-Melbourne/ Anchor Books-Doubleday-Macmillan, 1967, p. 312-337: 322-323; vedi anche, ora, la sintetica messa a punto di G. Hatfield, *The Routledge Guidebook to Descartes's Meditations*, London and New York, Routledge, 2014, p. 254.

11 *Descartes a Mesland*, 2 maggio 1644, B 454, p. 1914, AT IV 120: «Il y a grande différence entre l'abstraction et l'exclusion. Si je disais seulement que l'idée que j'ai de mon âme ne me la représente pas dépendante du corps, et identifiée avec lui, ce ne serait qu'une abstraction, de laquelle je ne pourrais former qu'un argument négatif, qui conclurait mal. Mais je dis que cette idée me la représente comme une substance qui peut exister, encore que tout ce qui appartient au corps en soit exclu; d'où je forme un argument positif, et conclus qu'elle peut exister sans le corps. Et cette exclusion de l'extension se voit fort clairement, en la nature de l'âme, de ce qu'on ne peut concevoir de moitié d'une chose qui pense, ainsi que vous avez très bien remarqué».

12 Cfr., l'osservazione dei secondi obiettori sull'argomento della seconda meditazione, interpretato – credo – alla luce di quella del *Discours*: «memineris te, non actu quidem et revera, sed tantum animi *fictione*, corporum omnium phantasmata pro viribus rejecisse» (AT VII 122, B Op I 840, c. vo mio).

Quid enim si fuerit corpus, quod variis motibus et occursibus illud faciat quod vocamus cogitationem?¹³

In una parola, se è vero che, a causa del dubbio, la percezione del corpo non è inclusa nella percezione di me stesso, è vero anche che essa non è esclusa. Da questo punto di vista, l'argomento del *Discours* sembra soggetto all'obiezione di un passaggio illecito non semplicemente dall'ordine della percezione a quello della cosa, ma all'interno dello stesso ordine della percezione, dalla non inclusione all'esclusione. Era proprio questo il punto oggetto di un'obiezione avanzata contro l'argomento del *Discours* nella corrispondenza della primavera 1638 nella lettera di Pollot a Reneri per Descartes:

Dire que l'on ne peut respirer sans corps, mais qu'on peut bien penser sans lui, c'est ce qu'il faudrait montrer par une claire démonstration; car bien qu'on se puisse imaginer qu'on n'a point de corps (quoique cela soit assez difficile), et qu'on vit sans respirer, il ne s'ensuit pas que cela soit en effet, et qu'on puisse vivre sans respirer¹⁴.

Si può dunque supporre che noi non abbiamo un corpo, ma non si tratta che di una finzione; resta quindi da sapere se è in realtà, e non solo nella nostra immaginazione, che l'anima esiste indipendentemente dal corpo. Penso che sia all'obiezione avanzata in questa lettera che Descartes farà allusione nella *Præfatio* alle *Meditationes*¹⁵. A tale obiezione Descartes rispondeva, nel 1638, nella maniera seguente:

[...] Bien qu'on puisse douter si ce n'est point une même nature qui pense et qui occupe de l'espace, c'est-à-dire qui est ensemble intellectuelle et corporelle, toutefois on ne la connaît, par le chemin que j'ai proposé, que comme intellectuelle¹⁶.

Descartes confessa, dunque, che dopo la scoperta dell'esistenza del pensiero, si può ancora dubitare se la natura intellettuale non sia insieme anche corporea; salvo che, egli aggiunge, non era sua intenzione quella di risolvere questa questione, affermando l'incorporeità del pensiero. Il solo obiettivo che si proponeva il *Discours* in quel momento non era stato altro che quello di dimostrare che, secondo il metodo

13 *Objectiones II*, AT VII 122, B Op I 840.

14 *Pollot a Reneri pour Descartes*, febbraio 1648, AT I 513, B 142, p. 502.

15 Un'altra obiezione è documentata nella corrispondenza: che la dimostrazione della distinzione avanzata nel *Discours* non fosse stata sufficientemente chiarita era stato già obiettato da Mersenne in una lettera perduta. Lo mostra la risposta di Descartes, che riconosce l'insufficienza della prova del *Discours*: «Pour votre seconde objection, à savoir que je n'ai pas expliqué assez au long, d'où je connais que l'âme est une substance distincte du corps, et dont la nature n'est que de penser, qui est la seule chose qui rend obscure la démonstration touchant l'existence de Dieu, j'avoue que ce que vous en écrivez est très vrai, et aussi que cela rend ma démonstration touchant l'existence de Dieu malaisée à entendre» (À Mersenne, 20 aprile 1637, AT I 349-350, B 104, p. 366). La risposta non permette di ricostruire, tuttavia, il contenuto preciso dell'obiezione.

16 *Descartes a Reneri per Pollot*, aprile o maggio 1638, AT II 38, B 164, p. 650.

seguito dall'autore, il pensiero non era conosciuto che come intellettuale. In altre parole: quello che si proponeva il *Discours* era di dimostrare non che il pensiero è distinto dal corpo secondo l'ordine della cosa (*in ordine ad ipsam rei veritatem*), ma che esso ne è distinto secondo l'ordine della percezione (*in ordine ad meam perceptionem*).

Che Descartes abbia compreso in questo modo l'obiezione di Renieri è confermato dal testo nel quale egli riassumerà quest'obiezione, ovvero, appunto, la *Præfatio* alle *Meditationes*:

Primum est, ex eo quod mens humana in se conversa non percipiat aliud se esse quam rem cogitantem, non sequi ejus naturam sive essentiam in eo tantum consistere, quod sit res cogitans, ita ut vox tantum cætera omnia excludat quæ forte etiam dici possent ad animæ naturam pertinere¹⁷.

Così ricostruito, da Descartes, il problema che sarebbe stato sollevato dopo la pubblicazione del *Discours* (con tutta probabilità appunto nella lettera di Pollot a Renieri) è quello di sapere come è possibile passare dalla distinzione reale nell'ordine della percezione alla distinzione reale nell'ordine della cosa. Se ci si attiene alla ricostruzione della *Præfatio*, dunque, per Descartes, il fatto che al livello dell'ordine della percezione la nozione del pensiero sia distinta da quella del corpo non crea problemi.

E, tuttavia, la questione sollevata nella lettera di Pollot a Renieri non era questa, poiché non concerneva il passaggio dall'ordine della percezione all'ordine della cosa: l'obiezione consisteva, in effetti, precisamente nel dire che è solo perché la immagino senza corpo che posso pensare l'anima senza il corpo; ossia, che non è che per astrazione che io posso concepire il pensiero come indipendente dal corpo. Certamente, questo implica, *a fortiori*, che non si dia distinzione effettivamente, ma la ragione per la quale una tale conclusione è interdetta risiede nel fatto che la nostra nozione di pensiero è indipendente da quella di corpo solo a causa della finzione del dubbio e non per una conoscenza positiva.

La questione avanzata nella lettera di Pollot a Renieri si poneva, dunque, interamente all'interno dell'ordine della percezione e non al livello del passaggio dall'ordine della percezione a quello della cosa. Il che è confermato dal fatto che, per Descartes, il problema del passaggio dall'ordine della percezione a quello della verità non si presenta che in ragione del dubbio del Dio ingannatore, cioè a proposito del passaggio dall'evidenza alla verità¹⁸. Risulta dunque chiaro che, rispondendo alla lettera di Pollot a Renieri, Descartes manca la risposta. Descartes cerca una convergenza col suo interlocutore dichiarando di avere voluto dimostrare non che l'anima esiste senza corpo, ma che essa si conosce senza corpo, mentre il suo

¹⁷ *Meditationes*, *Præfatio*, AT VII 7-8, B Op I 688.

¹⁸ Cf. *Responsiones IV*, AT VII 226, B Op I 986 (per un commento di questo passo, cf., *infra*).

interlocutore contestava proprio quest'ultimo punto, cioè che lì si trattava di una conoscenza e non, semplicemente, di una finzione.

Ora, è sicuro che, ad un certo momento, Descartes ha dovuto rendersi perfettamente conto del problema sollevato da Reneri, come attestato dalla lettera a Mesland del 2 maggio 1644, che ho menzionato precedentemente. Una cosa è dire che io non mi rappresento l'anima come corporea; altra cosa è dire che io me la rappresento come incorporea. Nel primo caso, non si tratta che di un'astrazione; nel secondo, si tratta di un'esclusione. Tuttavia, se per dimostrare che l'anima è incorporea, io parto dall'astrazione, non posso formare che un argomento negativo, che conclude scorrettamente; al contrario, se il punto di partenza del mio ragionamento è un'esclusione, l'argomento è buono ed io posso concludere che l'anima è incorporea¹⁹. Ormai, quello che Descartes ha capito è che al livello della percezione, cioè della rappresentazione, secondo il lessico utilizzato nella lettera, bisogna distinguere due casi differenti: la non inclusione (l'astrazione) di un concetto in un altro e l'esclusione di un concetto per mezzo dell'altro. Ha capito, cioè, che gli elementi che possono essere implicati nel passaggio dall'ordine della percezione all'ordine della verità non sono due (ordine della percezione ed ordine della cosa), ma tre (astrazione nell'ordine della percezione, esclusione nell'ordine della percezione, ordine della cosa).

È dunque chiaro che, ad un certo punto, Descartes deve essersi sicuramente avveduto dell'insufficienza dell'argomentazione del *Discours*, non solo per quello che riguarda il passaggio dall'ordine della percezione all'ordine della verità, che richiede l'istituzione della regola di verità, ma anche per quello che riguarda la possibilità di stabilire la distinzione reale, in via preliminare, al livello concettuale dell'ordine della percezione. Ma qual è il momento preciso in cui bisogna datare questa svolta capitale della riflessione cartesiana? Io credo che, senza alcun dubbio, il momento in cui, per la prima volta, Descartes si mostra consapevole del problema si trova nella Seconda meditazione e, specialmente, in un passo celebre della sezione del testo dove, dopo avere dimostrato che la *cogitatio* costituisce l'essenza dell'*ego*, egli cerca di determinare ulteriormente questa conoscenza: «Sum autem res vera, et vere existens; sed qualis res? Dixi, cogitans. Quid præterea?» (AT VII 27, B Op I 716). Il passo in questione è il seguente:

Fortassis vero contingit, ut hæc ipsa, quæ suppono nihil esse, quia mihi sunt ignota, tamen in rei veritate non differant ab eo me quem novi? Nescio, de hac re jam non disputo; de iis tantum quæ mihi nota sunt, iudicium ferre possum²⁰.

19 *Descartes a Mesland*, 2 maggio 1644, B 454, p. 1914, AT IV 120 e, *supra*, nota n. 9.. cit., p. 150.

G. F. Guhrauer, recommendcomands him to red l Salentoe:rsità pontifica salesianal progetto. formazione, il dialo

20 *Meditationes*, II, AT VII 27, B Op I 716.

Ritornèro a più riprese su questo passo, che, per comodità, chiamerò: *Adam-Tannery VII 27*. Ma, prima di tutto, è essenziale situare questo passo nel suo contesto, che è quello, una volta stabilita l'esistenza dell'*ego*, della determinazione della sua natura. Il metodo che Descartes utilizza è ben conosciuto: si tratta di una sottrazione, il cui punto di partenza è costituito dalla concezione pre-filosofica di se stesso come uomo, e lo strumento adottato è il dubbio²¹. Sulla base di questo procedimento, Descartes non attribuisce all'*ego*, di cui ha appena scoperto l'esistenza, che le determinazioni che non possono cadere sotto il dubbio. La prima è la *cogitatio*, ma cosa ancora: *Quid præterea?*(AT VII 27, B Op I 716).

Eppure, da una parte, ricapitolando tutte le determinazioni contenute nella nozione pre-filosofica dell'anima, Descartes afferma di non avere il diritto di attribuirsi alcuna, in quanto esse sono soggette al dubbio. Non solo, ma in conformità al precetto del genio maligno, io devo *negare* che tali caratteristiche mi appartengono: «Non sum etiam tenuis aliquis aër istis membris infusus, non ventus, non ignis, non vapor, non halitus, non quidquid mihi fingo: supposui enim ista nihil esse. Manet positio» (AT VII 27, B Op I 716). Da un'altra parte, tuttavia, io sono certo della mia esistenza: «Nihilominus tamen ego aliquid sum» (AT VII 27, B Op I 716).

A prima vista, si tratta delle due premesse a partire dalle quali, nel *Discours*, Descartes aveva dedotto la distinzione reale: l'indubitabilità di se stesso e la dubitabilità di qualsiasi altra determinazione dell'io che non sia il pensiero. Ma, questa volta, al contrario che nel *Discours*, Descartes si rifiuta di dedurre l'incorporeità del pensiero, cioè la distinzione reale. Al contrario, afferma in modo esplicito di non sapere se la *res cogitans* è distinta da tutte le determinazioni che cadono sotto il dubbio (*hæc ipsa*) e di non pronunciarsi sull'ordine della verità: *Nescio, de hac re jam non disputo*(AT VII 27, B Op I 716). Dunque, la sola conclusione che è possibile trarre è che la conoscenza di me stesso come cosa pensante non dipende da ciò che cade sotto il dubbio:

Certissimum est hujus sic præcise sumpti notitiam non pendere ab iis quæ existere nondum novi; non igitur ab iis ullis, quæ imaginatione effingo²².

Nondimeno, rimane perfettamente possibile che alla *res cogitans* appartengano queste stesse determinazioni, *hæc ipsa*, la cui esistenza non è ancora conosciuta. È dunque chiaro che, dopo avere dimostrato l'esistenza della *res cogitans*, la seconda meditazione:

1) Non compie il passaggio alla distinzione reale che il *Discours* aveva, al contrario, effettuato senza esitazione;

21 Mi permetto di rinviare a I. Agostini, *La domanda sull'uomo e la Seconda Meditazione*, di prossima pubblicazione su «Educação e Filosofia Uberlândia».

22 *Meditationes*, II, AT VII 27, B Op I 716.

2) Bensì, al contrario, rifiuta la legittimità di un passaggio dall'ordine della percezione all'ordine della cosa.

Ma perché? O, detto altrimenti, che cosa manca affinché la deduzione della distinzione reale possa essere effettuata?

La *Praefatio* era stata chiara su un punto: per guadagnare la distinzione reale, bisogna effettuare il passaggio dall'ordine della percezione, il solo considerato nella seconda meditazione, all'ordine della verità. Cioè: nella seconda meditazione, io mi conosco, nell'ordine della percezione, come distinto dal corpo, ma non so se sono distinto dal corpo nell'ordine della realtà, e anzi di tale ordine neppure si tratta; dunque, non posso ancora stabilire la distinzione reale. Ma, riassumendo il problema in questi termini, Descartes avanzava sicuramente la pretesa che, nell'argomento del *Discours*, tutto condotto esclusivamente all'interno del livello della percezione, la nozione dell'anima fosse esclusiva di quella del corpo: «Me etiam ibi noluisse illa *excludere* in ordine ad ipsam rei veritatem (de qua scilicet tunc non agebam), sed dumtaxat in ordine ad meam perceptionem» (AT VII 8, B Op I 688, mia osservazione). In una tale prospettiva, quello che manca per affermare la distinzione reale non ha nulla a che vedere con un'assenza di chiarezza e distinzione nelle nozioni dell'anima e del corpo, in quanto il concetto dell'anima *esclude* effettivamente quello del corpo, secondo l'ordine del pensiero: con ogni probabilità, quello che manca non è che la statuizione della regola della verità che, sola, permette il passaggio dall'ordine del pensiero all'ordine delle cose. È quello che Descartes affermerà in maniera esplicita nelle *Quartæ Responsiones* in un testo di una chiarezza esemplare, talmente esemplare da essere a mio avviso quasi sospetta:

Ideoque, nisi certitudinem vulgari majorem quævissem, contentus fuissem ostendisse, in secunda Meditatione, Mentem ut rem subsistentem intelligi, quamvis nihil plane illi tribuatur quod pertineat ad corpus, et vice versa etiam Corpus intelligi ut rem subsistentem, etsi nihil illi tribuatur quod pertineat ad mentem. Nihilque amplius addidisset ad demonstrandum mentem realiter a corpore distingui: quia vulgo res omnes eodem modo se habere judicamus in ordine ad ipsam veritatem, quo se habent in ordine ad nostram perceptionem. Quia inter hyperbolicas illas dubitationes, quas in prima Meditatione proposui, una eousque processit ut de hoc ipso (nempe quod res juxta veritatem sint tales quales ipsas percipimus) certus esse non possem, quandiu authorem meæ originis ignorare me supponebam, idcirco omnia quæ de Deo et de veritate in tertia, quarta et quinta Meditatione scripsi, conferunt ad conclusionem de reali mentis a corpore distinctione, quam demum in sexta Meditatione perfecit²³.

I punti che Descartes stabilisce in questo testo sono, per l'essenziale, due: 1) Nella seconda meditazione si dispone, da un lato, di un concetto chiaro e distinto della mente come cosa pensante non corporea e, dall'altro, di un concetto chiaro e

²³ *Responsiones IV*, AT VII 226, B Op I 986.

distinto del corpo come cosa corporea non pensante; cioè, in una parola, si dispone di una conoscenza chiara e distinta della distinzione; 2) Quello che manca per stabilire la distinzione reale non è dunque che la veracità di Dio, che sola permette, superando il dubbio iperbolico della prima meditazione, la transizione, che non sarà effettuata che nella sesta meditazione, dalla chiarezza e distinzione alla verità.

Si può, dunque, capire per quale motivo tutti i commentatori delle *Meditationes*, tranne poche eccezioni²⁴, abbiano affermato che la ragione per la quale, nella seconda meditazione, Descartes si rifiuterebbe di asserire la distinzione reale non sarebbe altro che l'impossibilità di stabilire, a questo punto dell'ordine delle ragioni (dove l'esistenza di Dio, dunque la sua veracità, non è ancora conosciuta), la regola di verità secondo la quale tutto quello che è chiaro e distinto è vero. Ancora una volta, è il testo dello stesso Descartes che sembra autorizzare una tale interpretazione.

Ma, se si legge il testo della seconda meditazione, si vede bene che *Adam-Tannery VII 27* è ben lungi dall'autorizzare una tale interpretazione. Per almeno due ragioni.

La prima, che del resto sarebbe già decisiva, è che nel testo non è mai questione del Dio ingannatore.

La seconda, che conferma la prima e permette di meglio comprendere il testo stesso, è che la ragione che impedisce l'esclusione di quelle cose (*hæc ipsa*) che cadono sotto il dubbio è l'assenza di una loro conoscenza:

Fortassis vero contingit, ut hæc ipsa, quæ suppono nihil esse, quia mihi sunt ignota, tamen in rei veritate non differant ab eo me quem novi? Nescio, de hac re jam non disputo; de iis tantum quæ mihi nota sunt, judicium ferre possum. Novi me existere; quæro quis sim ego ille quem novi²⁵.

Di fatto, qui il testo è ambiguo e lascia aperte due possibilità: a) poiché queste cose, *hæc ipsa*, non mi sono conosciute, io suppongo che esse non sono; b) poiché esse non mi sono conosciute, è possibile che non siano differenti da me, quel me che invece io conosco. Ma che, tra le due letture, sia la seconda ad essere quella corretta è chiaro dal fatto che la supposizione che queste cose, *hæc ipsa*, non siano, non riguarda che in maniera indiretta la mia non conoscenza di queste cose: non è perché io le ignoro che suppongo che non esistono; al contrario, è il fatto che io le ignoro la ragione per la quale io non posso sapere se esse fanno parte di me stesso²⁶.

Ecco, dunque, la ragione che non rende legittima l'esclusione di *hæc ipsa* in *Adam-Tannery VII 27*: l'assenza di una conoscenza positiva di tutto quello che è

24 Tra le rare eccezioni, cf. H. G. Frankfurt, *Dreamers, and Madmen. The Defence of Reason in Descartes' Meditations*, Indianapolis-NewYork, The Bobbs-Merrill Company, 1970, p. 117, ss. e, soprattutto, S. Landucci, *La mente in Cartesio*, Milano, Angeli, 2002, p. 66.

25 *Meditationes*, II, AT VII 27, B Op I 716.

26 S. Landucci, *La mente in Cartesio*, cit., p. 67, n. 35.

altro dalla *cogitatio*. In effetti, il punto è che, fino a quando io non ho una conoscenza di tutto quello che, per quello che consta sulla base del dubbio, non è *cogitatio*, cioè le *hæc ipsa*, io non posso escludere che esse siano identiche a me stesso.

Ne risulta che nella seconda meditazione non si dispone di un concetto chiaro e distinto della *cogitatio*, in quanto il meditante non è nelle condizioni di escludere dal concetto del pensiero le determinazioni proprie al concetto pre-filosofico dell'uomo che cade sotto il dubbio; per la stessa ragione, cioè a causa dell'assenza di un concetto chiaro e distinto della *res cogitans*, non si dispone totalmente di un concetto chiaro e distinto della distinzione e, dunque, non si è autorizzati a dedurla.

La distinzione reale non è dunque stabilita per l'assenza non di una sola premessa, la veracità di Dio, ma di due, poiché manca anche l'esclusione reciproca di mente e corpo; ed infatti, allorché Mersenne lo interrogherà, nella corrispondenza, del perché nella seconda meditazione non fosse stata stabilita la distinzione reale, Descartes parlerà di mancanza di 'premesse', al plurale²⁷.

Su questo punto, quindi, le *Meditationes* superano la situazione del *Discours* non su di un punto, bensì su due: non solo la distinzione reale non è stabilita nell'ordine della cosa, ma essa non è stabilita neppure nell'ordine della percezione. Il testo contiene, del resto, un'osservazione decisiva su questo punto:

Sum igitur præcise tantum res cogitans²⁸.

Præcise, dunque, secondo il significato classico, scolastico, della precisione, come si trova ad esempio in Suárez, ovvero *per astrazione*²⁹. *Per astrazione*, e non per esclusione, in conformità alla dichiarazione programmatica della sottrazione:

Subducam quidquid allatis rationibus vel minimum potuit infirmari, ut ita tandem præcise remaneat illud tantum quod certum est et inconcussum³⁰.

Descartes non poteva, dunque, essere più chiaro, nella seconda meditazione, per fare comprendere ai suoi lettori che la sottrazione non era un'operazione di esclusione, ma di astrazione.

27 *A Mersenne*, 24 dicembre 1640, AT III 266, B 292, p. 1352, c. vo mio: «Vous ne devez pas aussi trouver étrange que je ne prouve point, en ma seconde Méditation, que l'âme soit réellement distincte du corps, et que je me contente de la faire concevoir sans le corps, à cause que je n'ai pas encore en ce lieu-là les *prémises* dont on peut tirer cette conclusion; mais on la trouve après, en la sixième Méditation».

28 *Meditationes*, II, AT VII 27, B Op I 716.

29 F. Suárez, *Disputationes metaphysicæ*, II, 2, 16, ed. Vivès XXV 75b: «Est ergo advertendum, *abstractionem* seu *præcisionem* intellectus non requirere distinctionem rerum, seu *præcisionem* alicuius rationis vel modi, quæ ex natura rei antecedit in re ipsa *præcisionem* intellectus, sed in re simplicissima posse fieri hujusmodi *præcisionem* variis modis»; ma anche II, 6, 10, ed. Vivès XXV 101b-102a: «[...] et nihilominus possit ab eis abstrahi conceptus entis per solam *præcisionem* intellectus, quæ non consistat quasi in separatione unius ab alio, scilicet, *formalis a materiali*» (c. vo mio).

30 *Meditationes*, II, AT VII 25, B Op I 714.

Ma perché, allora, con Arnauld, Descartes ragionerà in maniera diversa, affermando che la distinzione reale non è ancora stabilita nella seconda meditazione in quanto è ancora in piedi il dubbio del Dio ingannatore? Non c'è che una sola possibilità: il fatto che con Arnauld volesse dire che, qualora non fosse stato necessario neutralizzare l'ipotesi del Dio ingannatore, allora sarebbe stato possibile già stabilire la premessa che nella sesta meditazione fonda la distinzione reale³¹ già nella seconda meditazione, ma non che essa vi fosse stata effettivamente stabilita. La considerazione di Descartes riguarderebbe, cioè, esclusivamente l'esigenza di tenere fermo l'ordine delle ragioni.

Se questa esegesi è vera, si pone il problema di sapere se e dove, precisamente, la premessa per la distinzione reale operante nella sesta meditazione sia stata guadagnata nelle *Meditationes* e, precisamente, dove tra il passaggio dalla parte centrale della seconda meditazione, che abbiamo appena commentato, e la sesta meditazione. Si tratta di un punto ben lungi dall'essere chiaro e, nonostante la sua importanza, non molto trattato dai commentatori.

In questo studio, tuttavia, non toccherò questo problema e mi focalizzerò su un'altra questione, che ritengo preliminare e pregiudiziale: solo la risposta ad una tale questione, infatti, permette di ricostruire in maniera adeguata il passaggio dal *Discours* alle *Meditationes* sul problema della distinzione reale e, più in generale, di inquadrare nei termini più corretti il problema della distinzione reale nelle *Meditationes* e, dunque, della localizzazione della dell'acquisizione della premessa per l'argomento della distinzione reale.

La questione è la seguente: se è vero che non è solamente la veracità di Dio, ma l'idea chiara e distinta della *res cogitans* che manca, nella seconda meditazione, per stabilire la distinzione reale, perché il concetto della *res cogitans* e, dunque, quello della distinzione, non è chiaro e distinto?

A questa questione si possono dare due risposte diverse.

La prima risposta può essere ricavata a partire dall'interpretazione leibniziana del passaggio in cui, nei *Principia philosophiæ*, Descartes dimostra la distinzione reale³²; un testo molto insoddisfacente dove, in maniera sorprendente dopo gli sviluppi delle *Meditationes* e della lettera a Mesland, Descartes riprende, effettivamente, l'argomento del *Discours*: la premessa per la distinzione reale è, ancora una volta, come nel *Discours*, l'opposizione, da un lato, tra l'indubitabilità

31 *Meditationes*, VI, AT VII 78, B Op I 784: «Sciam me existere, quodque interim nihil plane aliud ad naturam sive essentiam meam pertinere animadvertam, præter hoc solum quod sim res cogitans».

32 *Principia*, I, art. 8, AT VIII-1 7, B Op I 716: «Hæcque optima via est ad mentis naturam, ejusque a corpore distinctionem, agnoscendam. Examinantes enim quinam simus nos, qui omnia quæ a nobis diversa sunt supponimus falsa esse, perspicue videmus, nullam extensionem, nec figuram, nec motum localem, nec quid simile, quod corpori sit tribuendum, ad naturam nostrum pertinere, sed cogitationem solam, quæ proinde prius et certius quam ulla res corporea cognoscitur; hanc enim jam percepimus, de aliis autem adhuc dubitamus».

della *res cogitans* e, dall'altro, la dubitabilità del corpo. Si comprende così la reazione di Leibniz:

Non procedit: possum assumere vel fingere corporea nulla existere, sed non possum fingere me non existere aut non cogitare, ergo ego non sum corporeus, nec cogitatio est modus corporis. Et miror Virum egregium tam levi sophismati tantum tribuere potuisse. Certe in hoc articulo nihil ultra addit; quæ in meditationibus attulit suo loco examinabuntur. Qui putabit animam esse corpoream, non admittet te posse ponere quod nulla corporea existant. Sed hoc tantum concedet, te posse dubitare (: quamdiu naturam animæ ignores :) utrum corporea existant vel non existant; et cum videas tamen clare animam tuam existere, hoc unum inde sequi fatebitur, dubitare te adhuc posse, utrum anima sit corporea; nec ullis fidiculis quicquamam plus extorquebitur ex hoc argumento. Paralogismo autem ansam præbuit illa supra artic. 2. Sumta licentia, dubia rejiciendi tanquam falsa, quasi ponere liceat nulla esse corporea quia dubitare licet utrum existant, quod concedi non debet. Secus foret si tam perfecte naturam animæ quam existentiam cognosceremus, ita enim quicquid in ea non appareret, constaret nec 5 ei inesse³³.

Se si applica questa lettura di Leibniz, in maniera retrospettiva, all'argomento della seconda meditazione, si potrebbe ipotizzare che quello che manca per avere una conoscenza chiara e distinta della mente è una conoscenza delle sue proprietà: è, dunque, effettivamente, un'indagine all'interno del concetto della mente che permetterebbe di escludere, in essa, la presenza delle determinazioni corporee e, così, di stabilire la distinzione reale sul piano dell'ordine della percezione.

Ma è veramente sicuro che, per ottenere una conoscenza chiara e distinta della natura dell'anima sia sufficiente dispiegarne il concetto? In realtà, quello che manca, nella seconda meditazione, per determinare in maniera chiara e distinta il concetto dell'anima e, quindi, la distinzione reale, è la conoscenza del corpo. Senza una tale conoscenza, la nozione dell'anima sarebbe, al massimo, chiara, ma non distinta, giustamente perché non si dispone del concetto di ciò da cui l'anima dovrebbe distinguersi, cioè il concetto di corpo. Però, una tale conoscenza, nella seconda meditazione, è assai lontana dall'essere data, perché il meditante non dispone ancora, come sappiamo, che del concetto pre-filosofico di corpo.

Questa lettura ha il grande merito di non ridurre il cartesianismo, secondo un'immagine tanto convenzionale quanto diffusa, ad una sorta di filosofia della mente per la quale sarebbe un'inchiesta interna esclusivamente all'anima a decidere della conoscenza della sua natura; o, detto diversamente, che sarebbe la conoscenza della mente a condurre alla conoscenza della distinzione.

Inoltre, è chiaro che l'affermazione della seconda meditazione, *ignota sunt*, che è alla base della conclusione, da parte di Descartes, che non si può escludere che

33 G. W. Leibniz, *Animadversiones ad Cartesii Principia philosophiæ*, mitgetheilt von Dr. G. F. Guhrauer, Bonn, Adolph Marcus, 1844, p. 30-31.

il pensiero possa contenere delle proprietà che cadono sotto il dubbio, si riferisce a delle proprietà, *hæc ipsa*, che, secondo il punto di vista pre-filosofico, sono corporee (AT VII 27, B Op I 716); ed è chiaro che una tale ignoranza sarà corretta per mezzo della conoscenza della vera natura del corpo, che sola permetterà, dunque, di stabilire la distinzione al livello dell'ordine della percezione.

E, tuttavia, penso che, per spiegare fino in fondo le cose, si debba aggiungere altro: effettivamente, una cosa è dire che, dopo la scoperta della *cogitatio*, ciò che manca per la determinazione della distinzione è la conoscenza del corpo, ciò che mi sembra innegabile, e una cosa è leggere in questi termini il testo della seconda meditazione e, in particolare, *Adam-Tannery VII 27*.

È certo che, nella sesta meditazione, al momento di stabilire la distinzione reale, Descartes dispone di concetto chiaro e distinto di corpo, il quale permette, diversamente da ciò che accadeva nella seconda meditazione, di stabilire la distinzione reale; ma la fondazione, nella sesta meditazione, della distinzione reale per mezzo dell'idea chiara e distinta del corpo costituisce veramente la risposta alla questione che Descartes si poneva, rispondendo in maniera negativa, nella seconda meditazione, in *Adam-Tannery VII 27*? Credo di no: mettendo in questione un presupposto esplicitamente o implicitamente accolto, a mia conoscenza, da tutti i commentatori di Descartes intervenuti sulla questione, sia coloro che pensano che per stabilire la distinzione reale nella seconda meditazione non sia richiesta che la veracità di Dio, sia coloro che affermano che la veracità non sia sufficiente e che sia richiesta, in più, un'idea chiara e distinta della distinzione, io penso che, nella seconda meditazione, Descartes non abbia, semplicemente, neppure posto la questione della distinzione reale.

Una tale lettura non dovrebbe, d'altra parte, sorprendere, visto che è Descartes stesso ad autorizzarla, alla lettera, nelle *Secundæ responsiones*, in risposta all'obiezione secondo la quale la seconda meditazione non avrebbe dimostrato la distinzione reale:

Sed ignoscite si respondeam nondum me locum dedisse huic quæstioni, cum de ipsa primum egerimin sexta Meditatione³⁴.

A scapito della lettera del testo, questo passaggio è stato sempre letto nel senso seguente: la questione della distinzione reale, posta nella seconda meditazione, non è stata risolta nella seconda meditazione, bensì nella sesta. Ma si tratta di una lettura sottilmente irrispettosa del testo: infatti, quello che Descartes dice non è di non aver risposto alla questione della distinzione nella seconda meditazione, ma di non aver neppure posto la questione. Stando a questo passo delle *Secundæ responsiones*, cioè, la seconda meditazione non è appena il luogo in cui la questione della distinzione non è risolta, bensì quello in cui essa neppure posta. Non solo, cioè,

³⁴ *Responsiones II*, AT VII 131, B Op I 854.

nella seconda meditazione, la dottrina della distinzione reale non è stabilita, ma essa non è neppure aperta.

Per meglio comprendere questo punto, seguiamo ancora una volta, per l'ultima volta, il percorso di Descartes nella seconda meditazione dopo la scoperta che la *cogitatio* costituisce la mia natura. Il punto di partenza è la questione: *Quid præterea?* (AT VII 27, B Op I 716). Cioè: quali proprietà posso attribuirmi, oltre al pensiero? Descartes scarta, per mezzo della sottrazione, dalla nozione pre-filosofica di uomo, da un lato, le determinazioni corporee, dall'altro, le funzioni vegetative e sensitive dell'anima. Rimane da verificare se le proprietà dell'anima considerate in essa stessa possano essere attribuite alla *cogitatio*: un vento, una fiamma, o un'aria molto sottile. Ma io devo negarle tutte, in quanto cadono sotto il dubbio:

Non sum compages illa membrorum, quæ corpus humanum appellatur; non sum etiam tenuis aliquis aër istis membris infusus, non ventus, non ignis, non vapor, non halitus, non quidquid mihi fingo: supposui enim ista nihil esse³⁵.

A questo punto, con la sola eccezione del pensiero, io non sono affatto quello che io mi attribuisco prima e che è contenuto nella nozione pre-filosofica dell'uomo. La procedura di sottrazione è terminata. Il risultato è il seguente: tra tutte le cose che avevo l'abitudine di attribuirmi (corpo, funzioni dell'anima, natura dell'anima in se stessa), *hæc ipsa*, io non posso attribuirmi nulla, con la sola eccezione del pensiero.

Ma, in questo momento, c'è una svolta nell'inchiesta: dopo avere domandato quello che io sono ed avere risposto che non posso attribuirmi nessuna di queste *hæc ipsa*, è aperta per la prima volta l'ipotesi di una *negazione epistemologica* (e non semplicemente psicologica, come quella messa in atto dal genio maligno), quindi di una *esclusione*, dunque, effettivamente, di una *distinzione*: posso negare di me stesso le proprietà che non posso attribuirmi? La risposta è negativa: non posso negare che le determinazioni che cadono sotto il dubbio mi appartengano; e non posso avanzare alcun giudizio in rapporto a queste cose. Ma facciamo un passo indietro, prima della risposta, e fermiamoci alla questione: si tratta, in effetti, di una questione riguardante la *distinzione*, come ho appena detto; e tuttavia, non si tratta della questione della *distinzione tra pensiero e corpo*, perché, a questo stadio del percorso del meditante, tale questione, semplicemente, non potrebbe esser posta.

La ragione è che le *hæc ipsa*, cioè tutte le proprietà della nozione pre-filosofica dell'uomo, con la sola eccezione della *cogitatio*, che cadono sotto il dubbio e che tuttavia io non posso negare, non corrispondono affatto al concetto cartesiano di corpo, cioè il concetto a proposito del quale si porrà e sarà risolta, al momento giusto, nella sesta meditazione, la questione della distinzione reale, la quale non concerne che un corpo la cui essenza è stata determinata come estensione. Se fosse stata una questione sulla distinzione reale quella posta nella seconda meditazione,

³⁵ *Meditationes*, II, AT VII 27, B Op I 816.

la conseguenza sarebbe stata che la risposta e la questione non avrebbero riguardato gli stessi termini, dato che la distinzione reale della sesta meditazione si dà tra i concetti filosofici chiari e distinti di anima e di corpo, mentre la distinzione di cui è questione nella seconda meditazione non si pone che tra un nome di cui io comincio a conoscere il significato (*cogitatio*) ed un concetto pre-filosofico che è talmente oscuro che, come si scoprirà più avanti, contiene, tra le altre cose, delle proprietà che appartengono di fatto all'anima (le qualità)³⁶.

Il fatto è che il meditante della seconda meditazione non ha la *forza* concettuale di porre la questione della distinzione in quanto, nonostante la scoperta della *cogitatio*, è ancora troppo dipendente dalle idee oscure e confuse che non gli permettono di disporre dei termini esatti (chiari e distinti) tra i quali stabilire la distinzione.

Qual è, allora, la questione che Descartes pone in *Secundæ responsiones*? Si tratta di una questione che riguarda sempre una distinzione, ma che è posta nei termini che sono ancora pre-filosofici: si tratta della distinzione tra la *cogitatio*, da un lato e, dall'altro, in primo luogo, il corpo grossolano, il corpo umano, e, in secondo luogo, il corpo sottile. E, tuttavia, persino una tale questione non può essere risolta: io non posso escludere di essere corpo neppure nel senso pre-filosofico del corpo. La situazione della seconda meditazione sembra filosoficamente disperata: non solo non è possibile distinguere la *cogitatio* dal *corpo* secondo la nozione cartesiana di corpo, non solo non è possibile porre una tale questione, ma non è neppure possibile rispondere alla sola questione che l'*ego* ha la forza di porsi: la *cogitatio* si distingue dalla nozione pre-filosofica del corpo?

Eppure, rimane da spiegare l'enfasi messa da Descartes sulla questione. Qual è lo scopo di *Adam-Tannery VII 27*? Alla luce di quanto detto sinora, questo passo sembrerebbe non avere alcuna funzione, il che è confermato anche dal fatto che la verità che Descartes scoprirà immediatamente in seguito, la distinzione tra immaginazione ed intellesione³⁷, è totalmente indipendente dall'interdizione della distinzione reale che *Adam-Tannery VII 27* stabilisce: per scoprire la distinzione fra immaginazione ed intellesione, infatti, è sufficiente il dubbio sulle *hæc ipsa*, e la negazione non è necessaria; questo perché, per scoprire l'autonomia dell'intendere dall'immaginare, è sufficiente pensarmi indipendentemente dal corpo, ovvero sia sapere di potere astrarre la corporeità.

A cosa serve, dunque, *Adam-Tannery VII 27*? Nonostante la sua apparente inutilità, io ritengo che questo passo permetta un'acquisizione decisiva nell'ordine delle ragioni, poiché ponendosi questa questione, il meditante scopre il concetto stesso di distinzione dischiudendone la possibilità: prima di interrogarsi su questo

36 *Meditationes*, II, AT VII 26, B Op I 714: «Per corpus intelligo illud omne quod aptum est figura aliqua terminari, loco circumscribi, spatium sic replere, ut ex eo aliud omne corpus excludat; tactu, visu, auditu, gustu, vel odoratu percipi».

37 *Meditationes*, II, AT VII 28-29, B Op I 716-718.

punto, il concetto di distinzione non era chiaro e distinto, in quanto indistinto dal concetto di astrazione; ma, una volta che il meditante passa dalla constatazione di *non poter* attribuirsi certe proprietà (livello del dubbio) a quella – pur non ancora attuabile – di *poter non* attribuirsele, perviene a scoprire la possibilità e, dunque, il concetto stesso di distinzione.

Essere distinto significa in effetti, precisamente, non essere separato da me stesso per il semplice fatto di essere soggetto al dubbio, cioè per un’astrazione dell’intelletto, secondo la definizione che sarà data da Descartes a partire dalle risposte di Caterus³⁸. *Adam-Tannery VII 27* ha dunque precisamente la funzione di fare scoprire al meditante il concetto stesso di distinzione per mezzo dell’individuazione del suo criterio, fino a questo momento indistinto dal concetto di dubbio (quindi, di astrazione).

Qui, a mio avviso, si situa una differenza decisiva tra la *démarche* delle *Meditationes* e quella del *Discours*: il fatto che il *Discours* affermi la dottrina della distinzione reale subito dopo il *cogito*, non fa affatto problema perché non si dispone ancora della veracità di Dio, perché Descartes afferma in seguito che la regola generale di verità (dunque, *a fortiori*, la distinzione reale) si fonda anch’essa sulla veracità³⁹; ma, non fa problema neppure *solamente* perché non disponiamo ancora di un concetto chiaro e distinto della mente e del corpo (necessario all’applicazione stessa della veracità). Fa problema, invece, proprio perché l’affermazione della distinzione è fatta senza che si disponga ancora del concetto di distinzione, cioè di esclusione; ed è la confusione del concetto di esclusione con quello di astrazione che conduce Descartes all’errore di concludere la distinzione reale senza disporre ancora di un concetto chiaro e distinto dell’anima e del corpo.

Se ho ragione, *Adam-Tannery VII 27*, luogo in cui, nello spazio di qualche riga, il meditante arriva a cogliere la differenza tra il fatto di non poter attribuirsi ed il fatto di poter non attribuirsi, dunque, poter escludere le *hæc ipsa*, ha un sapore autobiografico. Le poche righe di questo passo non fanno altro, come una sorta di biografia meditativa che prolunga quella della prima meditazione, che tradurre la scoperta decisiva, da parte di Descartes, tra il 1637 e il 1641, della differenza tra l’astrazione e l’esclusione.

Revista digital: www.ifch.unicamp.br/ojs/index.php/modernoscontemporaneos



This is an open-access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License.

38 *Responsiones*, I, AT VII 121, B Op I 838.

39 *Discours*, IV, AT VI 38, B Op I 66-68.