STUDI

IL *COGITO* FRA CONTINUITÀ E SUCCESSIONE

di Alberto Pala

L'affermazione di Descartes: «sembra necessario che sempre la mente pensi in atto»[1], è presente in diversi luoghi delle *Mediatationes*, ma solo nel '48 ha assunto questa forma assertoria. Il problema di una mente che *semper cogitat* s'era posto a Descartes con la seconda delle *Meditationes*, allorché "scopre" che soltanto la *cogitatio* non può essergli sottratta[2]. Già in questa veste, comunque, l'asserzione aveva suscitato non poche perplessità nei suoi lettori, sia che obiettassero alle *Meditationes* come nel caso delle osservazioni di Pierre Gassendi o come nel caso dello sconosciuto[3] denominatosi Hyperaspistes – intervenuto sulla risposta a Gassendi – sia che il medesimo Descartes ne trattasse all'interno di scambi epistolari, come quello avuto con Antoine Arnauld[4].

Gassendi faceva presente di non aver chiaro se col *semper cogitare* della mente Descartes intendeva riferirsi a un pensare indefinito. Perché, se così fosse stato, per un verso si sarebbe trovato d'accordo proprio con quei celebri filosofi i quali per provare l' immortalità dell'anima, la dotavano di un continuo movimento o – il che è lo stesso – di un pensare continuo. Per un altro verso, però, si sarebbe trovato in disaccordo con coloro che non capiscono come qualcuno possa pensare durante un sonno letargico o nel grembo materno, dal momento che poi non ricorda nulla[5]. Nella risposta Descartes faceva rilevare al suo obiettore che essendo sostanza pensante, l'anima deve pensare sempre.

1. *Oeuvres de Descartes*, publiées par Charles Adam et Paul Tannery, nouvelle présentation par Pierre Costabel et Bernard Rochot, Paris 1964-74, 11 voll. – che utilizzo nell'edizione in 11 voll. del 1996 – abbreviato, come di consueto, in AT., numero romano del volume, numero arabo della pagina, V, p. 193. Ho anche utilizzato R. Descartes, *Correspondance*, a cura di Charles Adam e Gérard Milhaud, 8 voll., Paris 1941, reprint 1970, abbreviato, anche in questo caso, in AM, numero del volume, numero della pagina.

2. Ivi, VII, p. 27.

3. Sull'identità di Hyperaspistes cfr. Sergio Landucci, *Contributi di filologia cartesiana*, in «Rivista di Storia della filosofia», LVI (2001), n.1, pp. 5-23.

4. Mi riferisco alla corrispondenza intercorsa nel periodo 3 giugno – 29 luglio 1648 e costituita di quattro lettere, due di Arnauld e due di Descartes.

5. AT., VII, p. 264.

Perché poi sorprendersi se un infante non ricorda i pensieri avuti nel grembo materno o un letargico durante il sonno letargico? Di non ricordare accade anche da adulti, da sani e da svegli. Il ricordo, infatti, è dovuto alle tracce che i pensieri – durante il tempo in cui la *mens* è congiunta al corpo – imprimono nel cervello. Il cervello del bambino o quello del letargico, inoltre, sono inadatti a ricevere o a conservare queste tracce[6].

Hyperaspistes, come detto, interviene sulla risposta di Descartes alle osservazioni di Gassendi per rilevare che l'affermazione: l'infante nel grembo materno non pensa è in contraddizione con l'affermazione di un pensare continuo. Anche se di ciò non viene fornita né una ragione né un'esperienza, salvo, appunto, l'asserzione che la *mens*, ovunque sia, pensa sempre[7]. Nella sua risposta Descartes ribadisce che l'"anima" – anche se nel grembo materno e anche se non ricorda – pensa sempre perché la sua essenza consiste nel pensare, così come l'essenza del corpo consiste nell'essere esteso, e niente può essere privato della propria essenza[8].

In una lettera del '48 Arnauld torna invece su un punto particolare, già trattato nel '41 quando proponeva le sue riflessioni sulle *Meditationes* e al quale Descartes aveva risposto in modo non soddisfacente e, forse, nemmeno congruo. Il punto particolare riguardava il medesimo vecchio tema della *mens* che *semper cogitat*, e la giustificazione del fatto che se il bambino mentre era nel grembo materno o l'adulto mentre era in letargo non ricordano i pensieri avuti, è perché per ricordare è necessario che quei pensieri abbiano impresso una qualche traccia nel cervello: rivolgendosi al quale la *mens* ricorda; e che non è cosa straordinaria se il cervello di un fanciullo o di un letargico è inadatto a ricevere quelle tracce. Elencava ancora le ovvietà di quell'argomento e gli interrogativi che suscitava, per concludere: «In verità non appare necessario che la *mens* pensi sempre nonostante che sia una sostanza che pensa»[9]. Descartes risponde il giorno dopo ma in modo abbastanza sbrigativo, accedendo ad alcune delle osservazioni del religioso ma non accordando nulla sul punto principale: «necessarium videtur ut mens semper actu cogitet»[10].

Ma l'uomo di Port Royal ripropone la domanda: perché la *mens* di un bambino ha soltanto sensazioni confuse? Espone una propria congettura sulla quale sollecita il giudizio del corrispondente e chiude con una considerazione che così si può riassumere: il ricordo è ciò che rende diversa la vita uterina da quella extra uterina[11]. Solleva, inoltre, un secondo problema, anch'esso già proposto nelle quarte obiezioni: «Poiché la natura del pensiero è tale per cui ne siamo sempre consci, se sempre pensiamo in atto, sempre dobbiamo essere consapevoli che pensiamo». L'affermazione di Descartes perciò è, secondo Arnauld, in contraddizione con l'esperienza, soprattutto con l'esperienza del son-

6. Ivi, pp. 356-57.
7. Ivi, III, p. 400.
8. Ivi, p. 423.
9. Ivi, V, pp. 188-89.
10. Ivi, p. 193.
11. Ivi, pp. 212-13.

no. E tutte le spiegazioni fornite dal filosofo a sostegno della propria tesi sul ricordare urtano contro il fatto che «è difficile capire in qual modo una cosa incorporea può muoverne una corporea»[12]. Nella seconda lettera di risposta, Descartes fornirà una spiegazione più articolata del non ricordare, spiegazione che chiama in causa il cervello troppo umido e molle dell'infante o quello mal regolato del frenetico[13]. Tuttavia sembra che al francese ancora sfugga la portata del secondo problema perché continua a trattare la consapevolezza del pensare solo in riferimento alla possibilità di ricordare: altro è la consapevolezza dei nostri pensieri mentre pensiamo, altro è, successivamente, ricordarli[14].

Della tesi cartesiana sul continuo pensare in atto viene esaminata l'argomentazione prodotta dal suo autore per sostenerla. Dapprima viene ripreso il ragionamento sulla continuità del pensare e del suo essere sempre in atto, e poi si ragiona sulle proposizioni portatrici di quella tesi. Si vedrà che l'enunciato sulla continuità del pensare va incontro a considerevoli difficoltà sia quando afferma che per effetto dell'*emendatio* – ossia la fase in cui la *mens* si è liberata dalle opinioni dubbie o ingannevoli – le sostituisce con altre "migliori", sia per effetto della temporalità degli atti della mente. L'indagine riguarda dunque quelle formulazioni lessicali in cui il filosofo ha scritto che la mente "semper actu cogitat", e in cui ha impiegato le forme verbali *cogito* e *sum cogitans*.

1. La emendatio ingenii. L'*ame* come «substance distincte du corp, et dont la nature n'est que de penser»[15] e il *cogito* come consapevolezza di pensare e come prima verità "ferme" e "assurée", sono la principale conseguenza della *emendatio ingenii*. *Emendatio* realizzata mediante il distacco della *mens* dai pregiudizi dei sensi e dell'immaginazione, ossia mediante la procedura del *abducere mentem a sensibus*[16]; ossia ancora mediante la volontà, espressa nel *Discours de la méthode*, di liberarsi dai «molti errori che possono offuscare il nostro lume naturale e renderci meno capaci di seguire la ragione»[17]. Percorso che più tardi consiglierà «tantum iis qui serio mecum meditari, mentemque a sensibus simulque ab omnibus praejudiciis, abducere poterunt ac volent»[18]. Ora, nonostante che, come effetto del proposito, abbia "deraciné" dall'intelletto prima la cultura accademica poi le "chimerae" e, infine, le "choses" – ossia i contenuti della *mens*, della quale l'intelletto è una funzione – Descartes, per esempio nel *Discours*, è perentorio nell'asserire che penso (*cogito*), che sto

12. Ivi, pp. 214-15.
13. Ivi, p. 219.
14. Ivi, p. 221.
15. Ivi, I, pp. 349-50.
16. Ivi, p. 351.
17. Ivi, VI, p. 10, trad. it. in René Descartes, *Opere filosofiche*, a cura di Ettore Lojacono, 2 voll, UTET, Torino 1994, I, p. 540.
18. Ivi, VII, p. 9.

pensando (*sum cogitans*)[19]. E in qualche modo ha ragione perché l'azione dell'emendarsi dall'insieme delle nozioni erronee, o anche solo dubbie, è lì a testimoniare sull'attività della *mens* adesso. Proprio la quotidianità del suo rapporto con gli errori e con pregiudizi, è la motivazione del proposito di stabilire se e in che misura le conoscenze possedute sono false e, se del caso, ricercare quali sono le note caratteristiche di una conoscenza vera insieme al metodo idoneo ad ottenerla. Le linee generali del suo disegno emendativo sono state così riassunte: «pour toutes les opinions que j'avois receues iusques alors en ma creance, ie ne pouvois mieux faire que d'entreprendre, une bonne fois, de les en oster, affin d'y en remettre par aprés, ou d'autres meilleurs, ou bien les mesmes, lorsque ie les aurois aiustées au niveau de la raison»[20]. A "les en oster" seguono, nel *Discours*, altre locuzioni equivalenti e col medesimo significato generale di sottrarre, "toglier via": "se dèfaire" (VI, 15, 28), "deraciner" e "deraciner de mon esprit" (22, 29), "détruiser... celles de mes opinions" (29), "reietter" (31) e "supposer qu'il n'y avoit aucune chose" quale la mostrano i sensi (32). Atteggiamenti mentali così radicalmente emendativi nelle *Meditationes de prima philosophia* sembrerebbero fare posto alla consapevolezza che la riforma di cui si tratta è un'operazione che coinvolge esclusivamente i contenuti dell'*ingenium*[21], e che i pensieri generati dagli *idola* di baconiana memoria, sono senza presa sulle "cose fuori di me". Sicché, anche quando nell'opera si reperiscono espressioni riferite alla generale distruzione delle mie opinioni (VII, 18) e in più, allargato l'orizzonte, l'autore si esprime con frasi nelle quali viene supposto che "nulla plane sit terra, nullum coelum, nulla res extensa, nulla figura, nulla magnitudo, nullus locus, et tamen haec omnia non aliter quam nunc mihi videantur existere?" (21), sono anch'esse senza alcuna presa sulla realtà esterna. Si tratta di costrutti teorici che comunque esprimono una volontà emendativa non meno radicale di quella espressa nelle proposizioni del *Discours*. Sono, altresì, presenti severi propositi che riguardano la qualità dei pensieri, per es.: "feignant que toutes les pensées sont fausses et imaginaires" (IX, *Les Meditations*, 17). Ma non solo i pensieri, anche le "cose", in quanto effetto di sensazioni: "Ie suppose donc que toutes les choses que ie voy

19. Questa formulazione è, in realtà, di Thomas Hobbes (AT., VII, p. 173) ma dalle *Responsiones* non risulta che Descartes l'abbia rifiutata anche perché concettualmente la condivideva, com'è evidente da VII, p. 27, righe 10-17. A sua volta, inoltre, aveva scritto: «sum tantum res cogitans», «ego cogitans existerem» (Ivi, VII, p. 79 e p. 481) e «me esse rem cogitantem» (Ivi, X, *Recherche de la verité*, p. 521). Circa vent'anni dopo la medesima espressione sarà fatta propria da Spinoza, il quale riteneva che sostituire *penso, dunque sono* con il "principio" *io sono pensante*, liberasse il sintagma dal dubbio che si trattasse di una deduzione sillogistica, cfr. B. Spinoza, *Principia philosophiae cartesianae*, Amsterdam 1663, trad. it. di Emanuela Scribano, Laterza, Roma-Bari 1990, pp. 16, 25, 26.

20. AT., VI, pp. 13-14 e anche I, p. 350.

21. Per la nozione di *ingenium* cfr. Alberto Pala e Maria Teresa Marcialis, *Ingenium ed esprit in Descartes*, in Stefano Gensini e Arturo Martone (curr.), *Ingenium propria hominis natura*, Atti del Convegno Internazionale di studi (Napoli, 22-24 maggio 1997), Napoli 2002, pp. 195-214.

sont fausses" (IX, 19). Il medesimo lavoro di correzione e di modifica dei contenuti dell'*ingenium* è stato portato avanti anche nella prima parte dei *Principia philosophiae*. Si può dire, insomma, che per tutto il corso dell'opera pubblicata il comportamento intellettuale di Descartes è stato quello di "oster" e di "remetre".

Poiché l'*emendatio ingenii* è condotta dal solo lume naturale ed utilizza il metodo della *reductio*, oggetto proprio di essa non sono né le idee[22] come tali e nemmeno l'attività ideativa della *mens*, l'*ouvrage de l'esprit*[23]. Non riguarda, inoltre, la fede né il comportamento [«Nec ea spectari quae ad fidem pertinent, vel ad vitam agendam»[24]] né la cosa che viene appresa «ut subiectum meae cogitationis»[25] come voglio, temo, nego, ecc.. Non riguarda nemmeno le idee innate o quelle che ha denominato verità eterne. In una lettera a Clerselier del gennaio del '46, opportunamente preciserà che con l'*emendatio* vengono negati solo i pregiudizi e non le nozioni come, per esempio, sapere che si pensa, perché nozioni di questo genere, si conoscono senza alcuna negazione o affermazione[26]. La riforma cartesiana riguarda unicamente quel genere di idee dette avventizie, perché vengono dal di fuori, e fattizie perché le compone o le inventa il soggetto; idee che sono come le "rerum imagines" dell'*esprit*[27]. L'errore in cui più frequentemente si incorre per questo tipo di idee, è di giudicarle simili o conformi alle cose che stanno fuori di me[28]. Identicamente per le opinioni formate sulla base di pregiudizi.

La *reductio* mediante cui si effettua l'*emendatio* si realizza con l'"oster" dalla *mens* i contenuti falsi, o anche solo dubbi, mentre con il "remettre" la si correda di contenuti migliori oppure degli stessi una volta che siano stati portati "au niveau de la raison". Spiega Geneviève Rodis-Lewis: «Détacher l'ame des sens, c'est non seulement récuser la validité de la connoissance sensible, mais lui en substituer une autre toute mentale»[29]. "Oster" si presenta anche sotto la forma di "toglier via" e di "sottrarre", significati equivalenti a quello che il verbo "deducere" aveva assunto nelle *Regulae ad directionem ingenii*. In quest'opera, e, precisamente, nella terza regola, muovendo da una riflessione sulla parola "intuitus", Descartes aveva espresso il proposito di ricondurre, ad

22. Ivi, VII, p. 8: «subesse aequivocationem in voce ideae: sumi enim potest vel materialiter, pro operatione intellectus […], vel obiective, pro re per istam operationem repraesentata»; p. 160: «*Ideae* nomine intelligo cuiuslibet cogitationis formam illam, per cuius immediatam perceptionem ipsius eiusdem cogitationis conscius sum». Ma cfr. anche III, p. 295.

23. La *mens*, «sive animum, sive intellectus, sive ratio» VII, p. 27, è così definita, Ivi, p. 161: «Substantia, cui inest immediate cogitatio, vocatur *Mens*»; p. 365: «mentem enim non ut animae partem sed ut illam animam quae cogitat considero» e si configura pertanto come un'attività. Per l'espressione "ouvrage de l'esprit", Ivi, IX, *Les Meditations*, p. 37.

24. Ivi, VII, p. 15.

25. Ivi, p. 37.

26. Ivi, IX, p. 206.

27. Ivi, VII, p. 37 e IX, *Les Meditations*, p. 29.

28. Ivi, VII, p. 37.

29. Geneviève Rodis-Lewis, *L'oeuvre de Descartes*, 2 voll., Vrin, Paris 1971; I, p. 257.

iniziare da quel momento, i termini del lessico filosofico della "scuola" al significato che avevano avuto nel latino classico[30]. In questo rinvio al "Latine" e nel trasferimento *ad meum sensum*[31] è coinvolto anche il verbo "deducere", e per effetto di tale coinvolgimento si viene a sapere che uno dei significati latini sotto cui "deducere" sarà da lui impiegato è appunto "toglier via". Significato che sotto la forma di "retrancher" e di "soustraire" è presente sia nel *Discours* sia nella versione francese delle opere maggiori. Ci sono sia nelle *Regulae* sia nel *Monde* tutta una serie di passi in cui "deducere" è usato nel significato detto. Questo significato di "deducere" si reperisce tanto in Galilei quanto, poco più tardi, in Newton[32].

Ai fini dell'*emendatio* le operazioni mentali "oster" e "remettre"[33], sono fondamentali. Ovviamente non devono essere interpretate in modo, per così dire, 'fisico' come, invece, suggerirebbe la metafora – utilizzata nelle settime *responsiones* al gesuita Pierre Bourdin – del cesto di mele. Gli effetti prodotti da queste operazioni hanno sempre natura suppositiva. Una tale lettura è autorizzata sia dai molti testi relativi presenti nel *Discours*, nelle *Meditationes* e nei *Principia*, sia da una ragione di metodo. Per quanto attiene alle prove testuali, una chiara indicazione del carattere ipotetico di quegli effetti si trova nella sinossi delle sei meditazioni, luogo nel quale Descartes ha scritto che proceduralmente la mente «propria libertate utens, supponit ea omnia non existere de quorum existentia vel minimum potest dubitare»[34]; un altro testo è il seguente: «je desire que ce que j'ecriray soit seulement pris pour une hypothese, laquelle est peut estre fort éloignée de la verité»[35]. La ragione di metodo è quella connessa all'uso di "deductio" nel significato di "toglier via". E cioè: dal punto di vista del "deducere", la *mens* "pura" – quale effetto – dell'*emendatio* è sicuramente il risultato di una lunga sottrazione, tuttavia è ovvio che solo in via di supposizione, e non effettivamente, da essa sono stati "retranchés" i diversi generi di idee che abitavano la mente del filosofo[36]. Di questa libertà di supporre Descartes si è servito in diverse circostanze. Il riordinamento – *disponendo mente*[37] – del cosmo raccontato nel *Monde*, per esempio, è stato dal filosofo definito una favola perché egli sapeva che il riordinarlo secondo la teoria fisica del tutto pieno era, secondo la sua convinzione, il solo modo corretto di rappresentarlo, ma non necessariamente coincideva con la realtà dell'essere del mondo. In conclusione, proprio perché l'intero programma relativo all'*emendatio ingenii* approda alla supposizione di una *mens*

30. AT., X, pp. 368-369.

31. Ivi, p. 369.

32. Per la documentazione relativa a questo punto mi sia permesso rinviare al mio *Letture cartesiane*, Franco Angeli, Milano 1997, pp. 35-36.

33. AT., VI, p. 13. Nella versione latina queste espressioni sono rese con «e mente mea delerem» e, rispettivamente, «admittere».

34. Ivi, VII, p. 12.

35. Ivi, IX, *Principes*, troisieme partie, art. 44, p. 123.

36. Ivi, VII, p. 34.

37. Ivi, VI, p. 550.

"pura", esso ammette certamente un riesame dei pensieri (immagini, opinioni, pregiudizi) sotto l'aspetto del vero e del falso, ammette anche un eventuale riordinamento di essi, ma non ne contempla l'effettiva eliminazione.

False o dubbie che siano le opinioni, "les en oster" non collima con il "destruire generalement toutes mes opinions"[38]. C'è perfino una messa in parentesi delle opinioni dubbie o ingannevoli, ma mai una loro eliminazione. Descartes intende solo dire che in forza del primo precetto del metodo esse – almeno in questa circostanza – non sono utilizzabili. Il che non significa non possederle più. Afferma che le *imagines rerum* ricevute tramite il canale dei sensi possono essere ingannevoli, ma aggiunge: «ancore à present je ne nie pas que ces idées ne se rencontrent en moy». Che come variante della precedente supposizione conferma la permanenza dei contenuti ideativi. Permanenza che diventa ancora più chiara quando Descartes afferma di voler "oster" le immagini che hanno come oggetto le "chimerae" o le "choses". In nessuna circostanza, insomma, sosterrà di averle materialmente "deraciné de mon esprit", né affermerà che non le ha più di fatto. Ancora: nella terza delle *Meditationes*, quando cioè nell'operazione "oster" aveva coinvolto terra, cielo, astri, egli affermava: «Sed ne nunc quidem illas ideas in me esse inficior»[39]. Infine, per fissare i limiti della procedura di emendazione, e per meglio chiarire ["quicumque attente respexerit ad meum sensum"] l'uso che ha fatto dei verbi "détruiser" e "deraciner" egli ricorrerà, nella versione latina del 1644 del *Discours*, alla metafora molto efficace della casa. Metafora che in questa versione riguarda non la morale, come nella stesura in francese, ma le "opiniones". Aveva detto: «Nec statim conari volui me iis opinionibus, quas olim nulla suadente ratione admiseram, liberare; sed ut veterem domum inhabitantes, non eam ante diruunt, quam novae in eius locum extruendae exemplar fuerint praemeditati»[40]. Insomma, come non si demolisce la propria casa prima di averne una nuova, così non si svuota la mente delle opinioni prima di avere elaborato il metodo idoneo con cui avviare l'operazione "remettre" «au niveau de la raison» le medesime nella *mens*. In altri termini, l'*ingenium* non può rimanere privo di idee perché non è possibile svuotare la mente come si svuotano le tasche, e perché non lo si può considerare una sorta di contenitore che a seconda delle circostanze viene svuotato o riempito.

L'*emendatio ingenii*, insomma, si configura come un programma che prevede di "ostées" o "retranchées", come tuniche di una cipolla, le opinioni false, o anche soltanto dubbie, e ciò allo scopo di liberare il *cogito*, che Descartes ritiene il cuore dell'*ingenium*. In pari tempo si apprende che il modello di verità rappresentato dal *cogito* non è qualcosa che si dà con immediatezza, al contrario – come detto – è ottenuto a seguito di una lunga serie di sottrazioni, e solo allora diventa oggetto dell'*intuitus*. Ora, anche se l'"oster" non è effettivo, è solo una finzione, una sorta di esperimento mentale, l'*emendatio ingenii*

38. Ivi, VI, p. 13.
39. Ivi, VII, p. 35.
40. Ivi, VI, p. 549.

può essere letta, e qui viene letta, *come se* Descartes effettivamente – attraverso quest'operazione – "togliesse via" opinioni e pregiudizi. Solo "visualizzando" questa procedura e le operazioni connesse, si possono evidenziare le difficoltà che nascono dal postulato di una *mens* che "sempre pensa in atto" e, perciò, le difficoltà che incontra il *cogito* sotto il rapporto della continuità.

2. "Continuum" della mens *e divisibilità.* La decisione di "reformer mes propres pensées" è la conseguenza di una prima certezza: essere ricco di "conoscenze" ma anche essere pieno di dubbi sul fatto che siano vere. Per ricostituire la "verità" di quelle conoscenze, la parte operativa del programma di riforma è stata condotta – come s'è visto – utilizzando gli strumenti concettuali "oster" e "remettre", dalle funzioni diverse e opposte. Ma mentre l'azione dell'"oster" è chiara, in quanto viene applicata a un preciso insieme di situazioni, come è mostrato nel *Discours*, meno chiara – come invece assicurato sempre nel *Discours* – è l'azione del "remettre", sia perché in gran parte circoscritta allo stesso campo su cui opera "oster", sia perché nel suo concetto è presupposto il raggiungimento di un non ancora chiarito "niveau de la raison" e perciò del vero. Ma Descartes, in questa fase, non possiede ancora nessun modello di verità, ancorché fosse convinto, in modo ancora acritico, della verità di un pensare continuo. «La raison pour la quelle je crois que l'âme pense toujours est la même qui me fait croire que la lumière lui toujours, bien qu'il n'y ait pas d'yeux qui la regardent»[41]. E questa credenza dipende dal non aver studiato a sufficienza le funzioni specifiche di "oster" e di "remettre", e dal non essersi soffermato a riflettere sulle conseguenze che dalla azione di quelle operazioni discendono, né sulle ripercussioni che possono avere su una *mens* caratterizzata da un continuo moto di pensiero [«per continuum et nullibi interruptus cogitationis motum»[42], «animam humanam […] semper cogitare»[43]] successivamente così giustificato.

Una credenza dapprima solo ipotizzata [«Puto de essentia mentis esse, actu cogitare, ut corpus, actu extensum esse»[44]] e successivamente, nel '48, presentata nella forma della prescrizione: [«necessarium videtur ut mens semper actu cogitet»[45]]. Ma se l'*âme* pensa sempre in atto, come spiegare l'interruzione che si osserva nella continuità del pensare al momento del passaggio dall'"oster" all'operazione affatto differente del "remettre"? Come si possono prima "oster" le opinioni e poi ["par aprês"], effettuate le dovute correzioni, le "remettre" e non avvertire che le due azioni non sono in nessun modo continue[46]? Non avvertire che il pensiero *a* e il pensiero *b* sono pensati singolar-

41. Ivi, III, 19 gennaio 1642, p. 478.
42. Ivi, X, p. 369.
43. Ivi, III, agosto 1641, p. 423.
44. Ivi, XI, p. 655.
45. Ivi, V, 4 giugno 1648, p. 193. Ma anche III, agosto 1641, pp. 423-25.
46. La nozione di continuo è ampiamente presente nelle opere di Descartes: AT., X, p. 369; II, «corps continu» in senso fisico, p. 440 e VI, riferito alla geometria, p. 36; VII, «quantitatem […] continuam», p. 63 e IX, «quantité continue», p. 50; VIII, «continuitas

mente e perciò sono discontinui? "Oster" e "remettre" sono – come detto – due diverse e opposte operazioni dell'intelletto, il cui tipo di azione dà luogo, per effetto del loro succedersi, ad un intervallo fra i singoli pensieri vuoto di *actus cogitativi*. In contrasto, perciò, con la sopra riportata affermazione secondo cui la *mens*, essendo un continuo pensare in atto [«sum igitur precise tantum res cogitans, id est, mens[47]»], escluderebbe qualunque interruzione. Con l'interruzione in questione è invece compatibile un'altra affermazione, contenuta nella *Praefatio* delle *Meditationes*: sono «una cosa che ha in sé la facoltà di pensare»[48]. Nel primo caso la *mens* viene configurata come una costante e ininterrotta attività di pensiero, nel secondo caso come una facoltà [attiva]: «istas ideas producendi vel efficiendi»[49]. Attiva in certe circostanze, in altre inattiva. Come nel caso dell'infante o del sonno letargico. Nella risposta a Hobbes, Descartes puntualizzerà che la *cogitatio* può essere presa a volte per l'azione altra volta per la facoltà[50]. Insomma, per tornare al tema, fra *semper cogitare* e *oster-remettre* c'è contraddizione: l'una espressione afferma la continuità, l'altra la nega.

Per superare le difficoltà che al *continuum* della *mens* – per usare un'espressione non estranea al Seicento[51] – vengono dalla costatazione che i due atti sono in successione, e perciò indipendenti l'uno dall'altro, Descartes avrebbe potuto assumere che il passaggio dall'operazione "oster" all'operazione "remettre" avviene all'istante, e con ciò negare che alla *mens* occorresse un qualche tempo per passare dall'eliminazione dei pregiudizi alla certezza delle nozioni ben fondate. Il che poteva fare avendo più di una volta – per esempio nel caso della trasmissione della luce – utilizzato il modello teorico dell'istantaneità. L'adozione di un tale modello lo avrebbe indotto, ovviamente, ad escludere che la continuità in oggetto potesse presentare una qualunque cesura. L' istantaneità, cioè, avrebbe reso impossibile la possibilità stessa di una qualche divisione nella continuità del pensare; avrebbe impedito qualunque discontinuità[52], sia pure episodica, nello scorrere dei pensieri. Avrebbe evitato, inoltre, altri problemi, anch'essi di difficile soluzione, ai quali le cesure avrebbero dato origine. Il problema, per esempio, della consapevolezza da lui posto, per primo, in termini moderni, avendolo tolto via dall'esclusivo terreno della morale[53].

motus», p. 115. Ma cfr. soprattutto V, p. 164: «ego voco ea continua, cum superficies quorum corporum sibi immediate ita iunctae sunt, ut ambo uno et eodem motu moveantur aut ambo simul quiescant». In VII, pp. 369-70 viene utilizzato il termine *consecutio*.

47. AT., VII, p. 27.

48. Ivi, p. 8.

49. Ivi, p. 79.

50. Ivi, p. 174.

51. Nel 1631 Libert Froidmont intitolava un suo libro *Labyrinthus, sive de compositione continui*.

52. Per la discontinuità del tempo della mente cfr. AT., VII, pp. 48-49, 109, 110, 369-70; VIII, pars prima, art. 21; V, p. 193.

53. G. Rodis-Lewis, *op. cit.*, p. 240

Aveva asserito che, in generale, «nihil potest esse in me, hoc est in mente, cuius non sim conscius»[54], e aveva precisato che «nihil in mente, quatenus est res cogitans, esse possit, cuius non sit conscia»[55], e poi che «cogitationis nomine complector illud omne quod sic in nobis est, ut eius immediate conscii simus»[56]. E, infine, «Cogitationis nomine, intelligo illa omnia, quae nobis consciis in nobis sunt, quatenus eorum in nobis conscientia est»[57]. Ha limitato perciò la consapevolezza alla *cogitatio* e a ciò che ha chiamato *res cogitans*. Infatti aveva scritto: «ex una parte clare et distinta habeo ideam mei ipsius, quatennus sum tantum res cogitans»[58]. Di conseguenza la *mens* – "vuota" di contenuti per effetto dell'"oster" e in attesa del "remettre" – durante questa attesa non dovrebbe contenere nulla di cui essere consapevole. Quale risultato delle cesure nella continuità del pensare, in quanto per ciò stesso manca della *cogitatio*, la *mens* avrebbe dovuto essere priva di consapevolezza. Salvo che la stessa attesa o il "vuoto" dovuto alle cesure non costituiscano l'oggetto di cui la *mens* è conscia. Il francese, insomma, in assenza di qualcosa che abbia a che fare con la *res cogitans*, non avrebbe dovuto affermare *conscius sum*[59]. Il che, però, sarebbe stato in contrasto con l'affermazione – che pure ha fatto – che nella mente non può esservi nulla della quale la stessa mente non sia consapevole. Si deve – di nuovo – ritenere che il *conscius sum* vale anche durante l'intervallo? che l'*âme* è consapevole anche durante il passaggio da una fase alla successiva? che perciò si mantiene consapevole oltre che durante la transizione dall'opinione alla verità o dal pregiudizio alla nozione ben fondata, anche durante il "vuoto" intervenuto a seguito della rottura nella continuità della transizione? Richiamandosi alla scolastica teoria sulla *permanenza* delle essenze, a questi interrogativi Descartes risponde di sì. E tuttavia, a causa dell'operare in successione di "oster" e di "remettre", è evidente che un rovesciamento istantaneo del falso delle opinioni nel vero delle idee, necessario al mantenimento della consapevolezza, non avrebbe risolto le difficoltà. L'uso dell'istantaneità, inoltre, avrebbe privato di senso il movimento dall'"oster" al "remettre" e reso quanto meno incongruo ogni discorso sul *continuum* del pensare.

Nella presente circostanza Descartes non ha utilizzato il modello dell'istantaneità, anzi ha negato che fosse applicabile al pensiero pensante data la temporalità di quest'ultimo. Ancora nell'aprile del '48 – in occasione degli "entretiens" – a un Burman che affermava «omnis cogitatio fit in istanti», Descartes replicava: «quod cogitatio etiam fiat in istanti, falsum est, cum omnis actio mea fiat in tempore, et ego possim dici in eadem cogitatione continuare et per-

54. AT., III, p. 273 e 474 «ma propre pensée ou conscience»; VII, p. 107.

55. Ivi, VII, p. 246. Una puntualizzazione di quanto detto in VII, p. 49. Commento in V, p. 149.

56. Ivi, VII, p. 160. Anni dopo Arnauld opporrà a questa affermazione: «at id experientiae repugnare videtur, maxime in somno», e continuava proponendo altre difficoltà come la diffusa ignoranza relativa alla fondamentale fisiologia dei nervi.

57. Ivi, VIII, pars prima, art. IX.

58. Ivi, VII, p. 78.

59. Ivi, p. 160-16.

severare per aliquod tempus»[60]. Caso particolare di una posizione assunta nella versione francese della terza meditazione: «tout le temps de ma vie peut estre divisée en une infinité de parties chacune des quelles ne depende en aucune façon des autres»[61].Anche i pensieri e, perciò, gli atti *cogitativi* sono nel tempo e, al pari di tutti gli altri atti, sono indipendenti l'uno dall' altro. Diceva, insomma, che il fluire del pensiero nel tempo consente di ritagliarvi una "sosta" e di *durare* in essa per qualche tempo; che ritagliare soste e durare sono le condizioni stesse della *meditatio.* Questo vuol dire che le fasi del dubbio e del vero sono divise. Insomma, collocando la *cogitatio* nel tempo, egli riconosceva in primo luogo che il passaggio dal dubbio e dai pensieri ingannevoli alla verità non è istantaneo, e, in secondo luogo, che ciascun pensiero è indipendente sia dal precedente sia dal successivo.

Le formule *semper cogitat* e *sum cogitans*, suggeriscono di un tentativo del filosofo volto a eliminare o, quanto meno, a rendere irrilevanti cesure, intervalli, divisioni e volto ad affermare una *mens* presente a se stessa anche in assenza di un qualunque contenuto mentale. E con ciò della sua pretesa di superare le difficoltà che a tale *mens* venivano dal susseguirsi dei pensieri [«manifeste cognoscitur successio in cogitationibus nostris»[62]] compattando in una impossibile unità il *continuum* della *mens* e l'indipendenza degli atti mentali. Quelle formule, perciò, gli facevano ritenere che potessero darsi *simul* due opposti stati della *mens*, quali, appunto, sono il fluire senza soluzione di continuità del pensare e l'indipendenza fra loro degli atti di pensiero. Il che costituisce un errore logico, tanto meno scusabile dal momento che fu proprio il francese ad elevare la proposizione «impossibile est idem simul esse et non esse» al rango di verità eterna[63]. Come è accaduto altre volte, anche su questo punto e sulla base dei testi, è facile documentare le numerose oscillazioni del filosofo, il quale in alcuni casi si è avvalso del modello atti della mente, in altri casi ha rifiutato questo modello. In realtà, il suo oscillare fra una *mens* che pensa sempre e una che pensa nel tempo era dovuto al timore che la divisibilità in parti del pensiero consentisse di trattare l'*âme* alla stregua di una cosa corporea[64].

Ed è in funzione di quel timore che Descartes, nella sesta delle *Meditationes*, aveva affermato: «corpus ex natura sua sit semper divisibile, mens autem plane indivisibilis»[65]. Ed è per il medesimo timore che all'osservazione del giovane Burman: se la *cogitatio* non è contratta nell'istante allora la «cogitatio nostra erit extensa et divisibilis», il filosofo replicava: «Nihil minus. Erit quidem extensa et divisibilis quoad durationem, quia eius duratio potest dividi in partes; sed non tamen est extensa et divisibilis quoad suam naturam, quoniam ea manet inextensa»[66]. La nozione di *cogitatio* alla quale in questa circostanza

60. Ivi, V, 148.
61. Ivi, IX, *Meditations*, p. 39.
62. Ivi, V, p. 193.
63. Ivi, VIII, I, art. 49.
64. Ivi, VII, p. 161.
65. Ivi, pp. 85-86.
66. Ivi, V, p. 148.

si fa riferimento è la *reductio* di ogni singolo pensiero, qualunque ne sia l'origine o ne siano i caratteri, al rango di "oggetto" della *mens*. Perché, sotto un certo rapporto, la *cogitatio* annulla le differenze fra i pensieri[67]. Nel '41, come visto, la *mens* è *soltanto* un'indivisibile "cosa che pensa", nel '48 la *cogitatio* non solo è divisibile ma è anche estesa, sia pure nel tempo. Nel '48 la posizione di Descartes è più elastica: ha riconosciuto alla *mens*, considerata come atto, la flessibilità che alla *mens* del '41 aveva negato. Nondimeno non sono testi contradditori. La spiegazione di questa apparente incongruenza sta nel fatto che per Descartes la *cogitatio* risulta da una "operatio mentis imaginandi", e la «substantia cui inest immediate […], vocatur *Mens*»[68]. Di conseguenza, se la *cogitatio* non è divisibile "quoad suam naturam", è perché tale natura è quella stessa della *mens*: indivisibile e inestesa.

La *cogitatio* risulta invece divisibile quando è considerata nel tempo: quando cioè la *cogitatio* si concretizza in specifiche *cogitationes*, in quanto si è divisa nei diversi *modi cogitandi*. E, in certo modo, risulta anche estesa perché la *mens* può sostare ("perseverare") per qualche tempo (= durare) sulla medesima *cogitatio*. E tuttavia la *mens*, pur essendo titolare di quegli atti, rimane indivisibile. I termini che, in questo quadro, presentano tratti non consueti sono quelli di estensione e divisione. Per il primo si tratta di un modo di esprimersi dovuto ad un certo uso, consentito, della proprietà estensione, attribuibile tanto allo spazio quanto al tempo. Quando l'estensione è impiegata in funzione dello spazio se ne ha un'appropriata e, nei fatti, esclusiva applicazione ai corpi e, perciò, ai parametri grandezza, figura, movimento, posizione, divisibilità[69]. Quando è impiegata in funzione del tempo, e, in particolare, quando è impiegata con riferimento alla *cogitatio*, ossia a una "cosa" incorporea, il termine è assunto solo *in potentia*[70]. È però usuale – ancorché non consueto – dire che un pensiero si estende o ha un'estensione nel tempo. L'estensione di cui si parla nel testo è da capire non secondo i parametri del corpo, bensì secondo quelli del tempo.

Non è consueto nemmeno l'uso del termine divisione. Anche in questo caso con la medesima voce vengono designate due diverse azioni e, con ciò, due diverse prassi di essa. *Cogitatio* e corpo hanno entrambi la proprietà di essere sia continui sia divisibili. La continuità del corpo è da ricercare nel suo essere esteso e l'essere divisibile nella sua partibilità secondo lunghezza, larghezza e profondità. La divisibilità dell'estensione è, inoltre, infinita[71]. Anche la *cogitatio* è continua ("semper cogitat") e divisibile, ma non divisibile secondo i citati

67. Ivi, VIII, I, art. 17 e VII, p. 40. Anche per Jean-Luc Marion, *Questions cartésiennes*, PUF, Paris 1991, p. 32, la *cogitatio* ha un aspetto di raccolta. Cfr. R. Descartes, *Règles utiles et claires pour la direction de l'esprit en la recherche de la verité*, trad. francese di Jean-Luc Marion, Martinus Nijhoff, La Haye 1977, p. 94.

68. Ivi, VII, p. 161. Corsivo nel testo.

69. Ivi, VIII, pars prima, art. 48.

70. Ivi, V, p. 343: «extensionem quae rebus incorporeis tribuitur, esse potentiae duntaxat, non substantiae; quae potentia, cum fit tantum modus in re ad quam applicatur, sublato extenso cui coesistat, non potest intelligi esse extensa.».

71. Ivi, IX, *Meditations*, p. 85.

parametri dell'estensione. Sebbene per questa ragione la *cogitatio* sia detta inestesa, essa è nondimeno divisibile. È infatti divisibile secondo le partizioni del tempo – secondo cioè il prima e il poi – in quanto i *cogitata*, ossia gli atti della *mens* sono dotati di movimento e perciò hanno tutti un inizio e una fine. Sono dunque estesi nel tempo e vengono divisi secondo la divisibilità propria del tempo [«partes temporis unas ab aliis non pendere»[72]] e secondo la condizione dell'indipendenza delle sue parti: «tempus praesens a proxime praecedenti non pendet»[73]. Con ciò è stata introdotta l'importante e controversa nozione di durata, così definita: «putemus durationem rei cuiusque esse tantum modum, sub quo concipimus rem istam, quatenus esse perseverat»[74]. Anche la nozione di durata ha una sua storia. Brevemente: nelle *Regulae* è stata definita in un luogo come una natura semplice "comune", perché attribuibile tanto alle cose corporee quanto alle cose "spirituali"[75]; in un altro luogo come un'idea legata al moto, ossia al tempo[76]. Altre volte ancora la durata viene distinta dal tempo, essendone una determinazione, come gli anni o i giorni nei quali il tempo può essere diviso. In generale il tempo è divisibile secondo la durata, e la durata, a sua volta e al pari del tempo, è divisibile in parti indipendenti l'una dall'altra e mai simultanee[77]. Da qui il concetto di successione, perché la stessa numerosità dei pensieri che è all'origine della durata dà luogo anche alla successione di essi[78].

L'aver sostenuto e argomentato la tesi secondo cui la *cogitatio* è divisibile solo quanto alla sua durata, fa nascere una nuova incompatibilità fra la divisione del tempo – e perciò fra la separazione e l'indipendenza delle sue parti – e il *semper cogitat* della *mens*. Infatti, poiché la *cogitatio* dura ed è perciò divisibile in parti, ossia nelle *cogitationes*, queste, al pari delle parti della durata, sono indipendenti l'una dall'altra e mai simultanee. Allora, ancora una volta, la domanda: c'è qualcosa nell'intervallo tra un pensiero indipendente e il successivo pensiero indipendente? I termini di quest'altra incompatibilità sono i seguenti: nonostante la *cogitatio* stia nella durata e quindi sia divisibile, essa, quanto alla sua "natura", non è divisibile e perciò si conserva interamente e simultaneamente. Sicché esiste un pensiero che per effetto del suo durare è divisibile, ma che per "natura" è non divisibile in quanto, altrimenti, nelle "chaines de raisons" verrebbe introdotta una contraddittoria soluzione di continuità.

Posto di fronte alla difficoltà di accordare l'evidente successione delle *cogitationes* [«deflectimus ex una intellectionem ad aliam ut ex uno motu in alium»[79]] con il *continuum* della *mens*, il francese ha ritenuto di superarla ri-

72. Ivi, VII, p. 110.
73. Ivi, p. 165.
74. Ivi, VIII, I, art. LV.
75. Ivi, X, p. 419.
76. Ivi, p. 421.
77. Ivi, VII, pp. 48-49, 110, 370; VIII, I, art. LVII: «ut rerum omnium durationem metiamur, comparamus illam cum duratione motuum illorum maximorum, et maxime aequabilium, a quibus fiunt anni et dies; hancque durationem tempus vocamus» e Ivi, I, art. XXI: «[duratio] talis est, ut eius partes a se mutuo non pendeant, nec unquam simul existant».
78. Ivi, V, lettere del 4 giugno 1648 e 22 luglio 1648.
79. Ivi, XI, p. 647.

correndo alla "natura" della *mens*. Con ciò viene anche chiarito che la necessarietà del "semper actu cogitet" appartiene solo alla *mens* e non anche ai singoli episodi del pensare [«habetque mens a seipsa quod hos vel illos actus cogitandi eliciat[80]»]. Ridurre, però, gli *actus cogitandi* a episodi dell'attività della mente, comporta il rischio di rendere irrilevanti – o quanto meno non necessari – sia la verità o la falsità dei pensieri sia la conversione del falso nel vero dal momento che tale conversione può essere anch'essa considerata un *actus* e perciò un fatto episodico. Mentre proprio la verità era il fine principale dell'*emendatio ingenii*. Ancora una volta la difficoltà è rappresentata dalla contemporanea presenza di due opposti stati in una medesima "cosa", e cioè: di un tempo esteso e divisibile e di una *mens* che attraverso la durata della *cogitatio* sta nel tempo ed è perciò estesa e divisibile, ma che essendo "per natura" inestesa, è anche indivisibile. Insomma, Descartes pretende compatibili nel medesimo "oggetto" (*mens*) la continuità – dovuta all'inestensione del pensiero – con la successione – dovuta alla divisibilità della durata – delle *cogitationes*.

Un paio di mesi dopo – indipendentemente dal giovane Burman – uno spirito acuto come Antoine Arnauld – già apprezzato autore delle quarte *Obiectiones* – riprenderà la problematica relativa alla divisibilità del tempo e chiederà a Descartes di chiarire se con la voce tempo intende la durata della *mens*, oppure quello "propriamente detto", ossia il tempo costituito di parti indipendenti, dovuto alla durata del moto, e perciò del sole e degli altri astri. Nel primo caso, come era stato affermato dai filosofi scolastici e dai teologi, questa durata non è successiva ma «permanentem et tota simul», nel secondo caso in alcun modo un tale tempo appartiene alla permanenza e alla "conservazione" della *mens*. E ciò soprattutto dopo aver ipotizzato, nella terza delle *Meditationes*, che in natura non esistevano più i corpi: col movimento dei quali il tempo viene misurato. Nella situazione generata da un dubbio che toglieva certezza al mondo esterno poiché i corpi – sia pure per supposizione – non ci sono più, la *mens* era l'unica entità residua, ma non avendo più alcun termine di riferimento, veniva a trovarsi fuori dal tempo. La richiesta di spiegazione avanzata da Arnauld riguardava principalmente le seguenti difficoltà: a) in che modo la supposizione che in natura non c'è più alcun corpo s'accorda col fatto che il tempo ne misura il movimento? b) quale è il rapporto di questa spirituale immobilità della mente con la successione? c) che cos'è propriamente il tempo e in che cosa differisce dalla successione di una cosa permanente, e sono entrambe cose successive? Problemi affrontati da Descartes in varie altre circostanze, per esempio nelle quinte risposte[81], allorché respingeva la necessaria continuità (*consecutio*) che, secondo Gassendi, sussisterebbe fra le parti del tempo opponendo che "la cosa che dura è separabile nei singoli momenti"[82]. Tale discontinuità vale anche per il tempo della mente?

La risposta era stata: «dici tamen non potest duratio mentis humanae tota simul, quemadmodum duratio Dei; quia manifeste cognoscitur successio in

80. Ivi, V, p. 221.
81. Ivi, VII, pp. 369-70.
82. Ivi, p. 301.

cogitationibus nostris»[83]. Risposta per Arnauld ancora troppo generica. Da qui la sua insistenza: «Quod ad durationem attinet […] nondum capiam, unde prius et posterius, quod in omni successione reperiri debet, in duratione successiva rei non motae desumendum est»[84]. Problema al quale Descartes aveva risposto già nei *Principia* negando che potesse esistere una diversità nella durata delle cose in moto rispetto alla durata delle cose non mosse, infatti: «neque enim profecto intelligimus in motu aliam durationem quam in rebus non motis»[85]. Perciò ribadisce: «prius enim et posterius durationis cuiuscumque mihi innotescit per prius et posterius durationis successivae, quam in cogitatione mea, cui res aliae coexistunt, deprehendo»[86]. Il prima e il poi di una "cosa" non mossa, come è la *cogitatio*, sono un mio modo di conoscere. Come era avvenuto per la nozione di verità, Descartes considera anche la durata successiva non come proprietà degli "oggetti" in movimento ma come una relazione della *mens* con le "cose" che in essa coesistono. Per la durata, cioè, veniva proposta una "catena" analoga a quella di cui aveva parlato nel *Discours*. Pensare era uguale ad avere un continuo flusso di idee; questa la posizione di Descartes, anche se poi è problematico stabilire che cosa intendesse col termine idea[87]. Ora, la cosa sorprendente è che il filosofo non abbia percepito che fra il prima e il poi giace qualcosa che è diverso da entrambi. M.T. Marcialis, che ha studiato in modo approfondito questo gruppo di lettere, così annota: per Descartes «il tempo delle cose immote è lo stesso tempo delle cose mosse, e […] la temporalità della mente è caratterizzata da quel divenire che è proprio di tutte le cose estese»[88]. In questo medesimo *colloquium*, Arnauld esprimerà l'opinione che pensare non significhi *avere idee* sempre e in atto ma significhi, più genericamente, *vis cogitandi* e che quanto alla *mens* che *semper cogitat* «satis enim est ut in ea semper sit vis cogitandi, ut substantia corporea sempre divisibilis est, etsi non sempre actu dividatur»[89].

Se, come vuole Descartes, il tempo della *mens* è il tempo ordinario, allora deve essere caratterizzato dalla stessa divisibilità che è propria dell'estensione e, perciò, la medesima successione osservata nelle cose estese deve essere osservabile anche nelle *cogitationes*. Il pensare è un processo, e l'effetto di questo processo è un succedersi di idee che ammette peraltro – come il francese aveva sostenuto con Burman – sia il sostare in un luogo qualunque del processo ("perseverare") sia l'interruzione del processo in un qualsiasi punto. Proprio a causa di questa processualità tra pensiero e pensiero sussiste – piccolo quan-

83. Ivi, V, 4 giugno 1648, p. 193.
84. Ivi, luglio 1648, p. 68.
85. Ivi, VIII, I, art. 57.
86. Ivi, V, 29 luglio 1648, p. 223.
87. Ivi, 19 mai 1641, à Mersenne, pp. 376-80.
88. Su questo "colloquium" tra i due filosofi cfr. Maria Teresa Marcialis, *Tempo ed estensione nella corrispondenza Arnauld – Descartes*, in Atti del congresso *La biografia intellettuale di René Descartes attraverso la* Correspondence, Perugia, 7-10 ottobre 1996, Napoli 1999, pp. 363-385.
89. AT., V, 3 giugno 1648, p. 188.

to si vuole – un intervallo di tempo durante il quale – per quanto se ne sa – la *mens* non produce nessuna *cogitatio*, non viene colto nessun discernibile pensiero – né opinioni né idee – proprio perché si tratta di un intervallo fra pensieri che si succedono e, quindi, della costatazione che nel passaggio dall'un pensiero all'altro esiste una cesura. Di qui le domande: a che cosa si riferisce il filosofo quando, avendo scelto di coniugare pensare all'indicativo presente – il tempo della realtà – dice *cogito*? Si estende il *cogito* fino a comprendere la pausa che per giacere fra i pensieri è perciò stesso diversa da essi? Se è vero che la mente è sempre consapevole di ospitare volta a volta opinioni pregiudizi e idee, quali consapevoli contenuti sono presenti nella cesura che si osserva in occasione del susseguirsi dei pensieri?

L'indipendenza delle operazioni "oster" e "remettre", dovute alla temporalità degli atti della mente, è bene illustrata dalla circostanza che il medesimo tempo, all'interno del quale esse si effettuano, è – come s'è visto – esso stesso costituito di parti indipendenti fra loro e mai simultanee. Come può allora accadere che, non potendo utilizzare, sia pure per un momento, le opinioni false, perché rimosse, né quelle corrette perché non le ha ancora, la *mens* "attenta" – nel senso cartesiano del termine – del filosofo ignori l'esistenza di questa interruzione e, anzi, si esprima affermando *sum cogitans*? Come può accadere che non colga la cesura – che pure c'è – fra il momento in cui i pensieri opinabili vengono accantonati e il momento in cui le idee chiare e distinte ne prendono il posto? Che non avverta il costituirsi di una discontinuità per effetto della quale il *continuum* veicolato dal *sum cogitans* è negato? Che non venga neppure sfiorato dal dubbio circa il che cosa può essere del *cogito* e del *sum cogitans* nel caso di una soluzione nella continuità del pensare?

Siccome non è immaginabile che, terminata la fase di rimozione, la *vis cogitans* interrompa la produzione di pensieri per riprenderla all'inizio della fase di sostituzione, occorrerà supporre che i due momenti siano in qualche modo collegati, che una sorta di ponte congiunga le due sponde. La medesima supposizione vale anche per la successione delle idee. La presenza della cesura, e perciò della discontinuità, non autorizza a dire che esiste un momento durante il quale l'attività pensante cessa: può solo dire che *attualmente* essa non "produce" atti ideativi. Anche perché quando Descartes scrive *cogito* sembra riferirsi non ad un pensiero compiuto e attuale, ad un'idea, ma ad una causa, ad un pensare inteso come attività, alla *vis cogitandi* la quale – come ricordato da Arnauld – al pari della sostanza estesa, che è sempre divisibile sebbene "non sempre actu dividatur", non necessariamente *semper cogitat*. Quella medesima *vis* che è ampiamente presente nella dodicesima delle *Regulae*, e che dopo la seconda Meditazione è stata indicata da Descartes col termine *mens*. *Mens* che sembra godere della medesima originaria ["ante"] disposizione che il filosofo, sempre nelle *Regulae*, aveva assegnato all'intelletto – sua appropriata funzione[90] – e grazie alla quale era capace di conoscere "quomodo mentis intuitu sit

90. Ivi, III, p. 372: «Intellectio enim proprie mentis passio est et volitivo eius actio».

utendum" e "quomodo deductiones inveniendae sint"[91]. Innativamente in possesso, quindi, di regole e procedure. Occorrerà dunque individuare ciò su cui si fonda la cartesiana convinzione che esiste un continuo pensare in atto della *mens*.

3. Le analogie. La spiegazione del fatto che, nonostante la mente "attenta", Descartes non abbia "percepito" alcuna soluzione nella continuità del pensare, può essere individuata nell'uso dell'analogia che, com'è noto, è una delle convenzioni concettuali e argomentative del tempo. Utilizzando esperienze facili e familiari, l'analogia metteva il ricercatore nella condizione di trovare risposte a problemi anche complessi o, come nel caso presente, di trovare per similitudine argomenti a favore del *semper actu cogitat*. Risposte e argomenti fondati, per esempio, sull'analogia fra mente e corpo molto frequentemente impiegata dal francese: «necessario videtur ut mens semper actu cogitet: quia cogitatio constituit eius essentiam, quemadmodum extensio constituit essentiam corporis»[92]. Assunto che può considerarsi all'origine della sua insistenza sulla nozione di continuità – implicita nel *semper actu cogitat*. E ancora: «Per cogitationem igitur non intelligo universale quid, omnes cogitandi modos comprehendens, sed naturam particularem, quae recipit omnes illos modos, ut etiam extensio est natura, quae recipit omnes figuras»[93]. Analogia dalla quale traeva lo spunto per rifiutare lo scolastico intelletto universale e per sostituirlo con una *mens* che, per effetto della *passio*, ossia della plasmabilità della sua "natura", accoglie (recipit) *omnes cogitandi modi*. Infine la nota attribuita, sia pure con qualche riserva, a Descartes: «Intellectio est ad mentem ut motus ad corpus, et voluntas ut figura»[94]. Il corpo e le sue proprietà venivano dunque da lui utilizzate come modello per comprendere la struttura della *mens*.

Per esempio: discutendo per lettera con Morin, il filosofo scriveva di concepire la luce del sole come costituita di una materia fluida e sottile che si estende senza interruzione dagli astri fino ai nostri occhi e che proprio "par son entremise" sentiamo la "pressione" che chiamiamo luce. Col medesimo corrispondente aveva anche sostenuto che i pori più minuscoli, gli interstizi meno visibili sono pieni di "materia sottile"[95]. A questa aveva assegnato il compito di assicurare la continuità dell'estensione. Dal riferimento alla materia sottile quale "fondamento" del modello fisico della continuità del pieno, ricavava l'ipotesi che l'iato dovuto al passaggio da *cogitatio* a *cogitatio* fosse riempito da un'appropriata "materia sottile" la quale, in tal modo, e "par son entremise", assicurava la continuità in oggetto. Ancora un passo lungo questa analogia e gli diveniva spontaneo immaginare che gli "interstizi" fra *cogitatio-*

91. Ivi, X, reg. IV, p. 372, «nisi illis [intuitu et deductione] uti iam potest intellectus noster, nulla ipsius methodi praecepta quantumcumque facilia comprehenderet».

92. Ivi, V, 4 giugno 1648, p. 193.

93. Ivi, 29 luglio 1648, p. 221.

94. Ivi, XI, p. 647.

95. Ivi, II, p. 364: la «matière subtile […] s'etend sans interruption depuis les astres jusqu'a nos yeux».

nes fossero pieni di "qualcosa" di non percettibile e tuttavia capace di assicurare la continuità tra di esse. Questa potrebbe essere una spiegazione del perché, nonostante la successione delle *cogitationes* – dichiarata a Arnauld – Descartes continui a parlare di un ininterrotto *sum cogitans*.

Le due precedenti analogie danno luogo alle seguenti difficoltà: il trasferimento alla *mens* di alcune specifiche proprietà osservate nei corpi[96] veniva effettuato sulla seguente base: dall'analogia con l'estensione, contenitore di tutte le figure, Descartes ricavava l'idea della *mens* quale "recipiente" delle *cogitationes*. Sicché, come non può essere ammesso un corpo senza estensione, neanche può essere ammessa una *mens* che non pensi; e poiché l'estensione è la proprietà fondamentale del corpo, così la *cogitatio* è la proprietà fondamentale della *mens*. La divisibilità dell'estensione nonché gli effetti che ne discendono, sono neutralizzati grazie alla materia sottile, per cui l'estensione non è "percepita" come continua (non vi sono percepiti micro "vuoti"). Analoga continuità – veicolata attraverso il *semper actu cogitat* – dovrebbe appartenere al pensiero. Dovrebbe appartenere – non appartiene – perché, in forza dell'assunto per cui la *cogitatio* è per sua natura inestesa, non è stato possibile – come s'è visto – trasferire ad essa la divisibilità propria della sostanza corporea. Estendere alla *mens* la divisibilità propria dell'estensione avrebbe significato ammettere che fra gli atti di essa esistono "interstizi" che, nel caso della *mens*, non sarebbero colmati da nessuna apposita "materia sottile". Una simile discontinuità, per Descartes, era inammissibile. Tuttavia, diventata inutilizzabile la continuità dell'estensione a causa della divisibilità, non per questo egli rinuncia ad un'analogia col corpo atta ad argomentare l'assunto della continuità della *mens*: come le onde sono masse d'acqua, ossia un modo di essere delle superfici marine o lacustri – sicché, senza queste, non potrebbero esservi onde – parimenti le idee sono «cogitationis meae quosdam modos»[97]; per cui come l'intervallo fra le onde è sempre costituito da liquido, allo stesso modo gli intervalli fra le *cogitationes* – per analogia con le superfici liquide – sarebbero da considerare costituiti da non meglio precisati supporti forniti dalla *res cogitans*.

Nelle circostanze riferite, Descartes si è comportato nel modo che aveva così bene rappresentato nella prima delle *Regulae*: «É tale l'abito degli uomini che, ogniqualvolta riconoscono una somiglianza tra due cose, attribuiscono nei loro giudizi all'una o all'altra, anche in ciò in cui sono diverse, quanto di vero hanno trovato in una di esse»[98]. Ossia, ha scordato di aver affermato che *mens* e *corpus* sono "realtà" differenti, che non ammettono confronto alcuno; sicché, a rigore, nemmeno a titolo didattico avrebbe potuto utilizzare l'una per capire l'altro. E ha dimenticato il reiterato invito a staccarsi dai sensi: invito che stava alla base dell'*emendatio*. In contrasto con la vecchia affermazione ha, anzi, utilizzato il corpo e le sue proprietà come modello per parlare della mente. Di

96. Ivi, VII, p. 30.
97. Ivi, p. 37.
98. Ivi, X, p. 359; trad. it. cit., I, p. 235.

qui il dubbio che l'asserita continuità della *mens* sia più un'esigenza del metodo delle analogie che una necessità interna al pensare. Descartes, inoltre, non fornisce ai suoi lettori gli "strumenti" adeguati per riconoscerla. Non dice, per esempio, se si tratta di una continuità per giustapposizione o per unione o per fusione. Ma può escludersi che la continuità del pensare sia?

Si pone a questo punto il problema di come la *mens* conosce la continuità veicolata dal *semper actu cogitat*. L'analogia utilizzata nella circostanza è la cera: alla quale Descartes ha più volte paragonato la mente[99]. Con queste preliminari puntualizzazioni – polemiche nei confronti della gnoseologia scolastica: «Non ho astratto […] il concetto di cera dal concetto dei suoi accidenti, ma ho voluto piuttosto indicare in qual modo la sua sostanza si manifesti attraverso gli accidenti e in qual modo la percezione riflessa e distinta di essa […] differisca da quella comune e confusa»[100]. Non utilizza, quindi, il consueto metodo della generalizzazione ma quello, anch'esso consueto, della *reductio*. Proprio sottraendo dalla cera i dati sia dei sensi sia dell'immaginazione giunge a stabilire che la conoscenza di essa si identifica con l'intendere dell'intelletto. C'è un luogo della seconda meditazione in cui il filosofo fa esordire il corpo cera ponendosi il seguente quesito: la conoscenza che ho di me stesso è meno distinta di quella che ho dei corpi come quello, appunto, della cera? Dove il "fuoco" della domanda era costituito non tanto dal "me stesso" quanto dalla proprietà dei modi di conoscere nelle diverse situazioni. Svolta l'indagine concluderà che: «mi è assolutamente manifesto che non v'è nulla che possa conoscere con maggiore facilità ed evidenza della mia mente»[101]. Procedura da cui facilmente si ricava che anche il concetto di *mens* è stato ottenuto per sottrazione

Si è mosso nel seguente modo: mediante una serie di sottrazioni la cera è stata separata "ab externis formis", dalle sue qualità sensibili; pertanto, quasi l'avesse spogliata, può essere conosciuta "nudam"[102]. Ora, sia dall'esposizione fornita nella seconda meditazione sia dalla risposta a Burman risulta che pur spogliata di date qualità sensibili la cera, al pari di ogni altro corpo, non solo non rimane "nuda", ma, al contrario, acquisisce altre qualità sensibili: da dura diventa molle, da fredda calda; e perse queste figure ne acquisisce altre ancora, sicché «cera numquam absque accidentibus sit»[103]. Questi *accidentes* sono conosciuti con i sensi. Ancora: rimosse le qualità sensibili dovute a tatto, odorato, vista ecc., si è posti di fronte ad altre qualità conosciute non più col senso

99. Ivi, VII, p. 33: «nullae rationes vel ad cerae, vel ad cuiuspiam alterius corporis perceptionem possint iuvare, quin eadem omnes mentis meae natura melius probent!», e IV, p. 113: «Ie ne met autre difference entre l'ame et ses idées, que comme entre un morceau de cire et les diverses figures qu'il peut recevoir».

100. Ivi, VII, p. 359, trad. it. cit., I, p. 841 e V, p. 151

101. Ivi, VII, p. 34, trad. it. cit., I, p. 680.

102. Ivi, pp. 30-32. Sull'analogia della cera sono da vedere le obbiezioni di Gassendi [VII, p. 175] nonché le evasive risposte di Descartes.

103. Ivi, V, p. 151 e anche IX, p. 361: «cette cire, suivant qu'elle rencontre les autres corps d'une maniere ou d'une autre, reçoit en elle l'être de telle ou de telle figure».

ma con l'immaginazione. Tali qualità sono, nel presente caso, l'estensione in lungo, in largo e in profondità, la flessibilità e gli innumerevoli mutamenti. A causa di ciò per l'estensione avviene che persa una figura ne può assumere altre. Che è poi il ribadimento di una posizione espressa con un corrispondente: «figura et motus sunt modi proprie dicti substantiae corporeae, quia idea corpus potest esistere nunc cum hac figura, nunc cum alia»[104]. E questo per infinite volte. Il problema è: in che modo viene conosciuta una tale "infinità"? Poiché le qualità dette sono costitutive di tutti i corpi, anche per la cera vale la condizione per cui modificandosi il modo di percepirle – mediante i sensi prima, mediante l'immaginazione poi – si modifichi il modo di conoscerla. Proprio in ragione di tali mutamenti la nozione delle infinite modificazioni della cera è oggetto di un altro modo della conoscenza: è conosciuta mediante una *inspectio* (un "guardare" analogo a quello di *intuitus*) dell'intelletto, in grado di andare oltre i livelli di conoscenza forniti dai sensi e, rispettivamente, dall'immaginazione. È a questo punto che Descartes afferma: quando distinguo la cera dalle forme esterne e, quasi l'avessi spogliata, la considero nuda, allora sì veramente non mi è dato percepirla se non mediante una *solius mentis inspectio*[105].

Se questi diversi modi del conoscere non sono immediatamente evidenti è perché siamo prigionieri delle consuetudini linguistiche, le quali contribuiscono, a loro volta, a indurre la *mens* in errore. L'analogia sia sempre con la cera. Quando l'abbiamo di fronte affermiamo di *vedere* la cera stessa, mentre in effetti esprimiamo questo giudizio di medesimezza inferendolo dal colore e dalla figura. Da ciò si potrebbe concludere che conosciamo la cera mediante una *visio oculi* e non per una *mentis inspectio* se altra volta non fosse capitato di guardare in strada da una finestra e di aver asserito che *vedevamo* – secondo il predetto uso di *vedere* – passare uomini. Ma in realtà, «Quid autem video praeter pileos et vestes, sub quibus latere possent automata?»[106]. Ciò per dire che vuoi i sensi vuoi l'immaginazione sono incapaci di cogliere la "realtà" celata sotto le apparenze sensibili, nel caso della cera, e sotto quei cappelli e dentro quelle vesti, nel caso degli uomini. Quando perciò affermiamo che sotto quei cappelli e dentro quelle vesti ci sono uomini e non automi, l'affermazione è dovuta alla *inspectio*. Che siano uomini, in effetti, non lo *vediamo*, lo giudichiamo. In tal modo, ciò che ritenevo di conoscere con gli occhi, che ritenevo fosse dovuto ad una "visio oculi", in realtà lo comprendo con la facoltà di giudicare che appartiene alla mia mente[107]. Parimenti la conoscenza della "nudità" della cera dipende non dalla percezione dei sensi o da quella dell'immaginazione bensì da un'analisi effettuata dalla mente indipendentemente da esse; ossia ancora dal fatto che la percepiamo con l'intelletto, che la concepiamo[108]. Insomma, il succo dell'argomento è il seguente: la stessa "operatio in-

104. Ivi, IV, p. 349.
105. Ivi, VII, p. 32.
106. Ivi.
107. Ivi.
108. Ivi, p. 34.

tellectus" con cui stabilisco che sotto i cappelli e dentro le vesti ci sono uomini e non automi, mi consente di dire tanto che sotto le forme esterne della cera si nasconde [latet] la sua ragione formale – sebbene *ibi non egi*[109] – quanto che sotto la successione delle idee si nasconde [latet] il pensiero [= ragione formale]. In conclusione, con l'analogia della cera Descartes ha esemplificato uno specifico modo di conoscere eventi non "percepiti" né con i sensi né con l'immaginazione. Inoltre, per effetto della *mentis inspectio* – e con una conforme operazione dell' intelletto – "comprehendo" anche che il pensiero è per sua natura inesteso, indivisibile e continuo.

L'idea che la "nudità" della cera sia – secondo il lessico scolastico – la sua "ragione formale", è contenuta nella risposta alle obbiezioni di Hobbes: la "nudità" della cera diventa "ragione formale". Per esteso: «Con l'esempio della cera non ho fatto altro che provare che il colore, la durezza, la figura, ecc. non appartengono affatto alla ragione formale della cera; ossia, si può concepire tutto ciò che si trova necessariamente nella cera, senza aver bisogno di pensare ad essi»[110]. Tanto affermava nonostante fosse pienamente avvertito del fatto che la rimovibilità delle qualità sensibili e degli atti immaginativi faceva nascere un problema di identità. Non a caso nella seconda meditazione preso atto della variabilità delle qualità sia secondarie sia primarie – per impiegare un lessico più tardo – si era domandato: « Remanetne adhuc eadem cera?» E aveva risposto: «Remanere fatendum est»[111]. Sicché, come la rimozione delle qualità sensibili e degli atti dell'immaginazione non compromette la medesimezza della cera, ossia quanto in essa è necessario, in modo analogo la rimozione di opinioni e di pregiudizi non dovrebbe compromettere la comprensione di quanto nella *mens* ha il carattere della necessità. Ossia che *semper actu cogitet*.

Le nozioni di divisibilità della materia e di corpuscolo sono le altre convenzioni del tempo delle quali Descartes si valeva e sulle quali aveva fondato i principi della sua meccanica: conservazione della quantità di materia, conservazione della quantità di moto, estensione come unità di corpo e di luogo. Estensione, perciò, come contenitore delle innumerevoli "figure". Sul modello dell'estensione, la *mens* viene immaginata, per un aspetto, come un luogo in cui sono contenuti semi o scintille di verità, idee "innate", idee di senso, disposizioni[112], idee avventizie ma anche pregiudizi, idee erronee o dubbie, ecc., e, per un altro aspetto come *ingenium*, come originaria attività che seleziona e rielabora quei contenuti in nuovi "prodotti"[113]. E ciò perché la *mens*, dice il filosofo, la *vis cognoscens* a volte imita la cera a volte il sigillo, a volte patisce a volte agisce[114].

109. Ivi, p. 175.
110. Ivi, IX, *Les Meditations*, p. 136.
111. Ivi, VII, p. 30.
112. Ivi, IV, p. 114.
113. Ivi, X, p. 416: «proprie autem ingenium appellatur, cum modo ideas in phantasia novas format, modo jam factis incumbit».
114. Ivi, X, p. 415.

Si supponga ora di procedere secondo la metafora del cesto utilizzata nella risposta alle settime obbiezioni di Bourdin: «Se per caso egli avesse un cesto pieno di mele e temesse che qualcuna di queste mele fosse marcia e volesse *toglierla*, perché non corrompa le altre, in che modo lo farebbe? In primo luogo, forse, *non svuoterebbe tutto il cesto*? E poi, esaminando attentamente i frutti uno per uno, non riprenderebbe e riporrebbe nel cesto solo quelli che riconoscesse non guasti, lasciando da parte gli altri?»[115]. Per analogia, ciò significa portar via [”auferre”] dal contenitore mente (mens) – dal “cesto” – tutte le opinioni sia dubbie sia false [”putrida”] e, arrivato il momento in cui l’operazione sarà terminata, “d’y en remettre” le opinioni già dubbie ma ora «portate al livello della ragione», lasciando da parte le altre. E significa supporre che al di sotto di quei materiali esiste un “qualcosa” che con la propria azione opera la selezione e la fornisce senso. Sennonché, tra la fine dell’operazione togliere di mezzo e l’inizio dell’operazione riprendere/riporre si è prodotta una cesura per effetto della quale, e proprio in quel luogo, il contenitore *mens* viene percepito “vuoto”. La scansione del tempo rappresentata dalla successione degli atti mentali ha infranto la continuità del pensare, ed è perciò incongruo usare la formula *cogito*, visto che questa fa riferimento a una mente che *adesso* sta pensando. Un *adesso* che, come aveva detto Aristotele, «collega il tempo trascorso con quello che sarà, ed è limite di tempo, perché è principio di un tempo e limite di un altro»[116].

Le cose dette sulla cera e sul cesto sono una buona illustrazione dell’atteggiamento mentale di Descartes nei confronti del “qualcosa” giacente nell’apertura intervenuta fra *oster* e *remettre*, perché solo questo “qualcosa” gli garantiva il permanere continuo e attuale di un pensare, presentato come “sostanza” e, quindi, come fondamento. L’analogia regge anche sotto l’aspetto metodologico visto che in tutte le analisi effettuate è stata impiegata la procedura per sottrazione. Infatti, la conoscenza relativa alla cera è stata ottenuta mediante precise operazioni fisiche (per es., fusione della cera), quella relativa al cesto mediante lo svuotamento, mentre la conoscenza relativa alla *mens* è stata ottenuta per mezzo delle operazioni, riservate all’intelletto, del “dedurre” nel significato di “toglier via” e del successivo “riporre”. E perdura anche la considerazione che come non è intelligibile una cera “nuda” di figure, così non è intelligibile una *mens* “vuota” di contenuti. Anch’essa ha bisogno delle proprie specifiche “figure”. Spogliata di queste risulta incomprensibile. La separazione fra gli arredi della *mens* (idee, opinioni, pregiudizi, ecc.) e la *mens* richiama la metafora dello spettro nella macchina – dedicata da Gilbert Ryle proprio a De-

115. Ivi, VII, p. 481: «Si forte haberet corbem pomis plenam et vereretur ne aliqua ex pomis istis esse putrida, velletque ipsa *auferre*, ne reliqua corrumperent, quo pacto id faceret? An non in primis *omnia omnino ex corbe reiiceret*? ac deinde singula ordine perlustrans, ea sola, quae agnosceret non esse corrupta, resumeret, atque in corbem reponeret, aliis relictis?». Trad. it. cit., vol. I, p. 871. I corsivi sono miei.

116. Cit. in Enrico Berti, *Il tempo in Aristotele*, in Giovanni Casertano (cur.) *Il concetto di tempo*, Atti del XXXII Congresso Nazionale della Società Filosofica Italiana, Caserta 28 aprile – 1 maggio 1995, Napoli 1997, p. 29.

scartes[117] – nella quale si riporta il caso di un tale che per la prima volta entra in una facoltà universitaria e che dopo aver visitato biblioteche, aule, dipartimenti, laboratori e quant'altro, chiede che gli venga mostrata l'Università. Quasi che questa fosse un'istituzione aggiuntiva. Altrettanto per la *mens*: non è qualcosa che si aggiunge. Anni dopo, in Inghilterra, Locke osserverà che la possibilità che l'*ingenium* colga l'essere di qualcosa al di là delle forme o delle "figure" mentali è illusoria tanto riguardo la *mens* quanto riguardo la cera. Insomma, come l'accesso alla conoscenza dei corpi si ottiene oltre che attraverso le qualità primarie anche attraverso quelle secondarie, e senza di esse non v'è nessuna possibilità di conoscerli, analogamente non può esserci conoscenza degli atti del pensiero se non a partire dalle idee o opinioni o pregiudizi. E poiché tale conoscenza è affidata alle operazioni dell'intelletto, non si vede su che cosa, in assenza delle idee, quelle operazioni possono effettuarsi. In conclusione – proprio sulla base dell'argomentazione cartesiana – all'intelletto è preclusa la conoscenza di un'essenza pensiero che stia al di là delle idee e ne costituisca come il sostrato. Il *cogito* o il *sum cogitans*, o il *semper actu cogitat*, stante la struttura grammaticale, non possono essere vuoti paradigmi; sono vincolati, al contrario, all'esserci di contenuti mentali, veri o falsi che siano. Sono enunciati che realizzano gli atti che descrivono e da questo discende la difficoltà di concepire un *cogito* virtuale. La tesi che, nonostante il "retrancher" dalla mente le idee false, rimanga pur sempre una sorta di residuo, un "qualcosa" di permanente e che questo qualcosa si identifichi con una *mens* "nuda", appare di difficile argomentazione.

4. La "cosa che pensa". Quale altro luogo della sua teoresi poteva suggerire a Descartes l'idea di una *mens* che pensa in modo permanente e attuale? Il potere dell'ingannatore lo aveva edotto sulla limitata e aleatoria sua capacità di conoscere il vero. E, però, scopriva anche che per essere ingannato doveva necessariamente essere qualcosa. Cos'è questo qualcosa? Qual è la sua natura? La risposta è stata netta: «je ne suis donc, precisement parlant, qu'une chose qui pense»[118]. Forse nel tentativo di superare le difficoltà connesse alla corretta intellezione del *cogito* e, al tempo stesso, di preservare la continuità della *mens*, Géneviève Rodis-Lewis ha chiarito che una comprensione appropriata dell'espressione cartesiana "chose qui pense", non può assumere la parola "chose" nei termini di un oggetto inerte, solo passivo e incapace di mutamenti interni; al contrario, ricorda la studiosa francese, "cosa" proviene etimologicamente da *causa*. Ciò vuol dire che il significato di "cosa" rinvia a un principio d'essere, a un centro di attività[119]. Detto diversamente: secondo questa lettura,

117. Gilbert Ryle, *The concept of mind*, Hutchison's University Library, London 1949, edizione italiana a cura di Ferruccio Rossi-Landi, *Lo spirito come comportamento*, Einaudi, Torino 1955, pp. 7-21.

118. AT., IX, *Les Meditations*, p. 21.

119. Geneviève Lewis, *L'individualité selon Descartes*, Paris 1950, p. 96; cfr. anche Giacomo Devoto, *Avviamento alla etimologia italiana*, Milano 1982, alla voce *cosa*: dal latino *causa*, che attraverso il senso di "affare" [*a(d) fare*] prende il valore di *res*.

"cosa che pensa" dovrebbe essere lo stesso che "causa del pensare". Questa interpretazione è ripresa e ribadita ancora vent'anni dopo, nell'opera *L'oeuvre de Descartes*, per il termine *res*: «realité dont nous savons seulement qu'elle est le centre mettant en oeuvre cette faculté»: la facoltà di pensare[120]. Vi aggiunge, tuttavia, la raccomandazione di non ridurre il *cogito* alla successione delle *cogitationes* senza legame fra loro, secondo un fenomenismo limitante ciascun pensiero all'istante in cui appare

Questo modo di capire "chose" e *res* come causa e, pertanto, come fonte della continuità, può trovare sostegno, per una conferma, in diversi luoghi del lavoro di Descartes: in un punto delle risposte a Hobbes: «Il est certain que la pensée ne peut pas estre sans une chose qui pense, et en general aucun accident ou aucun acte ne peut estre sans une substance de la quelle il soit l'acte»[121]; nei verbi *attendo*, *cogito*, *revolvo* e in *quaero* nella frase «quaero quis sim ego ille quem novi» della seconda meditazione [122]; e infine nella cartesiana teoria della *activa facultas*[123], ossia nella teoria secondo la quale i corpi hanno la proprietà di suscitare in un "soggetto" sensazioni, "idee sensibili". Il che presuppone l'esistenza di un "me" che "recipit" gli stimoli esterni e, quindi, un modo di essere che riceve e conosce le idee delle cose sensibili ma la cui essenza è stata ridotta al solo pensare. Tutto ciò sarebbe inutile e non me ne potrei servire se non ci fosse in me appunto una facoltà attiva capace di causare (elicio[124]) quelle idee e, d'altronde, «cette faculté active ne peut estre en moy en tant que je ne suis qu'une chose qui pense»[125]. Una facoltà che mentre spiega il non ricordare dopo il sonno letargico, finisce invece per favorire una discussione sull'asserto «sum igitur precise *tantum* res cogitans» (corsivo mio). Facoltà, dunque, che quando occorre pensa. Anni dopo anche Leibniz affermerà: «la sostanza è un essere capace di azione»[126]. Assunto che è piuttosto il segno di una convinzione che il risultato di una dimostrazione. In ogni caso, nemmeno la ricercatrice francese ha fornito una qualche evidenza testuale sull'esserci di una continuità significata dal *cogito*.

Cosa ha, dunque, il significato di *causa efficiente*, di un centro che mobilizza la *mens*[127] modificandola di volta in volta in immaginazione, in memoria, in senso, in intelletto puro e ne collega il concetto al cartesiano principio generale del movimento. Movimento che – per usare una indovinata immagine di Jean-Luc Marion[128] – ha tolto *cosa* dalla scolastica passività teologica e la ha

120. G. Rodis-Lewis, *L'oeuvre de Descartes* cit., I, pp. 250-251.
121. AT., IX, *Les Meditations*, p. 136.
122. Ivi, VII, p. 27.
123. Ivi, VII, p. 79.
124. Ivi, V, p. 221.
125. Ivi, IX, *Les Meditations*, p. 63.
126. W. Leibniz, *Principi della natura e della grazia*, trad. it. di D. O. Bianca, Utet, Torino 1967. p. 274.
127. AT., VII, p. 27.
128. R. Descartes, *Règles* cit. e Id., *Questions cartésiennes* cit., pp. 111-151.

immessa nella moderna capacità dominatrice dell'*ingenium*. Movimento che è l'essenza del mondo naturale ed è, in pari tempo, proteiforme: nel *Monde* si fa luce, fuoco, qualità sensibili, ecc., ne *Les Meteores* arcobaleno e vento, nella *Dioptrique* riflessione e rifrazione. Modificandosi in *action*, aveva affermato Descartes nella ricordata discussione con Morin, esso assume un significato più generale. Per effetto di questa generalità, *action* viene riferita sia ad atti corporei sia ad atti intellettuali come intendere, volere, immaginare, sentire: che a loro volta sono modi di una sostanza denominata, appunto, *chose qui pense*, *mens*, ecc.[129]. Sempre con Morin aveva sostenuto che la parola *action* non significa solo movimento attuale: nel suo significato più esteso vale anche come inclinazione a muoversi[130]. Che è poi la situazione in cui, mentre permane l'inclinazione o la disposizione a pensare, non sono più o non sono ancora "percepite" le idee, ossia gli specifici atti della *mens*[131]. Questo stato di virtualità, però, non può appartenere al *sum cogitans*, al pensiero nel momento in cui sta pensando: sarebbe contraddittorio. Può essere solo una forma di indipendenza della *mens* rispetto agli atti.

L'argomento per cui la facoltà di pensare può essere considerata autonoma rispetto agli atti del pensare, la causa rispetto ai suoi effetti, è dello stesso Descartes. Aveva scritto: «nam quamvis forte, ut supposui, nulla prorsus res imaginata vera fit, vis tamen ipsa imaginandi revera existit, et cogitationis meae partem facit»[132]. Con ciò asserendo che l'esistenza di questa *vis* è indipendente dai suoi atti e dalla qualità (vero/falso) della "cosa immaginata". Ma la *vis imaginandi* è solo una delle forze sulle quali il filosofo ha ragionato, e ha un proprio specifico campo di applicazione: perciò, non può essere impiegata in tutte le circostanze. Per esempio nella conoscenza di me stesso: «nihil eorum quae possum imaginationis ope comprehendere, ad hanc quam de me habeo notitiam pertinere»[133]. Quest'ultimo tipo di sapere – che il filosofo considera il più alto – appartiene all'intuizione e, come per la conoscenza della cera, è il risultato di un "vedere" dell'intelletto[134]. La distinzione fra le funzioni immaginazione e intelletto, e poi tra queste e le altre forze nelle quali si divide l'originaria *vis*, non è altro che la capacità di, la disposizione a, in breve la facoltà di "pensare". Inoltre non è nulla di nuovo in quanto è soltanto la riproposizione di un'idea la cui prima formulazione risale al tempo delle *Regulae*. Aveva detto:«Atque una et eadem est vis ["cognoscens"], […] Et eadem etiam idcirco iuxta has functiones diversas vocatur vel intellectus purus, vel imaginatio, vel memoria, vel sensus; proprie autem ingenium appellatur»[135]. La medesima ri-

129. AT., VII, p. 27.
130. Ivi, II, p. 204, 363, 409.
131. Ivi, IX, *Les Meditations*, p. 63.
132. Ivi, VII, p. 29; e IX, p. 57.
133. Ivi, VII, p. 28.
134. Ivi, X, reg. III, p. 368.
135. Ivi, reg. XII, pp. 415-16. Molti anni dopo, IX, *Les Meditations*, p. 68, ribadirà: «lors que ie considere mon esprit, c'est à dire moy-mesme en tant que ie suis seulement una chose

flessione condotta sulla *vis imaginandi* è stata estesa a tutte le altre forze. Ciò vuol dire che la discontinuità sembrerebbe annidarsi all'interno stesso della *mens*, stare nella radice stessa del pensare, e, assumendo la forma della funzione, dare luogo non ad un *cogito* permanente ma ad una più generica – in compenso più comprensibile – *facultas* o *vis cognoscendi*.

Riassumendo: tra la fine dello svuotamento e l'inizio delle sostituzioni, tra l'"oster" e il "remettre", negli "interstizi" tra idea e idea, la mente, sia pure per una minima frazione di tempo, è vuota di idee e, di conseguenza, pur essendo – per dirla con gli scolastici – virtualmente in grado di effettuare l'operazione pensare, in atto non produce alcuna idea. Fra il momento in cui il filosofo ha completato la sua "liberazione" dalle idee colpite dal dubbio o dovute agli inganni, e il momento in cui, definite le condizioni di verità, inizia a ripensare la natura, come insieme di "fisica" e di matematica, e l'*âme* come insieme di volizioni e di passioni[136], non si coglie alcuna continuità, si coglie al contrario una cesura. Ancora: cesure si colgono fra le *cogitationes* a causa della successione. Durante quegli intervalli cessano i pensieri consapevoli, cessa il *conscius sum*, ossia la condizione stessa del *semper actu cogitat* della *mens*.

Queste analisi conducono alla seguente conclusione: a causa delle interruzioni – comprese quelle dovute a "oster" e a "remettre" – non può sussistere alcuna continuità del pensare. Ma a causa dell'insistenza di Descartes su quella continuità, le medesime analisi possono autorizzare l'ipotesi di un *subiectum* al quale afferiscono, come suoi attributi, l'estensione e il pensiero. Come ha capito Spinoza. Nonostante l'errore di ritenere che l'operatività della mente si estende fino a coprire le interruzioni, è un fatto che Descartes ha teorizzato il proprio io in termini di *sum cogitans*, affidando a questa modalità verbale l'esserci della continuità. Solo che per i suoi critici non si trattava tanto del come si era espresso quanto del come aveva argomentato quelle espressioni. Gli è stato chiesto di rendere conto proprio delle espressioni impiegate, e su questo punto non ha raggiunto la sufficienza. Tuttavia, indipendentemente dalla correttezza dell'argomentazione, quelle espressioni gli hanno consentito di realizzare il suo progetto strategico: il riordinamento dell'"edificio" razionale, come esplicitamente asserisce, ad iniziare proprio dal fondamentale *cogito*, ossia dall'elemento di massima semplicità. È un altro fatto, inoltre, che alla fine del secolo successivo il *cogito*, in veste di io penso, dovrà poter accompagnare tutte le mie rappresentazioni.

qui pense, ie n'y puis distinguer aucunes parties, mais ie me conçoy comme une chose seule et entiere».

136. Ivi, XI, *Les passions de l'ame*, premiere partie, art. 17, p. 342.