

# LA PRESENZA DI DESCARTES IN *MIND* DAL 1900 AL 1947

BRUNELLO LOTTI

**Abstract:** This paper examines how Descartes' philosophy was presented and discussed in articles and reviews published in *Mind* from 1900 to 1947, a period in which this most prestigious British philosophical journal was edited by George F. Stout (until 1920) and then by George E. Moore (from 1921 to 1947). The survey deals with various aspects of the reception of Cartesian philosophy in the journal: articles devoted to several topics of Cartesian thought, critical notices and reviews of the secondary literature, discussions of twentieth-century English translations of Cartesian works. In line with the theoretical character of *Mind*, most of the interpreters discussed Cartesian philosophy with the aim either of checking its internal consistency or of proving how the Cartesian system might be rendered consistent with its own premises. In this respect, all the themes revolving around the problem of the Cartesian circle attracted the attention of commentators, and the intuitionist foundation of Cartesian theory was analyzed. Descartes' metaphysics and natural philosophy were often evaluated from the perspective of contemporary philosophical debates, while their original historical context was neglected. Of particular relevance were issues like the mind-body problem, discussed at the beginning of the century in relation to developments in psychology, and the question of the existence of the external world, which was examined from various standpoints, metaphysically, epistemologically and from the point of view of linguistic analysis. Interest in Descartes was shown by many authors from major philosophers (such as Ward, Schiller, Taylor, Broad, Ryle) to lesser known scholars whose profiles and contributions are outlined. Through the angle of the Cartesian presence a sketch emerges of the rich and variegated philosophical scene of British culture in the first half of the twentieth century.

**Keywords:** Cartesian philosophy; Cartesian scholarship; Cartesian circle; *Mind*; mind-body problem.

**English title:** *The Presence of Descartes in Mind from 1900 to 1947*

## 1. *Mind* negli anni della direzione di Stout e di Moore

Il periodo scelto per questa ricognizione della presenza di Descartes nelle pagine di *Mind* coincide quasi per intero con la prima metà del Novecento, quando la rivista fu diretta prima da George Frederick Stout, dal 1892 al 1920,

e poi da George Edward Moore, che gli successe dal 1921 fino al 1947, quando subentrò Gilbert Ryle. Per tutti questi anni la rivista conservò il sottotitolo originario: *A Quarterly Review of Psychology and Philosophy*. Né Stout né Moore seguirono una “linea editoriale” programmatica. Nell’assumere la direzione della rivista, Stout dichiarò di volerne fare «an organ for the expression of all that is most original and valuable in current English thought, without predilection for any special school or any special department of Philosophy or Psychology»<sup>1</sup>. L’unico criterio doveva essere quello della scientificità dei contributi, evitando ogni diletterismo. Moore, a sua volta, accolse i principi di Stout e affermò di non aver quasi mai commissionato articoli, ma di averli selezionati dalle numerose proposte pervenute e di essersi fatto guidare nella scelta solo dal merito scientifico e non dalle opinioni degli autori. L’unica differenza tra le due direzioni fu la riduzione del numero di recensioni brevi nel corso della direzione di Moore rispetto alla direzione di Stout<sup>2</sup>.

È indubbio che sia Stout sia Moore nutrirono un interesse teorico per il pensiero cartesiano. L’orizzonte psicologico ed epistemologico della ricerca di Stout lo conduceva a discutere questioni che trovavano addentellati nella filosofia di Descartes. Nel *Manual of Psychology* (1899) Stout si riferisce a Descartes a proposito delle emozioni e degli spiriti animali<sup>3</sup>, e nel primo volume di *Analytic Psychology* (1896) lo cita a proposito della indisgiungibile connessione tra pensiero e giudizio:

I cannot think of my own existence, in so far as my existence consists in being conscious, without at the same time believing in it. This primary connection

---

1 STOUT G. F. 1892, 1 (su Stout vedi SCHAAR 2013). Nel bilancio di cinquant’anni di *Mind* Sorley scriveva: «But *Mind* was never the organ of a school; from the first its pages were open to opinions of all kinds provided they were reasoned and well-informed» (SORLEY 1926, 409).

2 LEWY 1976, 37, 39 e sg.

3 STOUT, G. F. 1921, 409 e 669.

between thought and belief, as formulated by Descartes, forms the point of departure of modern philosophy<sup>4</sup>.

Infine, in *Mind and Matter* (1931), Descartes è autore citatissimo su una gran varietà di temi, dal *cogito* al meccanicismo, dalla dottrina delle idee alla distinzione tra qualità primarie e secondarie, dalla natura della sensazione alla relazione mente-corpo. Il confronto con Descartes è diretto: per Stout risale a Descartes la concezione secondo cui il corpo proprio, come ogni altro oggetto materiale, è conosciuto mediante la percezione esterna, mentre l'autocoscienza rivela soltanto la mente; a questa concezione Stout oppone l'idea dell'*embodied self* e dell'autoconsapevolezza sensibile e soggettiva del corpo proprio che ciascuno avverte come distinto dai corpi esterni<sup>5</sup>. Per quanto riguarda Moore, è appena il caso di ricordare che uno dei suoi saggi più famosi, *Proof of an External World* (1939), discute un tema squisitamente cartesiano e contiene riferimenti espliciti a Descartes<sup>6</sup>. Ma anche quando Moore non cita Descartes, come nel saggio *Certainty*, l'argomento ha un preciso sfondo cartesiano, tanto che Willis Doney lo incluse nella sua raccolta di saggi su Descartes perché Moore affronta i contenuti della Prima Meditazione pur senza mai farvi esplicito riferimento<sup>7</sup>. Non mancava perciò nei due direttori di *Mind* nella prima metà del Novecento un vivo interesse per il pensiero di Descartes soprattutto con riguardo alle questioni epistemologiche e psicologiche, che erano l'ambito tematico privilegiato della rivista. Anche se la rivista non rispecchia-

---

4 STOUT, G. F. 1918, volume 1, 112.

5 STOUT, G.F 1931, 150: il volume è ampiamente discusso da Broad in *Mind* nel 1932 (pp. 351-370). La nozione di «embodied self» era stata già proposta in *Mind* nel 1914 dal filosofo idealista britannico Harold Henry Joachim che, in una prospettiva leibniziana, definiva l'io «embodied spirit» (JOACHIM 1914, 45-48).

6 MOORE 1959, 129, 149. Il saggio era stato in origine pubblicato nei *Proceedings of the British Academy*, 25 (1939), 272-300.

7 MOORE 1959, 227-251 (il saggio *Certainty*, pubblicato postumo, è in origine una Howison lecture tenuta all'University of California nel 1941). Cfr. DONEY 1968, 12-13, 27-53.

va gli orientamenti dei direttori, ma documentava quella che era, a loro giudizio, la migliore produzione filosofica anglosassone, un punto di coincidenza tra direttori e contributori, nel caso di Descartes come pure di altri classici della storia del pensiero, era l'approccio prevalentemente teoretico, in virtù del quale i classici erano oggetto di un esame che saggiava la coerenza e solidità delle loro tesi, anche in relazione al dibattito novecentesco.

## 2. Assenze e presenze

Dal 1897 al 1913 erano comparsi i dodici volumi delle Opere di Descartes, curate da Charles Adam e Paul Tannery, il cui rilievo per gli studi cartesiani è superfluo sottolineare. Sulle pagine di *Mind* non se ne trova traccia: non una nota critica né una breve recensione segnalano ai lettori la comparsa di questa fondamentale edizione. Eppure in ogni fascicolo della rivista compaiono decine di ampie discussioni (nella sezione *Critical Notices*) e di brevi recensioni (nella sezione *New Books*) dei volumi pubblicati di anno in anno. L'unico cenno indiretto si rintraccia nella lunga disamina che Alfred E. Taylor dedicherà nel 1911 al primo volume di *The Philosophical Works of Descartes*, tradotte in inglese da Elizabeth S. Haldane e George R.T. Ross. Nella minuziosa e talvolta ingenerosa critica della traduzione, Taylor osserva che «the text chosen for translation is naturally that of the great Adam-Tannery edition», non senza accusare i traduttori inglesi di averlo seguito in maniera troppo pedissequa<sup>8</sup>.

Nel 1913 Gilson diede alle stampe l'utilissimo *Index scolastico-cartésien*, ma anche di questo testo sulle pagine di *Mind* non si fa cenno e il primo riscontro che mi è riuscito di trovare si trova in una nota al piede del saggio di Leon Roth, *Spinoza and Cartesianism (II)*, del 1923, in cui l'autore riferisce il giudizio di Delbos secondo il quale Gilson nell'*Index* ha dimostrato «the close

---

<sup>8</sup> TAYLOR 1911, 543.

connection» fra Descartes e la scolastica<sup>9</sup>. Più fortuna avranno invece le *Études de philosophie médiévale* (1921) di Gilson che Taylor recensisce nel 1923, sottolineando che il volume si occupa delle grandi figure di Tommaso e di Descartes ed è una prova ammirevole della continuità del pensiero europeo e di quanto sia arbitraria la divisione tra 'medievale' e 'moderno'<sup>10</sup>. Anche un altro grande lavoro cartesiano di Gilson, l'edizione commentata del *Discorso sul Metodo* (1930), non è recensito in *Mind* e l'unico riferimento prossimo è un apprezzamento incidentale di Alan Ker Stout in una nota critica dedicata a *The Philosophy of Descartes* di Alexander Boyce Gibson<sup>11</sup>. Gilson è peraltro autore ben noto ai contributori inglesi della rivista, come conferma in quegli stessi anni un articolo sempre di A. K. Stout sulla dimostrazione cartesiana dell'esistenza della materia, che contiene una serrata critica alle *Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien* (1930), le quali verranno anche ampiamente esaminate da Stanley Victor Keeling su *Mind* nel 1933<sup>12</sup>. Un'altra assenza riguarda il nono congresso internazionale di filosofia noto come Congrès Descartes, tenutosi a Parigi nell'agosto del 1937, cui era seguita in quello stesso anno la pubblicazione di tre volumi di *Études cartésiennes* che raccoglievano i lavori del convegno. Né del Congresso né dei volumi viene data notizia. Il lettore di *Mind* potrà però trovare nella sezione *Philosophical Periodicals*, dedicata alla rassegna degli articoli delle principali riviste filosofiche internazionali, un breve sunto dei resoconti del congresso che Martial

---

9 ROTH 1923(2), 165 sg., nota 3, con rimando a DELBOS 1916, 24.

10 TAYLOR 1923, 111.

11 STOUT, A. K. 1933, 365. Alan Ker Stout era figlio del direttore di *Mind* George Frederick Stout (vedi *infra*).

12 STOUT, A. K. 1932, 191-207; KEELING 1933, 75-85. Con maggior acume del tradizionalista Taylor, Keeling osserverà che le indagini storiche di Gilson non tradiscono l'ingenua convinzione che Descartes sia un pensatore scolastico, sia cioè l'ultimo dei medievali e non il primo dei moderni, bensì mostrano che per comprendere la profondità e originalità della rivoluzione cartesiana è necessario coglierne la connessione con il comune insegnamento scolastico (*Ibid.*, 75).

Gueroult e Georges Bénézé pubblicarono sulla *Revue de Métaphysique et de Morale* nel gennaio del 1938<sup>13</sup>. Infine, va ricordato che non si trova traccia di classici degli studi cartesiani come *Le système de Descartes* (1911) di Octave Hamelin o *Le rationalisme de Descartes* (1945) di Jean Laporte.

Queste omissioni indicano come l'attenzione agli studi cartesiani sia stata occasionale e irregolare, legata, come si vedrà, agli interessi particolari di alcuni studiosi. Dal 1900 al 1947 gli articoli che riguardano espressamente Descartes sono soltanto sette, un numero modesto se si considerano gli oltre venti articoli dedicati a Kant o a Platone in quello stesso periodo. Agli articoli vanno aggiunte 18 recensioni, di cui dieci sono ampie discussioni (sezione *Critical Notices*), mentre otto sono recensioni brevi (sezione *New Books*). Di queste 18 recensioni solo sei riguardano testi stranieri e solo due di queste sono riferite a opere di un certo rilievo nella storiografia cartesiana: oltre al volume di Gilson sull'influenza del pensiero medievale nella formazione del sistema cartesiano, l'altro testo di rilievo è *La Pensée Religieuse de Descartes* (1924) di Henri Gouhier, al quale sono riservate due paginette scarse, affidate a un allievo di Taylor, Alban Gregory Widgery, allora docente di filosofia della religione a Cambridge<sup>14</sup>.

Sarebbe erroneo ritenere che questi dati riflettano un orientamento 'anglofono' della rivista, in quanto le recensioni di testi stranieri sono numerose e soprattutto nella sezione *Philosophical Periodicals* si trovava lo spoglio ragionato delle più importanti riviste di filosofia in lingua francese, tedesca e italiana. In tal modo, anche per quanto riguarda gli studi cartesiani, i lettori venivano esaurientemente informati sui più recenti articoli. A titolo esemplificativo, si veda la notizia relativa al numero speciale della *Revue de Métaphysique et de Morale* (gennaio 1937 n. 1), dedicato al terzo centenario del *Discorso*

<sup>13</sup> Vedi *Mind* 48, (1939), 262 sg.

<sup>14</sup> WIDGERY 1925. Su Widgery vedi SWEET 2005.

sul *Metodo*, con esposizione sintetica di tutti gli articoli tra i quali compaiono quelli di studiosi del calibro di Léon Brunschvig, Emile Bréhier, Jean Laporte, Henri Gouhier, Federigo Enriques e l'inglese S.V. Keeling, che fu tra gli autori che scrissero di Descartes sulle pagine di *Mind*<sup>15</sup>. La modesta presenza di articoli rispetto alle discussioni e recensioni è probabilmente l'effetto del numero ridotto di studiosi inglesi che avevano affrontato direttamente ricerche cartesiane.

### 3. L'approccio teoretico a Descartes

Un esempio indicativo del prevalente approccio teoretico con cui Descartes venne discusso dagli studiosi che contribuivano a *Mind* – secondo uno stile tutt'oggi tipico degli studi filosofici anglosassoni per ogni autore classico – possiamo ricavarlo dalla comparazione di due interventi di Keeling nell'ultimo numero del 1942. Il primo intervento è un'ampia discussione nella sezione *Critical Notices* della monografia di Marthinus Versfeld, *An Essay on the Metaphysics of Descartes* (1940)<sup>16</sup>. Keeling ne dà un giudizio molto positivo e ne espone i contenuti principali che riguardano l'incidenza del metodo sulla metafisica cartesiana, il rapporto tra la metafisica e la fisica, il modo di conoscenza sia del *cogito* sia delle idee, l'immane problema del circolo. La tesi complessiva di Versfeld è che il ruolo storico di Descartes è consistito nella svolta psicologica impressa alla filosofia: «Descartes takes the first step towards the conception that the order in the real is something relative to the individual's mind»<sup>17</sup>. Mentre nella metafisica scolastica l'ordine delle scienze

---

15 *Mind*, 47 (1938), 541-546.

16 KEELING 1942(1), 374-383. Keeling si era formato a Cambridge, a contatto con Russell e Whitehead, aveva trascorso due anni in Francia, nel 1924-25, all'Università di Tolosa e di Montpellier e insegnò poi al Dipartimento di filosofia dell'University College di Londra dal 1927 al 1954; vedi CHÁVEZ-ARVIZO 2005.

17 KEELING 1942(1), 375.

dipendeva dalla natura dei loro oggetti, con Descartes dipende dalle esigenze epistemologiche del metodo. Versfeld non condivide l'orientamento del pensiero moderno, che rivolge prioritariamente l'indagine alle capacità conoscitive del soggetto, e propone di conciliarlo con la tendenza realista della scolastica. Se questa tesi generale non risalta per originalità, più interessanti sono le tesi particolari messe in luce da Keeling. Per Versfeld il principio chiave della filosofia di Descartes è che la verità delle idee è una funzione del loro ordine, cosicché il procedimento essenziale per comprendere il pensiero cartesiano è di seguire l'ordine e la concatenazione dei ragionamenti: «the proper study of the Cartesian metaphysics is the study of the formal order of the proofs of the Meditations. This is more important than the study of their content [...] more important than to know what is proved is to know how it is proved»<sup>18</sup>. Se questo precetto può apparirci oggi scontato, si deve tener conto che Versfeld lo formulava tredici anni prima della comparsa del capolavoro di Gueroult, *Descartes selon l'ordre des raisons* (1953). Sulla *vexata quaestio* del circolo, Versfeld sosteneva che il circolo è presente, perché è inevitabile: «Every essay in epistemology is a vicious circle, because it has to justify its own procedure and point of departure. [...] To attempt to show there is no circularity in Descartes' reasoning is to attempt what in the nature of the case is impossible»<sup>19</sup>. Keeling riporta queste tesi con implicito apprezzamento, mentre dissente da altre. Ne riferiamo alcune: la funzione della metafisica cartesiana non sarebbe tanto quella di dimostrare l'esistenza degli oggetti fisici, ma solo la verità della loro possibilità, essendo quella cartesiana una fisica del "come se", in ragione del suo carattere matematico; il *cogito* non è auto-giustificato dinanzi al dubbio e tutte le idee chiare e distinte – quelle matematiche, il *cogito* stesso e la dimostrazione dell'esistenza di Dio, ricavata dalla

---

<sup>18</sup> *Ibid.*, 376.

<sup>19</sup> *Ibid.*, 377.



prova ontologica della Quinta Meditazione – hanno lo stesso valore e si giustificano le une con le altre al termine del percorso meditativo; il *cogito*, non avendo uno statuto di certezza superiore, è solo un principio posto provvisoriamente per permettere l'analisi del concetto di esistenza, da cui ricaveremmo come principio primo la *res cogitans*; di conseguenza, Versfeld si opponeva a quegli interpreti che avevano criticato il passaggio cartesiano dal *cogito* alla *res cogitans*. A queste tesi 'inusuali' Keeling oppone puntuali rilievi: per Descartes la fisica non era solo una geometria del possibile, ma una 'geometria concreta' in grado di spiegare il comportamento dei corpi esistenti; se il *cogito* alla pari di ogni altra idea chiara e distinta fosse convalidato solo al termine del percorso, dopo la dimostrazione ontologica dell'esistenza di Dio, allora ne discenderebbe la bizzarra conseguenza che «'the atheist' is debarred not only from mathematical knowledge, but from knowledge even of his own existence! The former Descartes did maintain, does Dr. Versfeld think he maintained the latter too?»<sup>20</sup>.

Il saggio di Versfeld a cui Keeling dedica un'accurata disamina è uno scritto poco noto, che non ha esercitato un impatto significativo negli studi cartesiani<sup>21</sup>. La discussione che ne dà Keeling è un esempio di quale Descartes si incontra nelle pagine di *Mind*: il filosofo di cui si deve esaminare e discutere il sistema concettuale, per verificarne la coerenza e proporre possibili reinterpretazioni, anche in relazione a questioni ancora dibattute nella filosofia del Novecento. Quest'approccio risalta particolarmente se si considera come in quello stesso numero Keeling dava notizia, in una breve recensione di poco più di una pagina, della monografia di Leonora Cohen Rosenfield, *From Beast-Machine to Man-Machine* (1941), che ancor oggi è ritenuta uno studio classi-

---

<sup>20</sup> *Ibid.*, 378.

<sup>21</sup> SEBBA 1964, 75, n. 233, lo giudicava uno studio serio e sobrio che affrontava il problema del nesso tra idee ed esistenza nella riflessione cartesiana.

co di notevole valore sulla questione degli animali-macchine in età moderna da Descartes a Lamettrie. Keeling è in grado di apprezzare la qualità dell'opera, ne elogia la ricca documentazione e la capacità dell'autrice di disporla in una narrativa che ricostruisce tutte le trasformazioni della questione. E tuttavia, per Keeling il lavoro della Rosenfield è soltanto

a contribution to the History of Ideas – a genre cultivated little in this country and more vigorously in France and America. Whether animals are 'souls' or 'machines' is no doubt a philosophical question, but with its exposition, analysis and criticism as a philosophical problem the author is concerned only indirectly. It is primarily as the historian of a controversy that she approaches the theme, consequently her treatment differs in two broad respects from one that would properly fall to the History of Philosophy<sup>22</sup>.

Il primo dei due aspetti che esclude il testo della Rosenfield dal novero delle opere di storia della filosofia è che l'autrice non considera solo filosofi come Descartes, Malebranche o Locke, ma si occupa di una miriade di personaggi minori: «Netherland pastors, docteurs en Sorbonne, polite authors, pamphleteers, courtiers, a host of combatants who swell the tide of controversy that gathers momentum daily, and, breaking the bounds of France, runs riot over all Europe»<sup>23</sup>. Il secondo aspetto è che:

more attention is given than would be admissible in a history of philosophy to the social and literary consequences of these theses and counter-theses, as well as to the social and theological motives of their propounders. For such reasons the book will make its strongest appeal to students of French letters and of the intellectual history of modern Europe, though the philosopher, too, will find in it more than an agreeable diversion<sup>24</sup>.

Pur apprezzando la ricostruzione della controversia, Keeling separa netta-

---

22 KEELING 1942(2), 388.

23 *Ibid.*

24 *Ibid.*

mente la storia della filosofia dalla storia delle idee o storia intellettuale: il modo in cui tesi filosofiche si diffondono nella cultura di un'epoca e fecondano i dibattiti pubblici, come pure la presenza di motivazioni extra-teoretiche nella loro elaborazione, appartengono alla storia intellettuale, ma non alla storia della filosofia.

#### 4. Temi e autori

All'inizio del Novecento con la comparsa degli *Studies in the Cartesian Philosophy* (1902) di Norman Smith (poi noto come Norman Kemp Smith) la letteratura secondaria in lingua inglese su Descartes, fino ad allora quasi assente, acquistava un contributo di notevole valore. Smith non solo affrontava il difficile rapporto tra la filosofia naturale e la metafisica cartesiana, ma ricostruiva anche sviluppi e discussioni del pensiero cartesiano in Spinoza, Leibniz, Locke e Hume, e concludeva la sua indagine con il capitolo dedicato a *The Transition to Kant*. Nel 1903 William Ralph Boyce Gibson recensiva il volume in *Mind* in termini molto positivi. Il recensore evidenziava due temi nei saggi di Smith: la teoria rappresentativa e l'esito occasionalistico della metafisica cartesiana. Il razionalismo cartesiano è la teoria del rispecchiamento reale delle concatenazioni concettuali evidenti alla mente, ma, nella sua astrattezza, conduce come esito inevitabile all'occasionalismo. Secondo Gibson, Smith ha dimostrato che le imperfezioni del razionalismo cartesiano richiedono in ogni passaggio cruciale il ricorso a un illogico *deus ex machina*, cioè alla soluzione occasionalistica che è «the attempt to introduce in an external form that necessary relation to the infinite which ought to have been kept in view from the start»<sup>25</sup>. Gibson evidenzia anche negli studi di Smith la ricostruzione del

---

<sup>25</sup> GIBSON W. R. B. 1903(1), 252; cfr. SMITH 1902, 152, nota 2. Su Gibson, vedi BOUCHER 2005, 327-329.

percorso che da Descartes portava a Kant passando per Berkeley e Hume. L'occasionalismo di matrice cartesiana tocca il suo apice in Berkeley, ma sarà Hume con la sua distruzione dell'io occulto a eliminare il razionalismo, lo spiritualismo e l'occasionalismo della tradizione di pensiero cartesiana. Tuttavia Hume, a sua volta, è solo «a half-emancipated Cartesian, though he is working towards Kant's position. He is still under the spell of the doctrine of representative perception, holding the Cartesian view "that the function of knowledge is to reduplicate an independent reality"»<sup>26</sup>. Soltanto Kant supererà il cartesianesimo perché negherà l'assunto che la cognizione debba conformarsi agli oggetti. Gli *Studies in the Cartesian Philosophy* furono il primo lavoro di Kemp Smith, senz'altro meritevole dell'attenzione riservatagli da *Mind* perché aprirono un terreno inesplorato di ricerche nella cultura di lingua inglese, dove mancavano lavori cartesiani degni di nota. Quegli studi di Kemp Smith racchiudevano già le sue future linee di ricerca: si pensi al *Commentary to Kant's Critique of Pure Reason* (1918), agli studi humiani, per finire con i *New Studies in the Philosophy of Descartes* (1952), l'ultimo libro con il quale Kemp Smith chiudeva il cerchio della sua attività di storico della filosofia moderna<sup>27</sup>.

Quando recensì il volume di Smith, Gibson si era distinto come uno degli esponenti del "Personal Idealism", un indirizzo di pensiero che si andava definendo in quegli anni e che insisteva sulla centralità del soggetto individuale contro il naturalismo da un lato e l'idealismo assoluto di Bradley e Bosanquet dall'altro<sup>28</sup>. Il suo sguardo su Descartes era orientato dai suoi interes-

---

26 GIBSON W. R. B. 1903(1), 253, con citazione da SMITH 1902, 254.

27 Su Kemp Smith vedi GORHAM 2005, 504-507, che lo definisce «the twentieth century's most influential English-speaking historian of modern philosophy».

28 La proposta teorica del "Personal Idealism" si definì nel volume collettivo omonimo a cura di STURT 1902, che raccoglieva saggi di otto docenti oxoniensi, tra i quali spiccavano i nomi di G. F. Stout (direttore di *Mind*) e di F.C.S. Schiller (che fu tesoriere della *Mind Association* dal 1900 al 1926).

si teoretici, quali risultano dal saggio sul problema della libertà in psicologia che Gibson aveva pubblicato nel volume collettivo *Personal Idealism*, un saggio nel quale esaminava il concetto di causalità (ricordando la distinzione cartesiana tra causa eminente e causa formale) e le obiezioni al determinismo meccanicistico, nel tentativo di stabilire una psicologia filosofica come “Science of Free Agency”, distinta dalla psicologia empirica<sup>29</sup>. Nello stesso fascicolo di *Mind* in cui esamina gli studi cartesiani di Kemp Smith, Gibson dedica una breve recensione al lavoro di Broder Christiansen, *Das Urteil bei Descartes. Ein Beitrag zur Vorgeschichte der Erkenntnistheorie* (1902), la dissertazione con cui lo studioso tedesco aveva ottenuto il dottorato in filosofia a Friburgo sotto la guida di Heinrich Rickert. Gibson, che negli anni giovanili aveva studiato filosofia a Jena sotto la guida di Rudolph Eucken, elogia il testo di Christiansen e ne auspica la traduzione in inglese. Dalla recensione si ricava l’attenzione di Gibson per la questione del libero arbitrio: ciò che gli interessa nello studio di Christiansen è la ricostruzione del rapporto tra volontà e intelletto nel giudizio in Descartes. Il giudizio è un atto della volontà e l’elemento teorico che vi è contenuto (l’idea) è solo oggetto o materiale del fattore volitivo ossia dell’atto dell’assenso nel quale consiste il giudizio. L’intelletto non può mai determinare la volontà a giudicare. Anche quando l’intelletto, spinto dalla volontà, offre la percezione di un’idea chiara e distinta, il giudizio della volontà segue necessariamente non perché sia l’intelletto a determinarla, ma perché la volontà ha la tendenza innata a volgersi verso il bene e il vero. Nel lavoro di Christiansen, Gibson evidenzia la tesi generale che il razionalismo cartesiano riposa alla fine sull’irrazionalità della volontà divina come garanzia di verità<sup>30</sup>.

Un autore che si interessa al pensiero cartesiano soprattutto nei primi

---

29 Vedi GIBSON W. R. B. 1902.

30 GIBSON W. R. B. 1903(2), 269-270.

decenni del Novecento è Alfred Edward Taylor (1869-1945), formatosi inizialmente nel clima del neoidealismo britannico dal quale si distacca già verso la fine degli anni dieci per assumere una posizione di 'teismo etico' e di spiritualismo platonico-cristiano che lo porterà infine ad abbracciare posizioni apertamente apologetiche<sup>31</sup>. Taylor nel 1908 era succeduto a Bosanquet sulla cattedra di filosofia morale a St. Andrews, che occupò fino al 1924. Nell'università scozzese aveva avuto come collega George Frederick Stout, il direttore di *Mind*. Il rapporto con Stout era stato, per ammissione di Taylor, uno dei fattori che lo avevano indotto a prendere le distanze dal neoidealismo. Nel 1911 Taylor dedica una lunga nota critica al primo volume, comparso in quello stesso anno, delle opere filosofiche di Descartes tradotte da Elizabeth Haldane e George Robert Thomson Ross<sup>32</sup>. Taylor mostra un'accurata conoscenza degli originali cartesiani e con acribia ipercritica segnala una nutrita serie di errori, fraintendimenti e confusioni terminologiche. I traduttori sono accusati di essersi affidati ai testi francesi per scarsa conoscenza del latino, mentre, a giudizio di Taylor, l'originale latino dovrebbe essere sempre preferito al francese. Con tono ingeneroso, Taylor afferma che l'unico merito della nuova edizione è di aver offerto al lettore inglese la versione delle *Passioni dell'anima*. Taylor lamenta che l'edizione proponga soltanto una ristretta selezione antologica dei *Principia* e paventa l'omissione nel secondo volume della *Geometria*,

---

31 Su Taylor vedi MANDER 2005(1), 1024-1027. Cfr. anche *l'obituary* comparso su *Mind*: «Unlike most philosophers, he was as much at home with St. Thomas or St. Bonaventura as with Descartes, Hume or Kant; and as a lay theologian and apologist for the Christian faith his fame extended beyond the Anglican communion, of which he was a devout member» (PORTEOUS 1946, 189).

32 TAYLOR 1911, 542-552. L'edizione Haldane-Ross, che sostituiva le versioni ottocentesche di John Veitch del *Discorso sul Metodo* (1850) e delle *Meditazioni* (1852), resterà l'unica ampia raccolta delle opere di Descartes in inglese fino al 1985, quando usciranno *The Philosophical Writings of Descartes* tradotti da John Cottingham, Robert Stoothoff e Dugald Murdoch. L'edizione Haldane-Ross aveva il merito di rendere per la prima volta accessibili in inglese le *Regole per la guida dell'intelligenza*, le *Passioni dell'anima* (ne esisteva solo una introvabile versione seicentesca) e le *Obiezioni e Risposte*.

omissione che sarebbe molto grave perché la *Geometria*

is in many ways the best and most original of all the author's works; [...] it is the only place where the famous Method can be adequately studied, because it is the only treatise in which it may be seen in work upon a material of which the writer was a master<sup>33</sup>.

Nelle loro repliche Haldane e Ross accolsero molte segnalazioni di Taylor, ma difesero sia la scelta di aver tradotto solo le opere filosofiche e non quelle scientifiche, sia la correttezza di riferirsi anche ai testi francesi approvati dallo stesso Descartes<sup>34</sup>. Ross, in particolare, rispose contrattaccando: rilevò la «truculent manner» di Taylor e lo accusò di «want of candour» per non avere tenuto conto delle note in cui i traduttori spiegavano le proprie scelte terminologiche e rimandavano al testo originale francese o latino; infine mostrò come Taylor in una sua contestazione avesse confuso gli opposti con i contraddittorii. A seguito di queste repliche, Taylor mutò atteggiamento nella breve recensione al secondo volume, che risulta assai più benevola della precedente nota critica. Un punto interessante della recensione è il giudizio che Taylor diede delle settime obiezioni di padre Bourdin:

I own that, had I been executing this work on my own account, I should have been sorely tempted to omit the whole of the stupid and vulgar effusion of Father Bourdin, S.J., which figures as the 'seventh objections'. Bourdin's work is, as Dr. Ross intimates, absolutely worthless, and Descartes' Notes on it are merely one long protest against being stupidly misunderstood<sup>35</sup>.

---

33 TAYLOR 1911, 542 sg. In effetti, nel secondo volume della edizione Haldane-Ross compariranno solo le Obiezioni e Risposte e la lettera a padre Dinet.

34 HALDANE 1912, 145-147; ROSS 1912, 147-148. Elizabeth Haldane era autrice di una biografia inglese di Descartes, *Descartes, His Life and Times* (1905), ricalcata sulla *Vie de M. Descartes* (1691) di Adrien Baillet, che non era stata recensita su *Mind*.

35 TAYLOR 1913, 406.

Il giudizio denota l'incapacità sia di Taylor sia di Ross di cogliere al di sotto dello stile informale di Bourdin il nocciolo delle sue critiche, tutt'altro che banali e trascurabili soprattutto in tema di dubbio iperbolico. Le opinioni di Taylor su Descartes si ricavano da recensioni a testi non direttamente attinenti al pensiero cartesiano. In due recensioni nel 1908 Taylor sostiene che l'argomento ontologico costituisce «the very heart of Cartesianism» e che gli argomenti della Terza Meditazione sono soltanto preparatori per guidare «to the crowning “ontological” argument of the fifth»<sup>36</sup>. Un altro tema di suo interesse è il principio di causalità nelle *Meditazioni* di cui Taylor indica l'ascendenza neoplatonica, per rimarcare, come si è già visto, la continuità tra filosofia antica e medievale, e filosofia moderna:

In point of fact this theory of causality is Neo-Platonist, and its precise formulation comes from the *Institutio Theologica* of Proclus. Descartes pretty certainly got it from St. Thomas, and he in his turn from the so-called *Liber de Causis* [...]. That Descartes in his attempt to re-found philosophy should have assumed Proclus' doctrine of causation as axiomatic is as interesting an example as I know of the artificiality of the whole distinction between 'ancient' and 'modern' philosophical thought<sup>37</sup>.

La lettura di Descartes in chiave platonica permetteva a Taylor anche di leggere Platone in chiave cartesiana, per lo meno con riferimento alla fisica, come si evince dal suo Commento al *Timeo*, comparso nel 1928 e recensito su *Mind* da Guy C. Field, il quale osservava come Taylor interpretasse la fisica platonica alla luce di categorie cartesiane:

He [Taylor] uses such phrases as these in expressing his own view: "Plato intends to identify body with *res extensa*," "geometrical extension is the one universal and uniform invariant which is always and everywhere the same." He il-

---

36 TAYLOR 1909(1), 140; TAYLOR 1909(2), 141.

37 TAYLOR 1918, 360. Taylor si riferisce alla distinzione tra causa eminente e causa formale che Descartes avrebbe derivato da Proclo: cfr. TAYLOR 1930, 10 sg., nota 3.



illustrates again from Descartes' way of speaking about "the one character that has not changed, and that this character is that of being extended." Most clearly, he speaks of the different geometrical figures (of which, of course, the material world is made up according to the *Timaeus*), as "determinations of something which is common to them all."<sup>38</sup>

Taylor scorge in Descartes una metafisica razionalistica, in continuità con la metafisica platonica, che funge da sfondo alla visione cinematica della natura della fisica cartesiana. L'accostamento tra Descartes e Platone viene riproposto in *Cosmology in Plato's Thought*, articolo pubblicato su *Mind* nel 1929 dal filosofo idealista americano John E. Boodin, secondo il quale il metodo platonico e il metodo cartesiano coincidono in quanto entrambi si fondano sull'intuizionismo geometrico: «What Plato did was what Descartes did. He tried to arrive at an idea which seemed indubitable – clear and distinct. Then he developed the implications of that idea. It is the method of geometry to which both Plato and Descartes contributed»<sup>39</sup>.

Un diverso approccio a Descartes, più orientato sui temi della teoria della conoscenza, è quello di Alan Ker Stout, figlio di George Frederick Stout, che è autore di due articoli di tema cartesiano pubblicati nel 1929 e nel 1932, negli anni della direzione di Moore. Il giovane Stout era all'inizio della propria carriera accademica, assistente di filosofia all'Università di Bangor in Galles, dove rimase dal 1924 al 1934, anno in cui divenne *lecturer* di filosofia morale all'università di Edimburgo<sup>40</sup>. Nel saggio in due parti *The Basis of Knowledge in Descartes*, Stout esamina un tema centrale negli studi cartesiani: il nesso tra *cogito*, regola dell'evidenza e veracità divina. La sua tesi è che Descartes è un intuizionista e che né il *cogito* né la regola dell'evidenza svolgono il ruolo fondamentale nella catena dimostrativa che viene loro tradizional-

---

38 FIELD 1929, 89 sg., con rimandi a TAYLOR 1928, 312, 322, 332.

39 BOODIN 1929, 495. Su Boodin, metafisico eclettico influenzato da Royce e da Whitehead, vedi AUXIER 2005, 283-288.

40 Su Alan Kerr Stout vedi CAMPBELL 2005, 1006-1007.

mente assegnato. L'intento di Stout in questo studio non è di ricostruire il pensiero cartesiano con attenzione ai testi e ai diversi momenti del suo sviluppo, ma è di tentarne una ricostruzione teorica che sia coerente<sup>41</sup>. La sua interpretazione si svolge a partire da un ripensamento del *cogito*: il *cogito* non dimostra altro che sé stesso, ma in un senso molto più ristretto di quello che Descartes supposeva; il *cogito* è soltanto un'intuizione tra le altre e la sua peculiarità è di essere l'unica intuizione che si sottrae all'ipotesi «of an all-powerful deceiver», cosicché l'esistenza dell'io resta vera anche se fosse impossibile dimostrare la veracità divina; il *cogito* non è però il fondamento che regge tutto l'edificio della scienza perché le prove dell'esistenza di Dio, secondo Stout, non ne dipendono. Non ne dipende la prova ontologica e per quanto riguarda la prima prova causale della Terza Meditazione, in essa l'idea dell'io imperfetto e del Dio perfetto sono correlate, ma la seconda non è comunque dedotta dalla prima perché lo stesso Descartes afferma che possediamo l'idea dell'infinito prima di quella del finito. L'unica prova che dipende dalla dimostrazione dell'esistenza dell'io è quella causale al termine della Terza Dimostrazione, secondo la quale la mia esistenza può essere spiegata solo come derivata da Dio, ma si tratta di una prova secondaria rispetto alle due principali e inoltre, secondo Stout, neppure in essa sarebbe impiegato come premessa il *cogito*, perché Descartes dimostrerebbe semplicemente che «if I exist God must be the source of my existence and maintenance». Quanto alla regola dell'evidenza, essa avrebbe soltanto il significato di affermare come fatto d'esperienza che ci sono percezioni autoevidenti, le quali possiedono le caratteristiche della chiarezza e della distinzione; se la si intende in questo modo, «then there is no harm in it; but it cannot be established from the *Cogito* and then

---

41 STOUT A. K. 1929(2), 471: «If our attempt to give a coherent account of what underlies Descartes' general position has had any success, it will be evident that the *Cogito ergo sum* and the general rule supposed to be inferred from it must fall into the background».

used as a basis of proof for each clear and distinct perception»<sup>42</sup>. Per quanto riguarda l'appello alla veracità divina, esso riguarderebbe solo l'accuratezza della memoria e non la verità di ciò che è percepito con chiarezza e distinzione<sup>43</sup>. Pertanto il richiamo alla veracità divina non inficerebbe la natura intuitiva della conoscenza. Stout conclude che la riflessione di Descartes è volta a stabilire le condizioni dei giudizi intuitivi e che la sua filosofia è, in ultima istanza, «a claim that the world is rational and coherent and consequently capable of being known not in isolated fragments merely, but as a single ordered and continuous system»<sup>44</sup>. Una conclusione che, per quanto corretta, suona generica e non coglie la peculiarità della filosofia cartesiana. Il saggio di Stout è un tentativo di depurare il pensiero cartesiano da ogni difetto argomentativo per presentarne un'immagine coerente, ma il suo è, ovviamente, un Descartes possibile, non il Descartes storico. D'altronde, lo stesso Stout presenta le proprie ricostruzioni come un tentativo di risolvere le difficoltà del pensiero di Descartes, mantenendo i presupposti generali della sua riflessione<sup>45</sup>.

Pochi anni dopo, nel 1932, Stout pubblica su *Mind* un altro saggio cartesiano, *Descartes' Proof of the Existence of Matter*, che prende spunto criticamente dalla trattazione che del tema aveva dato Gilson nelle sue *Études sur le Rôle*

---

42 *Ibid.*, 471 sg. Ma si veda la formulazione cartesiana che suona ben diversamente: «ac proinde iam videor pro regula generali posse statuere illud omne esse verum, quod valde clare et distincte percipio» (AT VII, 35, 13-15).

43 STOUT A. K. 1929(1), 334: «What part, then, does the knowledge of God play? It is needed to guarantee the accuracy of my memory, not the principle that what I have clearly and distinctly perceived is true». Cfr. STOUT A. K. 1929(2), 466.

44 STOUT A. K. 1929(2), 472.

45 STOUT A. K. 1929(2), 458: «We have now to consider certain difficulties involved in this change of front, and if possible find ways of dealing with them not inconsistent with the general trend of Descartes' thought». Cfr. *Ibid.*, 459, con riferimento a possibili obiezioni che Descartes non ha affrontato: «Unfortunately Descartes' critics did not press him along these lines, and we must do our best to answer for him with the help of his own writings».

*de la Pensée médiévale dans la Formation du Système Cartésien* (1930)<sup>46</sup>. Con precisi richiami ai testi cartesiani, Stout vi sostiene che Gilson ha sottovalutato il ruolo che svolge l'impulso naturale a credere nell'esistenza dei corpi come causa delle sensazioni, definito da Descartes un "insegnamento della natura". Stout distingue tra questo istinto naturale e il lume intellettuale che lo convalida, laddove, in altre propensioni istintive che si rivelano erronee, il lume naturale provvede a correggerle. Tale istinto fondamentale non può essere falso, a motivo della veracità divina, e senza di esso nessun argomento razionale sarebbe sufficiente a stabilire da solo l'esistenza del mondo esterno<sup>47</sup>. Secondo Stout, Gilson sottovaluta questo principio spontaneo e istintivo perché dà una lettura semplificatrice delle *Meditazioni*, considerandole soltanto un'esaustiva spiegazione dei contenuti del *Cogito* ottenuta mediante il principio di causalità<sup>48</sup>. L'enfasi posta sull'istinto naturale a credere nell'esistenza dei corpi permette a Stout di cogliere lo sviluppo del tema da Descartes attraverso gli scozzesi (Hume e Reid) fino alle discussioni contemporanee<sup>49</sup>. L'articolo di Stout non poteva non interessare Moore che da sempre si era occupato del problema dell'esistenza del mondo esterno e che di lì a pochi anni proporrà il famoso saggio *Proof of an External World* (1939)<sup>50</sup>.

Stout torna ad affrontare il tema della realtà del mondo esterno nella re-

---

46 STOUT A. K. 1932(1). L'articolo di Stout è stato selezionato da Moyal nella raccolta *René Descartes. Critical Assessments* (MOYAL 1991, volume 3, 385-399). Sulla ricezione di Gilson in *Mind* vedi *supra*.

47 Stout A. K. 1932(1), 193-198.

48 *Ibid.*, 201-203.

49 Stout si riferisce a Broad senza però citare testi particolari: «The most recent English writer to attach importance to the instinctive belief in the existence of the external world is Mr. C. D. Broad [...], he holds, apparently, that we have only an instinctive belief, and no clear and distinct knowledge of an external world» (*Ibid.*, 192). Cfr. BROAD 1923, 14-16, 266-272; BROAD 1925, 151-157.

50 Si vedano in particolare in MOORE 1922 i saggi *The Refutation of Idealism* (1-30); *The Nature and Reality of Objects of Perception* (31-96); *The Status of Sense-Data* (168-196); *Some Judgments of Perception*» (220-252).

censione che dedica nel 1932 alla traduzione francese delle *Meditazioni Cartesiane* di Husserl. I punti in comune tra il metodo husserliano e quello cartesiano sarebbero l'esercizio del dubbio e la constatazione che dal dubbio emerge come certezza «the real existence of the thinking process and, by implication, of the thinker as such»<sup>51</sup>. La divergenza tra i due pensatori riguarda però il problema dell'esistenza extra-mentale:

The self-discovered by the method of doubt is for Descartes a thinking substance belonging to the natural world which it finally comes to know; and he discovered it only to leave it, using it as the starting-point of a causal argument. Husserl's primary interest, on the other hand, is in the thinking self as a field to be investigated for its own sake, but he insists that the self revealed in doubting the world cannot belong to the world it doubts; it is a transcendental self, and as such is a possible subject for a systematic investigation which may be prolonged indefinitely without raising the question of the existence of the natural world<sup>52</sup>.

Sia Husserl sia Descartes devono affrontare il problema di affermare una realtà esistente al di là del processo del pensare e dei suoi contenuti. Ma per Descartes i pensieri sono rappresentazioni mentali e si tratta di mostrare che esistono realtà corrispondenti a queste rappresentazioni. La posizione di Husserl dinanzi al problema del mondo esterno è molto più ambigua e Stout cerca di dipanarla, mostrandone le difficoltà. La sua conclusione è la proposta teorica di mantenere il metodo fenomenologico come analisi dei contenuti intenzionali di coscienza, ammettendo al contempo un'ipotesi realista senza rimanere prigionieri della chiusura trascendentale husserliana:

Let us abandon the conception of a primordial stage in which for the experiencing subject all being except psychical existence is merely being for thought. Let us suppose instead that in all our thinking we are concerned and know

---

51 STOUT A. K. 1932(2), 513.

52 *Ibidem*.

ourselves to be concerned with objects which have a being and nature of their own independent of their being perceived or thought of. Such objects will not, because of their independent existence, thereby cease to be objects of thought – i.e., they will still have intentional being, though never merely intentional being. Now it is possible and useful to consider them expressly in this intentional aspect and to enquire what is presupposed by it or involved in it<sup>53</sup>.

L'essenza del metodo fenomenologico husserliano consiste nel chiedersi quali caratteristiche nella natura di un oggetto lo costituiscono come possibile oggetto di conoscenza. Sotto questo profilo, Stout ritiene che il metodo fenomenologico rimanga utilizzabile anche nell'ipotesi realista e sia comunque da adottare una volta abbandonato il rappresentazionalismo cartesiano.

Sempre Stout, l'anno successivo, nel 1933, dedica una lunga nota critica alla monografia *The Philosophy of Descartes* di Alexander Boyce Gibson, figlio di William Ralph Boyce Gibson, dal quale erediterà la cattedra di filosofia all'Università di Melbourne nel 1934<sup>54</sup>. Stout dà una valutazione molto positiva di questa monografia per la completezza e per l'analisi dei dettagli, ma dissente da gran parte delle tesi interpretative, delle quali la principale è che il metodo delle idee chiare e distinte si applica coerentemente solo nella scienza, ma non nella metafisica, perché essendo le idee chiare e distinte concetti astratti sono appropriate solo alla regione delle astrazioni scientifiche. Descartes ha commesso l'errore di volersi attenere al metodo delle idee chiare e distinte anche nell'ambito metafisico, mentre, secondo Gibson, avrebbe dovuto partire dall'io concretamente esistente per coglierne il diretto rapporto con Dio. Nella misura in cui Descartes si appoggia al metodo delle idee chiare e distinte, la sua procedura di dimostrazione dell'esistenza di Dio è circolare, ma, secondo Gibson, ciò a cui Descartes realmente si affida «in the background of his mind is the inseparable connexion or unity not of the abstract

---

<sup>53</sup> *Ibid.*, 515.

<sup>54</sup> Su A. B. Gibson vedi SHAPIRO 2005, 324-325. Su W. R. B. Gibson vedi *supra*.

concept of self with the abstract concept of God but of the real self of concrete experience with a real God»<sup>55</sup>. Le critiche di Stout a Gibson riguardano il rappresentazionalismo, il criterio delle idee chiare e distinte e la questione del circolo. Gibson ritiene che secondo Descartes ogni rappresentazione (quindi ogni idea) implichi l'esistenza di una realtà che viene rappresentata correttamente o erroneamente. Stout osserva però che il carattere rappresentativo delle idee coincide con il loro carattere di realtà obiettiva la quale può anche non avere un riferimento reale. Il contenuto del pensiero esiste solo nella mente pensante e, secondo Stout, Descartes non commette l'errore di assumere che a ogni contenuto di pensiero debba corrispondere una realtà esistente: «The whole doctrine of ideas as representative is derived from the simple consideration that we are able to think what does not really exist»<sup>56</sup>. A prescindere dall'idea dell'io, che ha uno statuto d'eccezione, Stout rileva che «in order to establish any other real existence a process of inference is needed, forming a bridge between idea and reality»<sup>57</sup>. A Stout si potrebbe però obiettare che proprio nel costruire questo ponte con l'applicazione del principio di causa alla realtà obbiettiva dell'idea Descartes ricorre al presupposto che una qualche realtà formale debba comunque corrispondere alla realtà obiettiva delle idee.

Dopo aver criticato l'interpretazione delle idee innate di Descartes che Gibson considerava non già contenuti ma categorie in senso quasi-kantiano<sup>58</sup>, Stout affronta la questione del circolo e della memoria, rettificando la posizio-

---

55 STOUT A. K. 1933, 366. Sulla monografia di Gibson vedi SEBBA 1964, 61, n. 210, che la giudica «a difficult but rewarding book» e che ricorda «the elaborate critique» di Stout.

56 STOUT A. K. 1933, 367. In questa lettura Stout si appoggia esplicitamente all'interpretazione di Husserl: «Cf. Husserl's *Méditations Cartésiennes*, which brings out with great clearness what Descartes means by ideas as representations» (*Ibid.*, nota 1).

57 *Ibid.*, 367.

58 *Ibid.*, 370.

ne che lui stesso aveva tenuto nell'articolo precedente<sup>59</sup>. Stout accantona l'incertezza della memoria come via d'uscita dal circolo, ma non accetta comunque la tesi di Gibson che l'applicazione del criterio delle idee chiare e distinte in metafisica abbia costretto Descartes a incappare nel circolo. L'interpretazione che ora Stout propone è che il dubbio non riguarda mai le idee chiare e distinte, una volta che siano acclamate, ma è un dubbio negativo preliminare consistente nell'assunzione iniziale che potremmo non avere idee chiare e distinte, e che potrebbe mancare un argomento per escludere la possibilità dell'inganno divino. Tale dubbio è rimosso appena, chiarificando le nostre idee, possiamo dimostrare l'esistenza del Dio non ingannatore: il dubbio «does not touch the ultimate validity of the appeal to clear and distinct perception. On the contrary, it is a doubt about the application of this very criterion to a special question, and therefore presupposes its ultimate validity»<sup>60</sup>. La «special question» è appunto se la causa del nostro essere possa ingannarci. Sia l'affermazione dell'esistenza dell'io sia la dimostrazione dell'esistenza di Dio dipendono dal criterio dell'evidenza, ma questa implicazione non produce un circolo perché il principio di causalità è presupposto dal dubbio:

The metaphysical doubt against which Descartes appeals to God itself presupposes the validity of the causal principle, for it assumes the possibility that the author of our being causes us to be deceived. Since the doubt, if it held good, would establish rather than undermine the validity of the causal principle, no circle is involved in using the causal principle to overthrow the doubt<sup>61</sup>.

Anche in questa discussione si può rilevare che Stout sta cercando di delineare una possibile teoria di impronta cartesiana che sia immune da difficoltà, ma non coglie la radicalità del dubbio iperbolico, il quale concerne non già la

---

59 *Ibid.*, 371 nota 1, con rimando a STOUT A. K. 1932(1) e STOUT A. K. 1932(2).

60 STOUT A. K. 1933, 371.

61 *Ibid.*, 373.



possibilità di avere idee chiare e distinte, quanto il fatto che ci si possa ingannare proprio quando si esperisce l'evidenza delle idee chiare e distinte<sup>62</sup>.

Sugli stessi temi Stout torna nel 1935, nella nota critica che dedica a un altro studio cartesiano: *Descartes: An Examination of Some Features of his Metaphysics and Method* di William A. Merrylees<sup>63</sup>. Come nota Stout, Merrylees non vuole dare un'esposizione del pensiero cartesiano, bensì dare risposta alle questioni che esso propone, senza tener conto della situazione storica nella quale le concezioni cartesiane furono formulate. In questa nota critica Stout precisa meglio la propria posizione sui temi attinenti al problema del circolo. Quando contempliamo direttamente le proposizioni autoevidenti della matematica, il dubbio non può insorgere perché l'evidenza presente monopolizza la nostra attenzione ed è psicologicamente impossibile dubitarne. Tuttavia, prima di aver dimostrato l'esistenza di Dio, «it is always, or at least very often, possible to doubt whether what has appeared to us to be clearly and distinctly perceived really was clearly and distinctly perceived»<sup>64</sup>. Non si tratta però di un dubbio che riguardi la validità della memoria, bensì del dubbio di essere stati ingannati dal genio maligno nelle percezioni passate che ci apparivano evidenti: «We remember correctly that we could not help believing that we were perceiving clearly and distinctly, but we now wonder whether perhaps a demon may have tricked us into that belief»<sup>65</sup>. Questo dubbio retrospettivo non mette mai in questione il criterio dell'evidenza in linea di princi-

---

62 Inequivocabile in merito la Terza Meditazione: AT VII 36, 1-12.

63 Vedi STOUT A. K. 1935. William Andrew Merrylees (1900-1969) fu un filosofo australiano influenzato da William Ralph Boyce Gibson il quale aveva insegnato all'Università di Melbourne dal 1912 al 1934. Su Merrylees vedi BOADLE 2000. Il volume cartesiano è la sua dissertazione di dottorato. Sebba ne diede un giudizio positivo: «Sober attempt by a well-trained mind to determine for himself what questions D. raises, and what the true answers are» (SEBBA 1964, 68, n. 219).

64 STOUT A. K. 1935, 373.

65 *Ibidem*. Stout sovrappone senza distinguerle le figure del Dio ingannatore e del genio maligno.

pio, ma soltanto la sua applicazione alle evidenze passate. Perciò, nell'utilizzare il criterio dell'evidenza per stabilire la veracità di Dio, non si crea alcuna *petitio principii*. Quanto al *cogito*, esso si sottrae al dubbio iperbolico per quanto riguarda l'evidenza dell'esistenza dell'io pensante, ma non abbiamo un'idea altrettanto chiara e distinta dello statuto ontologico dell'io pensante. Sulla questione dell'esistenza del mondo esterno, Stout osserva che Merrylees commette lo stesso errore di Gilson e cioè non coglie il ruolo che gioca l'istinto naturale, il quale non deve in alcun modo essere confuso con il criterio delle idee chiare e distinte: l'applicazione di questo criterio mostra che altre inclinazioni naturali risultano erranee, mentre la tendenza istintiva a credere nell'esistenza dei corpi esterni è convalidata, perché, se fosse fuorviante, allora sarebbe inficiata la veracità di Dio. Nell'esame del testo di Merrylees, oltre a ribadire la propria interpretazione degli snodi essenziali della metafisica cartesiana, Stout si diffonde nella discussione dei diversi tipi di certezza (oggettiva e soggettiva, logica e psicologica, giustificata e non giustificata ecc.), che Merrylees distingue nel primo capitolo del suo libro. I contributi di Stout hanno nel complesso una consistenza teorica apprezzabile, anche se sono concentrati su poche questioni essenziali della metafisica cartesiana e sono motivati da un'astratta ricerca di coerenza teorica del sistema cartesiano<sup>66</sup>.

Un ultimo suo contributo cartesiano a *Mind* è la breve recensione al primo tomo della *Correspondance* di Descartes edito da Charles Adam e Gerard Milhaud nel 1936 che comprende le lettere dal 1619 al 1637. Preso atto che si tratta di una edizione più accurata e completa dell'epistolario edito da Adam e Tannery, Stout osserva che «there is not much in this volume of what we

---

<sup>66</sup> CAMPBELL 2005, 1006, afferma che con i suoi articoli cartesiani Stout fu «a sophisticated pioneer of the movement away from excessive emphasis on the third *Meditation* and, in particular, on the *Cogito* as a foundation for Descartes' philosophy». Nella recensione della monografia di Boyce Gibson, Stout si sarebbe dimostrato «master of the whole range of Cartesian studies».

should now call philosophic as distinct from scientific interest»<sup>67</sup>. I pochi passi filosofici si riscontrano soprattutto nelle lettere 28-30 a Mersenne «which contain a foretaste of his views on the relation between Philosophy and Theology, the proper use of reason as pursuit of the knowledge of God and the self, the eternal truths and their relation to God, innate ideas and divine freedom»<sup>68</sup>. Stout segnala con interesse la lettera 22 in cui Descartes accenna al progetto di una lingua universale che potesse registrare l'ordine dei pensieri in maniera simile all'ordine dei numeri. Se si potesse costruire un tale linguaggio in grado di esprimere le idee semplici che si trovano nella mente, avremmo ottenuto una guida pressoché infallibile alla verità<sup>69</sup>. La recensione conferma l'interesse teoretico di Stout al pensiero cartesiano che lo induce a isolare le questioni metafisiche, disinteressandosi della ricerca scientifica che le lettere di Descartes documentano in così larga misura. Alla fine degli anni Trenta, Stout si trasferirà in Australia, dove ricoprirà la cattedra di filosofia morale e politica all'Università di Sydney e i suoi lavori successivi si concentreranno su quell'ambito disciplinare.

I primi anni Trenta sono fecondi per gli studi cartesiani in Gran Bretagna. Nel 1934 Keeling pubblica *Descartes*, una sintetica esposizione del sistema cartesiano che conobbe una seconda edizione nel 1968 e che per decenni rimase «the standard English introduction to the subject»<sup>70</sup>. Broad si accorse subito dell'importanza del volume che, a suo giudizio, colmava una lacuna nella produzione filosofica britannica e gli dedicò una nota critica in *Mind*, raccomandandolo a studenti e docenti di filosofia<sup>71</sup>. I rilievi di Broad sono

---

67 STOUT A. K. 1937, 532.

68 *Ibidem*. Cfr. DESCARTES 2009, 139-155 (Descartes a Mersenne, Amsterdam, 15 aprile 1630; 6 maggio 1630; 27 maggio 1630).

69 STOUT A. K. 1937, 532. Cfr. DESCARTES 2009, 97 (Descartes a Mersenne, Amsterdam, 20 novembre 1629).

70 CHÁVEZ-ARVIZO 2005, 502.

71 BROAD 1935, 70.

giustapposti per punti singoli, ma risultano molto incisivi: a proposito della natura del *cogito*, ritiene che, pur non essendo un sillogismo, comporti un passaggio deduttivo e non sia una semplice intuizione<sup>72</sup>; per quanto riguarda il rapporto tra *cogito* e regola dell'evidenza, Broad ritiene incomprendibile «how the *Cogito* justifies by intuitive induction the general proposition that clearness and distinctness are an adequate criterion of truth»<sup>73</sup>; a proposito dell'origine delle sensazioni, Broad osserva che Descartes non ha eliminato la possibilità che le sensazioni, che ascriviamo all'azione della materia su di noi, siano invece prodotte dall'azione telepatica di altre menti, un'ipotesi non troppo fantasiosa, dal momento che noi sappiamo di avere la capacità di produrre immagini e quindi si potrebbe supporre che «my sense are produced in my mind by other minds acting somewhat as I act when I produce images in my own mind»<sup>74</sup>. Broad nota che Keeling ha saputo cogliere l'inadeguatezza del sistema cartesiano per quanto riguarda la distinzione tra qualità primarie e secondarie e il rapporto mente-corpo: il problema è costituito soprattutto dall'apparenza sensibile delle qualità secondarie che non appartengono né alla mente né al corpo; ritenerle effetto dell'unione tra mente e corpo non offre una spiegazione della loro origine, perché «if minds and bodies are what Descartes alleges, it is impossible to have any clear idea of this union, and impossible to see how it explains the appearance of sensible qualities»<sup>75</sup>. Sul rapporto mente-corpo, un'osservazione di Broad ci rivela come la celebre formu-

---

72 Il tema è discusso anche da STOUT A. K. 1935, 370, nella nota critica sul volume di Merylees: mentre quest'ultimo riteneva come Broad che il *cogito* fosse un'inferenza anche se non sillogistica, Stout argomentò in senso contrario, sostenendo che non c'è passaggio da premessa a conseguenza, ma che nell'analisi dell'intuizione complessiva del *cogito* si manifesta un'implicazione. Tuttavia affermare l'implicazione tra 'io penso' e 'io sono' non è un'inferenza per Stout, perché Descartes non ha mai ritenuto di conoscere l'esistenza di un'attività di pensiero indipendente dall'io che pensa e precedente alla inferenza dell'esistenza dell'io.

73 BROAD 1935, 72.

74 *Ibid.*, 74. Sull'interesse di Broad per i fenomeni paranormali vedi DUCASSE 1959.

75 BROAD 1935, 75.

la di Ryle, che descrisse il rapporto mente-corpo in Descartes come «the ghost in the machine», fosse già circolante nella letteratura filosofica inglese. Scrive Broad:

Mr. Keeling brings out clearly the hopeless inadequacy of Descartes' system on these two closely connected points. If we start from one side of the system, we shall have to regard a living human being as a penny-in-the-slot machine unaccountably haunted by a ghost<sup>76</sup>.

Oltre a questa curiosità storica, ciò che è più rilevante nella nota critica di Broad è la conclusione provocatoria che offre una riflessione complessiva sul rapporto tra filosofia e scienza, e sulla lezione della storia per le mode intellettuali del presente:

One lesson which we seem to learn from studying Mr. Keeling's book and reflecting again on Descartes is the following. At certain stages in the history of human thought a theory which is sharp and clear, but ultimately quite ridiculous from a philosophic point of view, may be useful and even indispensable for the progress of science. This seems to have been the case with the changes in scientific outlook introduced by Descartes and others in the seventeenth century. It should encourage philosophers to look with a charitable eye on the newer nonsense which psychologists, physicists, and other scientists now find useful in their own spheres. But it should not for a moment induce them to forget that it is nonsense; that it is their business as philosophers to point this out to anyone who attempts to make philosophical use of it; and that, by keeping their heads and trying to separate the wheat from the chaff, they are in the long run benefiting both science and philosophy<sup>77</sup>.

Invece di rappezzare con gli strumenti della logica del presente i sistemi metafisici del passato, nello stile di molti studiosi anglosassoni, Broad ne rilevava l'inconsistenza teoretica e insieme ne apprezzava il significato storico.

---

<sup>76</sup> *Ibidem*. Cfr. RYLE 1949, 11, 24. La formula, sebbene con una variante («the mechanical union of a corpse and a ghost»), si trova citata anche nel volume di Keeling (KEELING 1934, 191).

<sup>77</sup> BROAD 1935, 75.

Un autore che negli anni Venti e Trenta contribuì in *Mind* agli studi cartesiani è il pensatore ebreo inglese Leon Roth<sup>78</sup> che nel 1923 pubblicò un lungo articolo in due parti su *Spinoza and Cartesianism*. Contro quegli interpreti che hanno ritenuto il sistema spinoziano un esito conseguente del pensiero di Descartes e quindi hanno ritrovato Spinoza in Descartes, Roth vuole dimostrare che «if the philosophy of Descartes be re-examined in the light of its own logical premises, it can be shown to have resulted, even according to Descartes' own admissions, in a pluralistic scepticism against which the whole of Spinoza's work is one continued and conscious protest»<sup>79</sup>. Roth parte dalla constatazione che il cuore del metodo cartesiano è l'apprezzamento della matematica che viene estesa alla fisica. Il metodo cartesiano presenta tre problemi: come determinare il punto di partenza della catena deduttiva? Come avviene il passaggio da un anello all'altro della catena inferenziale ossia che cosa fa sì che i diversi passi siano anelli di una concatenazione? Che cosa garantisce che tutto il processo conduca alla scoperta scientifica?<sup>80</sup> Descartes dà tre risposte in sede metafisica. Il criterio che ci permette di attingere la verità del principio è l'intuizione, il lume naturale che coglie le idee chiare e distinte. Le idee sono chiare e distinte e quindi sono vere quando sono complete ossia quando non dipendono da altre per la loro intelligibilità: tali sono le idee della mente e del corpo. Compare così una tesi centrale della interpretazione di Roth e cioè che per Descartes «the very essence of the true idea is its discreteness»<sup>81</sup>. Stabilito il criterio dell'intuizione come risposta al primo problema, si tratta di spiegare il passaggio da un'idea chiara e distinta a

78 In quegli anni Roth era segretario per la Gran Bretagna della *Societas Spinozana* e insegnava all'università di Manchester, dove rimase fino al 1928, quando emigrò in Palestina per diventare il primo professore di filosofia dell'università ebraica di Gerusalemme, di cui fu anche rettore, fino al 1953. Su Roth vedi PLANT 2005.

79 ROTH 1923(1), 12 sg.

80 *Ibid.*, 18.

81 *Ibid.*, 19: Roth rinvia alla lettera di Descartes a padre Gibieuf del 19 gennaio 1642 (cfr. DESCARTES 2009, 1563).

un'altra nella catena deduttiva. Il passaggio non avviene per impulso esterno, perché il mondo delle idee è autonomo ed è quindi separato dal mondo degli oggetti. Ma il movimento da un'idea all'altra non può neppure risiedere nella mente, perché questa, secondo Roth, è soltanto l'insieme delle idee «and since the ideas to be true must be discrete, there cannot be a unitary, much less an active, mind at all»<sup>82</sup>. Perciò il problema centrale della logica cartesiana sarebbe questo:

how can we, assuming a theory which gives us only discrete thoughts, arrive at the whole of truth? If there are no real connexions between ideas, in fact, how can we speak of truth at all? Descartes was fully aware of the importance of this question and attempted to meet it by shifting the centre of his system away from the doubting self and clear and distinct perceptions altogether, and making it the idea of God<sup>83</sup>.

Poiché questo passaggio non può provenire dall'esterno e non può essere operato dalla mente umana, solo Dio nel sistema cartesiano può esercitare il potere di connessione che assicura l'unità sintetica della scienza<sup>84</sup>. Descartes assegna un ruolo primario all'idea di Dio nel sistema della conoscenza mediante la dottrina della veracità dell'idea di Dio. Questa dottrina incappa però nel circolo e il tentativo cartesiano di evaderlo, limitando la garanzia della veracità divina alla sfera della memoria, è del tutto insoddisfacente, perché il vero problema riguarda non già la memoria, ma il passaggio da un'idea al-

---

82 ROTH 1923(1), 21.

83 *Ibid.*, 22.

84 La tesi di Roth aveva precedenti nella lettura idealistica dell'io cartesiano che aveva dato il neohegeliano Harold Henry Joachim, il quale aveva osservato che la sostanza pensante finita in Descartes si fonda nell'onnipotenza di Dio a motivo della creazione continua che la sottrae alla dissoluzione. Questo, per Joachim, è un passo verso la vera soluzione del problema dell'io perché scorge la vera essenza dell'io non nelle individualità empiriche, ma nella sostanza spirituale universale «which is "self-individuated", "self-appropriated" and "self-manifest" as the personality of man» (JOACHIM 1914, 55, 59).

l'altra nella concatenazione deduttiva delle idee chiare e distinte. Passare dall'unica verità dell'"io penso" alla dimostrazione dell'esistenza di Dio si rivela impossibile perché si assume come premessa implicita il principio di causa che non dovrebbe essere ammesso se l'esistenza dell'io pensante è l'unica verità nota<sup>85</sup>. Roth insiste inoltre sul carattere volontaristico della teologia cartesiana per mostrare che la dottrina della creazione delle verità eterne entra in tensione con la logica della conoscenza. Anche se Descartes sostiene che Dio ha voluto che le verità eterne fossero stabili, si tratta di un'affermazione dogmatica perché l'intelletto umano non può comprendere l'essenza divina e quindi non comprende né il libero e inspiegabile atto di creazione delle verità eterne né l'analogo atto di conservazione delle stesse, che è comunque una creazione continua. La razionalità della scienza scompare dinanzi al mistero incomprensibile della libera volontà divina e, di conseguenza, Roth è convinto che il cartesianesimo sfoci nello scetticismo, il quale da punto di partenza metodico diviene invece esito inevitabile<sup>86</sup>.

Nella seconda parte del saggio Roth illustra come Spinoza abbia reagito a questo esito fallimentare della metafisica cartesiana muovendo da un presupposto interamente alternativo. Sia Spinoza sia Descartes affermano la dipendenza di tutte le idee e di tutte le cose da Dio, ma diversamente da Spinoza, Descartes è prigioniero di una concezione discreta delle idee e delle cose, tale che manca un potere inerente di connessione che costituisca il loro ordine intelligibile. Dio agisce per fini a noi ignoti e pertanto nella metafisica carte-

---

85 Alan Ker Stout dissenterà su questo punto: vedi *supra*.

86 Per dimostrare quest'ultima tesi paradossale, ROTH 1923(1), 35 sg. si affida soltanto a due passi di lettere a Mersenne del 1630 in cui Descartes afferma di aver trovato dimostrazioni certe dell'esistenza di Dio e delle verità metafisiche, ma di non essere sicuro di poter persuadere altri. Roth interpreta questi passi come se fossero affermazioni filosofiche generali sulla incomunicabilità della scienza: vedi DESCARTES 2009, 147 (n. 30: Descartes a Mersenne, Amsterdam 15 aprile 1630); 177 (n. 36: Descartes a Mersenne, Amsterdam 25 novembre 1630).



siana la trama ordinata del tutto resta inattingibile<sup>87</sup>. Spinoza ha capovolto la posizione cartesiana, perché ha identificato volontà e intelletto sia nell'uomo sia in Dio e inoltre, affermando che Dio non è causa trascendente, ma causa immanente dell'universo, ha assicurato la razionalità dell'universo: Spinoza «insisted on the primary conception of God not as a-rational will but as universal reason embodied in the oneness of "natura naturata"»<sup>88</sup>. Introducendo la concezione di una natura razionale nel regno della teologia, Spinoza ha così provocato l'eutanasia della teologia tradizionale<sup>89</sup>. Mentre Descartes afferma l'esistenza di una suprema volontà indipendente, Spinoza afferma l'esistenza di una ragione suprema che dipende da sé stessa. Descartes fa dipendere la validità del pensiero dall'esistenza di Dio, mentre Spinoza argomenta l'esistenza di Dio a partire dalla validità del pensiero<sup>90</sup>. Per quanto riguarda le idee, Spinoza rovescia il punto di partenza cartesiano: non muove dalla verità di un'idea singola, dalla quale poi risulta impossibile procedere oltre, ma dalla totalità della conoscenza dalla quale derivare la singolarità delle idee. Roth si sforza di esibire con riferimento a testi spinoziani la critica di Spinoza a Descartes, per concludere che il pensiero cartesiano non è in alcun modo la fonte della filosofia di Spinoza<sup>91</sup>.

L'interpretazione di Roth è originale ma al prezzo di non poche forzature. Roth insiste sul volontarismo teologico per dimostrare che esso comporta

---

87 ROTH 1923(2), 165.

88 *Ibid.*, 178.

89 *Ibid.*, 169.

90 *Ibid.*, 170.

91 Thomas Whittaker, che era stato direttore di *Mind* dal 1885 al 1891, condivide la tesi di Roth che la filosofia spinoziana non è uno sviluppo del pensiero cartesiano. Richiamandosi al saggio di Freudenthal *Spinoza und die Scholastik* (1887), definito «epoch-making», Whittaker sostiene che «the schematic construction by which Spinoza's system was treated as simply a necessary development from Descartes, to which the latter part of the *Ethics* might be regarded as an addendum, is completely exploded. The end at which he aimed had been fixed in his own mind before he came in contact with Descartes and modern science» (WHITTAKER 1929, 298).

conseguenze distruttive per la metafisica e la scienza cartesiana, senza interrogarsi sulla possibile compatibilità, almeno nelle intenzioni di Descartes, tra questa dottrina teologica e la fondazione del nuovo sapere modellato sull'ideale della *mathesis universalis*. Molto opinabile appare anche la tesi che la mente per Descartes si ridurrebbe all'insieme delle idee che contiene e quindi sarebbe priva di un'attività unificatrice capace di produrre la transizione da un'idea all'altra<sup>92</sup>. Nella unilaterale contrapposizione di Spinoza a Descartes, Roth omette di considerare la prova ontologica dell'esistenza di Dio nella Quinta Meditazione e, sempre per amore di contrapposizione, afferma che, mentre per Descartes il metodo geometrico ha valore dimostrativo, l'ordine geometrico in Spinoza avrebbe una mera funzione espositiva (nonostante il titolo stesso dell'*Ethica!*)<sup>93</sup>; infine, Roth afferma che Spinoza si rifiuta di considerare un universo tale che non possa essere compreso dalla mente umana<sup>94</sup>, dimenticando che l'infinitismo di Spinoza lascia nell'ignoto un'amplessissima sfera della realtà dal momento che degli infiniti attributi della sostanza ne conosciamo soltanto due. Ciò che a Roth premeva era da un lato opporre Spinoza a Descartes per ricondurre Spinoza al pensiero ebraico (senza però concessioni al misticismo), e dall'altro affermare l'ontoteologia spinoziana come unitotalità sistematica nella quale l'ordine delle idee e l'ordine delle cose è sottratto all'irrazionalismo della volontà umana e divina<sup>95</sup>.

Nel 1924 Roth pubblica il volume *Spinoza, Descartes and Maimonides*, discusso su *Mind* dallo spinozista e spinoziano Harold Foster Hallett, allora *lecturer* all'università di Leeds. Roth ripropone in questo volume le tesi su De-

---

92 La tesi si rintracciava anche nell'idealista John Stuart MACKENZIE 1911, 490: «Descartes, in particular, seemed to think of the mind as a sort of chamber, which might be compared to a picture-gallery – the pictures being what he called Ideas».

93 ROTH 1923(2), 161.

94 *Ibid.*, 166 sg.

95 A proposito della insistenza di Roth sull'ordine morale e naturale stabilito da Dio vedi PLANT 2005, 901.

scartes e sul rapporto tra Spinoza e Descartes che aveva esposto nell'articolo del 1923. Come riferisce Hallett, Roth «seeks to set Spinoza forth as a conscious opponent of the central logical and metaphysical doctrines of Descartes, standing to the Cartesian School much in the same relation as Moses ben Maimon stood to the Kalam»<sup>96</sup>. Hallett osserva come Roth, nell'ossessione di opporre all'idea 'discreta' di Descartes, l'idea 'concreta' di Spinoza – ossia l'idea che è sempre inserita nel nesso delle relazioni totali con le altre idee e che corrisponde direttamente agli ideati – sia stato indotto a forzare l'interpretazione del *De intellectus emendatione*, che è invece un testo più cartesiano di quanto Roth pensasse<sup>97</sup>. In generale, Hallett osserva che non è necessario, come fa Roth, contrapporre Spinoza a Descartes per affermare il legame di Spinoza con la tradizione ebraica, perché i due influssi sono entrambi possibili. Tra Spinoza e Descartes, suggerisce Hallett, non c'è opposizione, ma sviluppo dialettico. Hallett userà toni più severi nel 1929, recensendo la monografia su Spinoza di Leon Roth, quando osserverà che la moda di sottovalutare il ruolo giocato da Descartes nella formazione del pensiero spinoziano, per accentuare l'influenza dei filosofi ebrei medievali, ha portato a risultati assai modesti nella interpretazione di Spinoza<sup>98</sup>.

Nel 1926 Roth pubblica la *Correspondence of Descartes and Constantyn Huygens, 1635-1647* che però non viene recensito da *Mind*, altro indizio, forse, della scarsa attenzione nella rivista agli strumenti del lavoro storiografico<sup>99</sup>. Negli anni Trenta Roth torna a occuparsi di Descartes sulle pagine della rivista. Nel 1935 invia da Gerusalemme una breve nota che sottolinea l'importan-

---

96 HALLETT 1924, 456; su Hallett: PIERCEY 2005.

97 HALLETT 1924, 456, con rimando a *De intellectus emendatione* § 68, dove si afferma che la verità delle idee dipende dalla loro interna chiarezza e distinzione.

98 HALLETT 1930, 105.

99 Se ne veda invece la favorevole recensione di Edwin A. Burt nel *Journal of Philosophical Studies*: «It is impossible to congratulate too heartily all who have had a share in making this precious inheritance accessible to the public» (BURT 1927, 100).

za del rapporto tra Locke e Descartes. Roth definisce punti di somiglianza e di differenza tra i due autori: i punti di contatto sono la concezione della dimostrazione come concatenazione di intuizioni (Roth, erroneamente, parla di «demonstration as the last link of a chain of intuitions»<sup>100</sup>) e l'apprensione immediata dell'esistenza dell'io; le differenze maggiori sono il rifiuto lockiano della concezione del pensiero come essenza della mente e dell'estensione come essenza del corpo, e la separazione che Locke introduce tra fisica e matematica. Da un esame di passi lockiani del *Draft* del 1671 e del *Journal*, Roth conclude che «Locke's special study of Descartes began after the completion of the Draft in 1671, and was strong at the beginning of 1677»<sup>101</sup>.

In occasione del terzo centenario della comparsa del *Discorso sul Metodo*, Roth scrive per *Mind* l'articolo *The Discourse on Method (1637-1937)* e pubblica una monografia con lo stesso titolo presso la Oxford University Press. Citando un brano dal *Voyage du Monde de Mr. Descartes* di Gabriel Daniel, Roth osserva che il pensiero cartesiano fu recepito nella sua epoca come una novità integrale, nonostante le interpretazioni storiografiche contemporanee sottolineino la continuità con la scolastica: «It marks an epoch. It is the dividing line in the history of thought. Everything that came before it is old; everything that came after it is new»<sup>102</sup>. In che cosa consiste la novità del cartesianesimo? Secondo Roth nell'aver sostituito una fisica basata sulla metafisica a una metafisica basata sulla fisica. Se la metafisica scolastica si affidava a dimostrazioni dell'esistenza di Dio tratte dalla vecchia fisica aristotelica, il pensiero carte-

---

100 ROTH 1935, 414. La dimostrazione non è l'ultimo anello di una catena di intuizioni, ma è il sapere che l'ultimo anello della catena è congiunto al primo (vedi *Regulae ad Directionem Ingenii*, reg. III).

101 ROTH 1935, 415. La tesi dell'influenza di Descartes su Locke non era certo nuova ed era accettata da tempo: cfr. WARD 1919, 271 e nota. Il rapporto Locke-Descartes era stato ampiamente esaminato da James Gibson nella sua ottima monografia lockiana: GIBSON J. 1917, 205-232.

102 ROTH 1937, 33.

siano ha un movimento inverso, procedendo dalla conoscenza dell'io, a quella di Dio e quindi del mondo esterno<sup>103</sup>. Tuttavia Descartes era interessato ai princìpi metafisici solo in quanto fornivano la base della fisica, perché l'interesse primario di Descartes non era né la metafisica né l'analisi dei contenuti di coscienza, bensì la scienza della natura in vista delle sue applicazioni pratiche. Con un'audace paragone, Roth scrive che l'analogo dei *Principia* di Descartes non sono le *Meditazioni cartesiane* di Husserl, ma *La Meccanica nel suo sviluppo storico-critico* di Mach. Tuttavia, il fallimento dell'applicazione del metodo matematico nella fisica meccanicistica cartesiana e il suo superamento nella fisica di Newton produssero quello che Roth definisce il "paradosso storico" del *Discorso*: «The *Discourse* is only a prelude to the *Essays*, but it is through the death of the *Essays* that the *Discourse* came to its immortality»<sup>104</sup>. D'altronde, questa separazione ha una giustificazione concettuale perché il metodo del *Discorso* non è una vera e propria logica della scienza e ha uno scarso valore euristico al di fuori della matematica. Dalla vicenda storica del *Discorso sul Metodo* Roth trae la conclusione che le teorie scientifiche cambiano di generazione in generazione, mentre la filosofia è permanente «and we are still agitated by the problems which agitated a Plato or a Descartes»<sup>105</sup>.

La monografia *The Discourse on Method (1637-1937)*, nella quale si ritrovano le stesse tesi dell'articolo su *Mind*, è discussa sulla rivista nel 1939 da uno studioso cartesiano di valore come Keeling. Dopo aver esposto con cura i contenuti del volume di Roth, Keeling conclude che il metodo matematizzante di Descartes non è mai stato studiato in profondità e che su di esso si ripetono soltanto generiche vaghezze. Non si può ridurre il metodo cartesiano ai quattro precetti del *Discorso*: bisogna associare le *Regulae* al *Discorso*, ma

---

103 *Ibid.*, 34 sg.

104 *Ibid.*, 41.

105 *Ibid.*, 43.

neppure questo è sufficiente. D'altronde, Descartes non ha mai chiarito fino in fondo il metodo, perché non era interessato al metodo da metodologo, ma da scienziato praticante. Keeling invitava perciò a svolgere una ricerca concreta per scoprire l'autentica natura del metodo nei campi dell'indagine cartesiana:

we are first of all required to understand in quite concrete ways, by reference to Descartes's special researches, what is denoted by 'order', by 'natures', simple, relative, absolute, by 'analysis' and 'synthesis,' and such other doctrines as receive but abstract formulation in the *Regulae*. His contributions to geometry, physics and the rest require to be construed in terms of the method, with a view not to considering the information he provides on those subjects in and for itself, but to discovering what they can inform us about his method<sup>106</sup>.

In mancanza di una ricerca su quale metodo Descartes abbia seguito nella *Geometria*, nella *Diottrica* e nel *Mondo*, Keeling si mostra prudente e sospende il giudizio sulle valutazioni di Roth.

Negli studi cartesiani passati in rassegna si è accennato all'attenzione per il problema del circolo, rivelativa dell'interesse teorico per la coerenza dell'impianto metafisico cartesiano. Su questo argomento si segnala la *Note on the Alleged Cartesian Circle* di Mary Jane Levett, docente di logica all'università di Glasgow, nota soprattutto per la traduzione inglese del *Teeteto* (1928). Dopo aver offerto una nitida esposizione sia del problema del circolo sia dell'autodifesa cartesiana, Levett puntualizza che Descartes non ha chiarito sufficientemente «(1) what precisely it is which makes the remembered intuitions doubtful, and (2) how precisely this element of doubt is supposed to be removed by a belief in the existence and veracity of God»<sup>107</sup>. La differenza che Descartes pone tra le intuizioni chiare e distinte attualmente percepite e quel-

---

106 KEELING 1939, 372.

107 LEVETT 1937, 207.

le soltanto ricordate ha indotto alcuni interpreti a sostenere che la veracità divina serva come sostegno non tanto all'intelletto, ma alla memoria: il dubbio che va rimosso è se io abbia davvero avuto nel passato un'intuizione chiara e distinta di cui al momento presente non scorgo l'evidenza o se invece la mia memoria mi inganna<sup>108</sup>. Levett contesta questa interpretazione e attraverso un'analisi molto precisa dei passi cartesiani sul tema mostra che il dubbio non riguarda tanto l'accuratezza dei giudizi di memoria, bensì la stessa facoltà delle idee chiare e distinte: «the ground of uncertainty is consistently represented as a doubt whether I may perhaps have a nature which is capable of error even in things which seem most evident»<sup>109</sup>. Più precisamente, il dubbio riguarda la facoltà della percezione chiara e distinta in generale, ossia astraendo dalla evidenza della sua operazione presente. Levett si domanda se la posizione di Descartes eviti la circolarità, ma si sottrae alla risposta lasciando ulteriori speculazioni «to the friends of Cartesianism». Per quanto la conclusione possa apparire evasiva e deludente, Levitt aggiunge una pungente considerazione:

I would suggest to them only this: that however anxious we may be to acquit Descartes of a gross error of reasoning, it is yet easier to believe that he committed such an error than to believe that he completely failed to make clear to his readers a relatively simple point [...] and that he failed not once or twice, but over and over again, and in every single passage in which he made the attempt. The clarity of Descartes's writing can be too highly rated, but there are limits to the degree of literary incapacity which I should care to attribute to him<sup>110</sup>.

L'articolo di questa studiosa poco nota, oltre a esibire una lucida esposizione del problema, è uno dei più accurati nell'esegesi testuale tra gli studi cartesiani pubblicati in *Mind* nel periodo considerato.

---

108 Levett si riferisce sia a Keeling sia a Gilson: *Ibid.* 207, nota 2.

109 *Ibid.*, 211.

110 *Ibid.*, 213.

L'ultimo articolo cartesiano è il saggio di Oets K. Bouwsma, *Des Cartes' Skepticism of the Senses* (1945), che discute il dubbio onirico nelle *Meditazioni Metafisiche*<sup>111</sup>. Bouwsma, filosofo americano di orientamento analitico, attento prima all'insegnamento di Moore e poi a quello di Wittgenstein, era docente all'Università del Nebraska<sup>112</sup>. Il suo è un articolo di tipo eliminativistico che mostra l'insignificanza del dubbio onirico, in quanto pone un problema assurdo perché smentito dall'uso stesso del linguaggio. Bouwsma osserva che il punto di partenza del dubbio cartesiano sul sogno è la descrizione del fatto della percezione presente e poi di un sogno che abbia gli stessi contenuti dello stato percettivo presente. La situazione ideale per giustificare il dubbio cartesiano è che la descrizione del fatto sia identica alla descrizione del sogno: dal testo della Prima Meditazione si ricava che è proprio questa somiglianza a disturbare il meditante e a indurlo a riflettere sull'apparenza del fatto che potrebbe essere un sogno. Pur riconoscendo che il testo cartesiano non autorizza a pensare a una perfetta simmetria tra 'fatti' e 'sogni', Bouwsma ritiene che per un'analisi della questione sia utile immaginare due situazioni percettive identiche, una fattuale e l'altra riflessa in uno specchio, ma indistinguibile dalla precedente. In questo caso si presentano varie possibilità: a) una delle due situazioni è fattuale e l'altra è un riflesso; b) entrambe sono fattuali; c) entrambe sono riflessi. Secondo Bouwsma, Descartes passa da a) a c) e non prende mai in considerazione b). Descartes afferma infatti nel dubbio onirico

---

111 In *Mind* il tema era stato già discusso nel 1911 nell'articolo *On the Distinction Between Waking and Dreaming* di John A. J. Drewitt che criticava il criterio cartesiano di distinzione tra veglia e sogno, esposto nella Sesta Meditazione, perché non teneva conto della dimensione intersoggettiva, che è invece l'elemento essenziale del criterio proposto dallo stesso Drewitt: «Hence for a discernment of dreams the criterion is now indicated; I must appeal to more than one consciousness. What is dreamed by One is a dream; what is dreamed by several is cognition» (DREWITT 1911, 69).

112 Su Bouwsma vedi JOLLEY 2005. Bouwsma aveva contribuito con il saggio *Moore's Theory of Sense-Data* al volume curato da Paul Schilpp, *The Philosophy of G. E. Moore*, Evanston, Ill., 1942, 203-221.



di non avere indizi per distinguere se sia sveglio o se stia sognando e dunque il reale vacilla dinanzi ai suoi occhi e ciascuna delle due situazioni diventa apparente ossia un possibile sogno<sup>113</sup>.

Ma la domanda di Descartes se io sia sveglio o stia sognando ha davvero senso? Per rispondere, Bouwsma immagina di porre la domanda in seconda o terza persona. In questi casi, è evidente che le domande sono chiaramente intelligibili e che ad esse sappiamo dare adeguate risposte. Di che carattere è dunque la domanda in prima persona? Se la domanda avesse un significato intelligibile, come potrebbe accadere in certi stati di transizione tra il sogno e la veglia o viceversa, il soggetto che la pone troverebbe facilmente il modo per accertare la risposta. Quando il quesito è posto in un senso ordinario, si presuppone sempre la distinzione tra il fatto reale e l'illusione del sogno e «the real world, furnishes the criteria by which waking and sleeping are determined»<sup>114</sup>. Descartes non fa però riferimento all'uso ordinario: Descartes sa bene che se ho gli occhi aperti, questo è chiaro indizio che sono sveglio, ma nel formulare il dubbio ciò che suppone è che potrebbe sembrare che io abbia gli occhi aperti, anche se sto sognando: «The trouble now is that he cannot tell whether his eyes are open or not. True, they seem to be open, but that is not enough»<sup>115</sup>. Descartes ha abbandonato il riferimento ai fatti di esperienza e ogni esperienza diventa pari a qualunque altra come possibile apparenza illusoria:

Clearly Des Cartes has abandoned the original distinction, the fact that I am here, etc., and the fact that I dreamed that I am here, etc., upon the basis of which he elaborated his argument. In order to find out whether he is awake or

---

113 BOUWSMA 1945, 314-316. Anche l'articolo di Bouwsma, come quello di Stout (vedi *supra* nota 46) è stato incluso da Moyal nella raccolta *René Descartes. Critical Assessments* (MOYAL 1991, volume 2, 57-65).

114 *Ibid.*, 321.

115 *Ibidem.*

not, he must depend upon facts of the sort he began with. He continues however to use language which is significant only in terms of the distinctions which he has abandoned. The questions 'Am I awake?' 'Am I asleep?' are questions about bodies. Since he has ruled out bodies as within the range of the application of these terms, his language is now meaningless<sup>116</sup>.

La conclusione di Bouwsma è che la domanda cartesiana è in verità una 'ghost question'. La perplessità che Descartes registra con la domanda fa perdere al linguaggio nel quale la domanda è formulata le sue condizioni di significato. Descartes non si trova in una vera condizione di ignoranza, perché la domanda che pone non può avere risposta e il linguaggio ordinario che usa ha perduto il suo ambito di applicazione<sup>117</sup>.

Nell'articolo di Bouwsma è evidente sia un atteggiamento genericamente wittgensteiniano di rimozione di falsi problemi filosofici tradizionali tramite l'analisi del linguaggio sia l'attenzione al pensiero di Moore, che nel saggio *Certainty* discute ampiamente l'argomento del sogno giungendo a una conclusione simile a quella che Descartes propone nella Sesta Meditazione: affermare di avere tutte le esperienze percettive presenti e i ricordi ad esse correlati e nello stesso tempo affermare di stare sognando sembrano due proposizioni contraddittorie<sup>118</sup>. L'articolo di Bouwsma è una brillante discussione di un tema cartesiano alla luce degli orientamenti teorici correnti, ma è insoddisfacente per quanto riguarda l'approccio ai testi: l'autore non si riferisce mai agli originali latini e francesi della Prima Meditazione e si affida soltanto alla ver-

---

116 *Ibidem*.

117 Il giovane Arthur Pap (1921-1959), che aveva appena completato la tesi di dottorato sotto la guida di Ernest Nagel, sosterrà una posizione simile a quella di Bouwsma in un articolo su *Mind* l'anno successivo: poiché entrambi i termini 'waking' e 'dreaming' hanno un evidente valore denotativo, essendo usati comunemente in un contesto ordinario, il dubbio cartesiano si confuta da solo, in quanto i termini impiegati per formularlo indicano già stati distinguibili (PAP 1946, 242).

118 MOORE 1959, 250 sg. Benché il saggio sia stato pubblicato solo nel 1959, i contenuti potevano essere noti a Bouwsma, in quanto si tratta del testo di una conferenza tenuta nel 1941 all'Università della California.

sione inglese di Haldane e Ross, dalla quale ricava considerazioni ingiustificate, dimostrando in ciò non poco diletterantismo, tanto più che la sua interpretazione vuole essere guidata dall'analisi del linguaggio<sup>119</sup>.

## 5. Considerazioni conclusive

Anche se gli articoli dedicati a Descartes in *Mind* dal 1900 al 1947 non sono numerosi, il quadro è arricchito da note critiche e recensioni che attestano la crescita degli studi cartesiani in Gran Bretagna nella prima metà del Novecento. Le pagine di *Mind* mostrano che l'interesse per il pensiero di Descartes coinvolge figure molto diverse nella scena filosofica britannica della prima metà del Novecento, da personaggi di primo piano a figure di studiosi oggi pressoché sconosciuti. Gli aspetti del pensiero cartesiano che attirarono maggiore attenzione sono quelli metafisici ed epistemologici, a cominciare dal dualismo mente/corpo, che era argomento di primario interesse per una rivista nata per coniugare le ricerche di filosofia e di psicologia. Un esempio di questo tema si trovava nel testo di James Ward, *Naturalism and Agnosticism* (1899), di cui dava conto Emily Elizabeth Jones in una nota critica su *Mind* nel 1900. La Jones riportava l'avversione di Ward al dualismo cartesiano da cui Ward faceva discendere sia la teoria del parallelismo psicofisico, sia l'origine della separazione tra psicologia e fisica, due scienze che si sono sviluppate senza alcuno sforzo di coordinare i risultati delle loro indagini<sup>120</sup>.

---

119 Bouwsma riporta questo passo dalla versione di Haldane e Ross: «[...] there is *the fact that* I am here, seated by the fire, attired in a dressing gown, having this paper in my hands, and other similar matters» (DESCARTES 1911, I, 145: corsivo di Bouwsma). Bouwsma commenta: «It is important to recognise that this is introduced as a fact» e insiste sulla opposizione speculare del fatto dell'esperienza presente con il fatto del sogno. Ma negli originali francese e latino non c'è nulla che giustifichi tale insistenza sul termine 'fatto': vedi AT VII 18, 19-26; AT IX 14.

120 JONES 1900, 362-364 (sulla Jones vedi KEENE 2005). Il testo di Ward in due volumi raccoglieva le sue Gifford Lectures degli anni 1896-98. Per le critiche di Ward a Descartes vedi PASSMORE 1966, 82 sg. Sul tema mente-corpo con riferimenti a Descartes vedi anche

Altri temi ricorrenti riguardavano la filosofia della percezione e il rappresentazionalismo, di cui Descartes era considerato l'iniziatore e che – scriveva Joseph già nel 1910 – rappresentava il *proton pseudon* della teoria psicologica della conoscenza<sup>121</sup>. Al rappresentazionalismo si collegava il problema della chiusura solipsistica del *cogito* e quindi la difficoltà di dimostrare a partire dalle idee dell'io sia l'esistenza di Dio sia l'esistenza del mondo esterno, un tema<sup>122</sup>, quest'ultimo, al centro delle discussioni nel pensiero britannico da Berkeley in poi. Sempre in ambito epistemologico si metteva a fuoco la questione dell'evidenza e della certezza perché, come scrisse Schiller, recensendo il saggio di Boutroux *Certitude et Vérité* (1915), il nesso stringente tra certezza e verità risale a Descartes, che ha consegnato il problema alla filosofia successiva<sup>123</sup>. Un altro complesso di temi ricorrenti è quello che si accentra intorno al problema del circolo (il dubbio iperbolico, il significato dell'evidenza, il valore delle prove dell'esistenza di Dio nella Terza e nella Quinta Meditazione) la cui indagine permetteva di sondare la coerenza complessiva della metafisica cartesiana. È un problema di cui discutono molti degli autori citati, i quali lo affrontano direttamente (come Roth e Stout) o indirettamente nei resoconti degli studi altrui (Keeling, Broad). Nell'insieme, si tratta di nuclei tematici di lunga durata nel pensiero anglosassone, che rientrano tutt'oggi nell'approccio al pensiero cartesiano degli studiosi di quell'area.

Minore attenzione veniva prestata alla filosofia naturale di Descartes, anche se, a questo proposito, si deve segnalare un singolare intervento di Wilton Carr che nell'articolo *Einstein's Theory and Philosophy* (1922) insistette nel

---

in *Mind* MACKENZIE 1911, 490 sg.

121 JOSEPH 1910, 468. Su Horace William Brindley Joseph, filosofo di formazione oxoniense e allievo di Cook Wilson, vedi FOX 2005.

122 Vedi STOUT A. K. 1933, 372: «Representationism is far too deeply rooted in the Cartesian philosophy, and far too important in the subsequent history of philosophy, for us to dismiss it lightly as not expressing the real drift of Descartes».

123 SCHILLER 1916, 111.

tracciare un parallelismo tra Einstein e Descartes, due figure di pari rilevanza filosofica in quanto autori di una rifondazione epistemologica<sup>124</sup>. Carr fu uno dei primi filosofi di lingua inglese ad affrontare la teoria della relatività e non cadde nell'equivoco di confondere la nozione fisica di relatività con il relativismo filosofico. Carr aveva ben chiaro che il valore scientifico della teoria della relatività riposa sulle grandezze matematiche invarianti che essa stabilisce e che pertanto la relatività einsteiniana è lungi dall'essere 'relativistica'. Tuttavia, molto più opinabile è il suo tentativo di introdurre un'analogia tra filosofia cartesiana e relatività, che consisterebbe nel fatto che in entrambe le teorie l'esperienza soggettiva si compone con la geometrizzazione obiettiva del mondo fisico<sup>125</sup>.

Si è visto che non è possibile ricostruire un quadro omogeneo della presenza cartesiana né in base ai temi né in base alle interpretazioni: l'elemento comune caratterizzante non è tanto un'immagine di Descartes, quanto l'approccio teoretico, in cui prevale la discussione di temi 'destoricizzati'. Anche quando si affronta la posizione di Descartes rispetto ad altri pensatori del suo tempo, si procede non tanto a un inquadramento storico, quanto all'argomentazione di tesi interpretative spesso legate all'orientamento filosofico degli studiosi: esemplare, al riguardo, l'articolo di Roth su *Spinoza and Cartesianism*. Anche uno studio di preminente significato storico come quello di Muirhead sui platonici di Cambridge, nel quale uno dei temi centrali è il rapporto dei cantabrigensi con Descartes, si conclude con un'audace attualizzazione quando Muirhead traccia l'analogia tra la polemica di Cudworth contro Descartes e il contrasto nel pensiero anglosassone d'inizio Novecento tra l'idealismo (a cui Muirhead aderiva) e le forme di volontarismo, relativismo o pragmatismo

---

124 CARR 1922, 172. Su Carr vedi MANDER 2005(2).

125 CARR 1922, 174-177.

che cercavano di soppiantarlo<sup>126</sup>. D'altronde, posti dinanzi a un pensiero di problematica ricchezza come quello cartesiano, gli interpreti anglosassoni inclinavano facilmente nella direzione della discussione teorica; è significativa al riguardo l'ammissione di Alexander Boyce Gibson nella Prefazione alla sua monografia cartesiana: pur avendo avuto inizialmente l'intenzione di tracciare una ricostruzione storica evitando la critica filosofica, «as I proceeded, I became more and more excited about the philosophical problems raised by Descartes, and my original aim receded into the background»<sup>127</sup>.

Anche nella filosofia britannica, con qualche eccezione di retroguardia (si pensi a Taylor), Descartes era avvertito come il fondatore del pensiero moderno<sup>128</sup>. In certo modo questa sua caratterizzazione veniva presa alla lettera e lo collocava nella posizione di un pensatore degno di un confronto teoretico attuale, fosse pure per rimarcare gli errori, le incongruenze e le soluzioni inaccettabili di problemi da riconsiderare in forma nuova. In questo confronto con Descartes, l'assenza di approfondimento storico-critico si accompagnava spesso al difetto di voler costruire "un cartesianesimo di diritto" da sostituire al "cartesianesimo di fatto", come osservò Jean Laporte stigmatizzando una tendenza diffusa nella storiografia cartesiana<sup>129</sup>. Questi limiti venivano in parte compensati dall'acume nelle analisi concettuali e dalla capacità di inserire Descartes nel cuore della filosofia novecentesca. Un ultimo esempio di questa presenza di Descartes nelle questioni più vive della filosofia del tempo proviene da uno scritto celebre, la nota critica di Gilbert Ryle a *Essere e Tem-*

---

126 MUIRHEAD 1927, 338. Su Muirhead vedi MANDER 2005(3).

127 GIBSON A. B. 1932, vii.

128 Si veda, a titolo esemplificativo, la concordanza in questo giudizio tra un repertorio pubblicato a inizio secolo, nel 1901, come il *Dictionary of Philosophy and Psychology* di Baldwin (BALDWIN 1901, volume 1, 271) e, molti anni dopo, l'inizio del capitolo su Descartes della *Storia della filosofia occidentale* di Bertrand Russell comparsa nel 1946 (RUSSELL 2004, 535).

129 LAPORTE 1945, ix.

po<sup>130</sup>. Ryle ricorda come sia Brentano sia Husserl abbiano rintracciato in Descartes l'origine del metodo fenomenologico in quanto, se i giudizi sulla realtà esterna sono contingenti e problematici, quelli sui contenuti immanenti di coscienza si autogiustificano, «since there is *identity* between the content and the object of the idea which, *qua* judging, we are asserting»<sup>131</sup>. Considerando poi il passaggio dalla fenomenologia all'ermeneutica ontologica, Ryle notava che anche Heidegger riparte da Descartes quando, indagando l'io del *cogito*, lo connota come *Dasein*:

Like Brentano and Husserl he goes back to Descartes' 'Cogito ergo sum' and enquires more deeply than Descartes could do not merely what is a 'cogitatio' or what can be done by or what can happen to a 'res cogitans', but what the 'I' is and must be for such actions and passions to be possible<sup>132</sup>.

Se per Heidegger il limite di Descartes era stata la mancata elaborazione ontologica, Ryle vent'anni dopo vorrà invece dissipare lo schematico dualismo della mente spettrale nella macchina del corpo. Anche quando, come nel testo di Ryle, si incontra Descartes in maniera indiretta, se ne attesta la presenza centrale nelle filosofie del Novecento, che definiscono i propri nuovi orizzonti riprendendo o, più spesso, avversando il cartesianesimo.

BRUNELLO LOTTI

UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI UDINE\*

---

130 RYLE 1929.

131 *Ibid.*, 358 (corsivi nell'originale).

132 *Ibid.*, 364. Cfr. HEIDEGGER 1970, 43: «Col *cogito sum*, Cartesio pretende di porre la filosofia su basi nuove e più sicure. Ma ciò che questo suo inizio "radicale" lascia indeterminato, è il modo di essere della *res cogitans*, e più precisamente il *senso dell'essere del sum*».

\* [brunello.lotti@uniud.it](mailto:brunello.lotti@uniud.it); Dipartimento di Lingue e Letterature, Comunicazione, Formazione e Società, via T. Petrarco 8, 33100 Udine UD, Italia.

## BIBLIOGRAFIA

AT = RENÉ DESCARTES, *Oeuvres*, ed. CHARLES ADAM, PAUL TANNERY, Paris, Léo-  
pold Cerf, 1897-1913.

AUXIER 2005 = RANDALL E. AUXIER, «Boodin, John Elof (1869–1950)», in JOHN R.  
SHOOK (ed.), *The Dictionary of Modern American Philosophers, Volumes 1, 2, 3,  
and 4*, volume 1, 283-288, Bristol, Thoemmes Continuum, 2005.

BALDWIN 1901 = JAMES MARK BALDWIN (ed.), *Dictionary of Philosophy and Psy-  
chology*, New York-London, Macmillan, 1901.

BOADLE 2000 = DONALD BOADLE, «Merrylees, William Andrew (Bill) (1900–  
1969)», in *Australian Dictionary of Biography*, Melbourne, Melbourne Universi-  
ty Press, 2000, URL = [https://adb.anu.edu.au/biography/merry-lees-willia-  
m-andrew-bill-11113](https://adb.anu.edu.au/biography/merry-lees-william-andrew-bill-11113) (ultimo accesso 20 novembre 2022).

BOODIN 1929 = JOHN ELOF BOODIN, «Cosmology in Plato's Thought», *Mind* 38  
(1929), 489-505.

BOUCHER 2005 = DAVID BOUCHER, «Gibson, William Ralph Boyce (1869–1935)»,  
in STUART BROWN (ed.), *The Dictionary of Twentieth-Century British Philosophers*,  
volume 1, 327-329, Bristol, Thoemmes Continuum, 2005.

BOUWSMA 1945 = OETS KOLK BOUWSMA, «Des Cartes' Skepticism of the Senses»,  
*Mind* (54) 1945, 313-322.

BROAD 1923 = CHARLIE DUNBAR BROAD, *Scientific Thought*, London, Kegan Paul,  
Trench, Trubner & Co., 1923.

BROAD 1925 = CHARLIE DUNBAR BROAD, *The Mind and Its Place in Nature*, Lon-  
don, Routledge and Kegan Paul, 1925.

BROAD 1935 = CHARLIE DUNBAR BROAD, nota critica a STANLEY V. KEELING, *De-  
scartes*, London, Ernest Benn Ltd., 1934, *Mind* 44 (1935), 70-75.

BURTT 1927 = EDWIN A. BURTT, recensione a LEON ROTH (ed.), *Correspondence of  
Descartes and Constantyn Huygens, from manuscripts now in the Bibliothèque Na-  
tionale, formerly in the possession of the late Harry Wilmot Buxton*, Oxford, Cla-  
rendon Press, 1926, *Journal of Philosophical Studies* 2 (1927), 100-102.



CAMPBELL 2005 = KEITH CAMPBELL, «Stout, Alan Kerr (1900–1983)», in STUART BROWN (ed.), *The Dictionary of Twentieth-Century British Philosophers*, volume 2, 1006-1007, Bristol, Thoemmes Continuum, 2005.

CARR 1922 = HERBERT WILDON CARR, «Einstein's Theory and Philosophy», *Mind* 31 (1922), 169-177.

CHÁVEZ-ARVIZO 2005 = ENRIQUE CHÁVEZ-ARVIZO, «Keeling, Stanley Victor (1894–1979)», in STUART BROWN (ed.), *The Dictionary of Twentieth-Century British Philosophers*, volume 1, 502-503, Bristol, Thoemmes Continuum, 2005.

DELBOS 2016 = VICTOR DELBOS, *Le Spinozisme*, Paris, Vrin, 1916.

DESCARTES 1911 = RENÉ DESCARTES, *The Philosophical Works of Descartes*, trad. ELIZABETH SANDERSON HALDANE, GEORGE ROBERT THOMSON ROSS, Cambridge, Cambridge University Press, 1911.

DESCARTES 2009 = RENÉ DESCARTES, *Tutte le lettere 1619-1650. Testo francese, latino e olandese*, ed. GIULIA BELGIOIOSO, Milano, Bompiani, 2009. Prima edizione 2005.

DONEY 1968 = WILLIS DONEY (ed.), *Descartes. A Collection of Critical Essays*, London-Melbourne, Macmillan, 1968.

DREWITT 1911 = JOHN ARTHUR JAMES DREWITT, «On the Distinction Between Waking and Dreaming», *Mind* 20 (1911), 67-73.

DUCASSE 1959 = CURT JOHN DUCASSE, «Broad on the Relevance of Psychical Research to Philosophy», in PAUL ARTHUR SCHILPP (ed.), *The Philosophy of C. D. Broad*, 375-410, New York, Tudor Publishing Company 1959.

FIELD 1929 = GUY CROMWELL FIELD, nota critica a ALFRED E. TAYLOR, *A Commentary on Plato's Timaeus*, Oxford, Clarendon Press, 1928, *Mind* 38 (1929), 84-94.

FOX 2005 = N. J. FOX, «Joseph, Horace William Brindley (1867–1943)», in STUART BROWN (ed.), *The Dictionary of Twentieth-Century British Philosophers*, volume 1, 497-500, Bristol, Thoemmes Continuum, 2005.

GIBSON A. B. 1932 = ALEXANDER BOYCE GIBSON, *The Philosophy of Descartes*, New York, Russell & Russell, 1932.

GIBSON J. 1917 = JAMES GIBSON, *Locke's Theory of Knowledge and Its Historical Relations*, Cambridge, Cambridge University Press, 1917.

GIBSON W. R. B. 1902 = WILLIAM RALPH BOYCE GIBSON, «The Problem of Freedom in Its Relation to Psychology», in HENRY STURT (ed.), *Personal Idealism. Philosophical Essays by Eight Members of the University of Oxford*, 134-192, London, Macmillan, 1902.

GIBSON W. R. B. 1903(1) = WILLIAM RALPH BOYCE GIBSON, nota critica a NORMAN SMITH, *Studies in the Cartesian Philosophy*, London, Macmillan & Co, 1902, *Mind* 12 (1903), 250-254.

GIBSON W. R. B. 1903(2) = WILLIAM RALPH BOYCE GIBSON, recensione a BRODER CHRISTIANSEN, *Das Urteil bei Descartes. Ein Beitrag zur Vorgeschichte der Erkenntnistheorie*, Hanau, Verlag von Clauss & Feddersen, 1902, *Mind* 12 (1903), 269-270.

GORHAM 2005 = GEOFFREY GORHAM, «Kemp Smith, Norman Duncan (1872-1958)», in STUART BROWN (ed.), *The Dictionary of Twentieth-Century British Philosophers*, volume 1, 504-507, Bristol, Thoemmes Continuum, 2005.

HALDANE 1912 = ELIZABETH SANDERSON HALDANE, «Notes on a Criticism», *Mind* 21 (1912), 145-147.

HALLET 1924 = HAROLD FOSTER HALLETT, nota critica a LEON ROTH, *Spinoza, Descartes and Maimonides*, Oxford, Clarendon Press, 1924, *Mind* 33 (1924), 456-459.

HALLETT 1930 = HAROLD FOSTER HALLETT, recensione a RICHARD MCKEON, *The Philosophy of Spinoza: The Unity of His Thought*, New York, Longmans, Green & Co., 1928; LEON ROTH, *Spinoza*, London, Ernest Benn Ltd., 1929, *Mind* 39 (1930), pp. 104-107.

HEIDEGGER 1970 = MARTIN HEIDEGGER, *Essere e Tempo*, trad. PIETRO CHIODI, Milano, Longanesi, 1970.

JOACHIM 1914 = HAROLD HENRY JOACHIM, «Preliminary Considerations on Self-Identity», *Mind* 23 (1914), 41-59.

JOLLEY 2005 = KELLY DEAN JOLLEY, «Bouwsma, Oets Kolk (1898-1978)», in JOHN R. SHOOK (ed.), *The Dictionary of Modern American Philosophers, Volumes 1, 2, 3*,

and 4, volume 1, 298-299, Bristol, Thoemmes Continuum 2005.

JONES 1900: EMILY ELIZABETH CONSTANCE JONES, «Dr. Ward's Refutation of Dualism», *Mind* 9 (1900), 356-371.

KEELING 1933 = STANLEY VICTOR KEELING, nota critica a ÉTIENNE GILSON, *Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*, Paris, J. Vrin, 1930, *Mind* 42 (1933), 75-85.

KEELING 1934 = STANLEY VICTOR KEELING, *Descartes*, London, Ernest Benn Ltd., 1934.

KEELING 1939 = STANLEY VICTOR KEELING, nota critica a LEON ROTH, *Descartes' Discourse on Method*, Oxford, Oxford University Press, 1937, *Mind* 48 (1939), 366-373.

KEELING 1942(1) = STANLEY VICTOR KEELING, nota critica a MARTHINUS VERSFELD, *An Essay on the Metaphysics of Descartes*, London, Methuen, 1940, *Mind* 51 (1942), 374-383.

KEENE 2005 = CAROL A. KEENE, «Jones, Emily Elizabeth Constance (1848-1922)», in STUART BROWN (ed.), *The Dictionary of Twentieth-Century British Philosophers*, volume 1, 487-488, Bristol, Thoemmes Continuum, 2005.

LAPORTE 1945 = JEAN LAPORTE, *Le rationalisme de Descartes*, Paris, Presses Universitaires de France, 1945.

LEVETT 1937 = MARY JANE LEVETT, «Note on the Alleged Cartesian Circle», *Mind* 46 (1937), 206-213.

LEWY 1976 = CASIMIR LEWY, «Mind under G. E. Moore (1921-1947)», *Mind* 85 (1976), 37-46.

MACKENZIE 1911 = JOHN STUART MACKENZIE, «Mind and Body», *Mind* 20, (1911), 489-506.

MANDER 2005(1) = WILLIAM J. MANDER, «Taylor, Alfred Edward (1869-1945)», in STUART BROWN (ed.), *The Dictionary of Twentieth-Century British Philosophers*, volume 2, 1024-1027, Bristol, Thoemmes Continuum, 2005.

MANDER 2005(2) = WILLIAM J. MANDER, «Carr, Herbert Wildon (1857-1931)», in

STUART BROWN (ed.), *The Dictionary of Twentieth-Century British Philosophers*, volume 1, 154-156, Bristol, Thoemmes Continuum, 2005.

MANDER 2005(3) = WILLIAM J. MANDER, «Muirhead, John Henry (1855–1940)», in STUART BROWN (ed.), *The Dictionary of Twentieth-Century British Philosophers*, volume 2, 700-703, Bristol, Thoemmes Continuum, 2005.

MOORE 1922 = GEORGE EDWARD MOORE, *Philosophical Studies*, London, Kegan Paul, Trench, Trubner & Co., 1922.

MOORE 1959 = GEORGE EDWARD MOORE, *Philosophical Papers*, London, George Allen & Unwin, 1959.

MOYAL 1991 = GEORGES J. D. MOYAL (ed.), *René Descartes. Critical Assessments*, London and New York, Routledge, 1991.

MUIRHEAD 1927 = JOHN HENRY MUIRHEAD, «The Cambridge Platonists (II)», *Mind* 36 (1927), 326-341.

PAP 1946 = ARTHUR PAP, «Indubitable Existential Statements», *Mind* (55) 1946, 234-246.

PASSMORE 1966 = JOHN PASSMORE, *A Hundred Years of Philosophy*, Harmondsworth, Penguin Books, 1966.

PIERCEY 2005 = ROBERT PIERCEY, «Hallett, Harold Foster (1886–1966)», in STUART BROWN (ed.), *The Dictionary of Twentieth-Century British Philosophers*, volume 1, 363-364, Bristol, Thoemmes Continuum, 2005.

PLANT 2005 = KATHRYN L. PLANT, «Roth, Leon (1896–1963)», in STUART BROWN (ed.), *The Dictionary of Twentieth-Century British Philosophers*, volume 2, 900-903, Bristol, Thoemmes Continuum, 2005.

PORTEOUS 1946 = A. J. D. PORTEOUS, «A. E. Taylor (1869–1945)», *Mind* 55 (1946), 187-191.

ROSS 1912 = GEORGE ROBERT THOMSON ROSS, «To the Editor of *Mind*», *Mind* 21 (1912), 147-148.

ROTH 1923(1) = LEON ROTH, «Spinoza and Cartesianism (I)», *Mind* 32 (1923), 12-37.

ROTH 1923(2) = LEON ROTH, «Spinoza and Cartesianism (II)», *Mind* 32 (1923), 160-178.

ROTH 1935 = LEON ROTH, «Note on the Relationship between Locke and Descartes», *Mind* 44 (1935), 414-416.

ROTH 1937 = LEON ROTH, «The Discourse on Method (1637-1937)», *Mind* 46 (1937), 32-43.

RUSSELL 2004 = BERTRAND RUSSELL, *History of Western Philosophy and Its Connection with Political and Social Circumstances from the Earliest Times to the Present Day*, London, The Folio Society, 2004. Prima edizione 1945.

RYLE 1929 = GILBERT RYLE, nota critica a MARTIN HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, Halle a. S., Max Niemeyer, 1927, *Mind* 38 (1929), 355-370.

RYLE 1949 = GILBERT RYLE, *The Concept of Mind*, London, Hutchinson's University Library, 1949.

SCHAAR 2013 = MARIA VAN DER SCHAAR, *G. F. Stout and the Psychological Origins of Analytic Philosophy*, Basingstoke, Palgrave Macmillan, 2013.

SCHILLER 1916 = FERDINAND CUNNING SCOTT SCHILLER, nota critica a ÉMILE BOUTROUX, *Certitude et Vérité*, London, Oxford University Press, 1915, *Mind* 25 (1916), 110-112.

SEBBA 1964 = GREGOR SEBBA, *Bibliographia Cartesiana. A Critical Guide to the Descartes Literature 1800-1960*, The Hague, Martinus Nijhoff, 1964.

SHAPIRO 2005 = LISA SHAPIRO, «Gibson, Alexander Boyce (1900-1972)», in STUART BROWN (ed.), *The Dictionary of Twentieth-Century British Philosophers*, Bristol, Thoemmes Continuum, 2005, volume 1, 324-325.

SMITH 1902 = NORMAN [KEMP] SMITH, *Studies in the Cartesian Philosophy*, London, Macmillan & Co., 1902.

SORLEY 1926 = W. R. SORLEY, «Fifty Years of "Mind"», *Mind* 35 (1926), 409-418.

STOUT, A. K. 1929(1) = ALAN KER STOUT, «The Basis of Knowledge in Descartes (I)», *Mind*, 38 (1929), 330-342.

STOUT, A. K. 1929(2) = ALAN KER STOUT, «The Basis of Knowledge in Descartes (II)», *Mind*, 38 (1929), 458-472.

STOUT, A. K. 1932(1) = ALAN KER STOUT, «Descartes' Proof of the Existence of Matter», *Mind* 41 (1932), 191-207.

STOUT A. K. 1932(2) = ALAN KER STOUT, recensione a EDMUND HUSSERL, *Méditations Cartésiennes: Introduction à la Phénoménologie*, trad. GABRIELLE PEIFFER, EMMANUEL LEVINAS, Paris, Armand Colin, 1931, *Mind* 41 (1932), 513-516.

STOUT, A. K. 1933 = ALAN KER STOUT, nota critica a ALEXANDER BOYCE GIBSON, *The Philosophy of Descartes*, London, Methuen & Co., 1932, *Mind* 42 (1933), 365-374.

STOUT, A. K. 1935 = ALAN KER STOUT, nota critica a WILLIAM A. MERRYLEES, *Descartes: An Examination of Some Features of His Metaphysics and Method*, Melbourne, Melbourne University Press, 1934, *Mind* 44 (1935), 367-376.

STOUT A. K. 1937 = ALAN KER STOUT, recensione a RENÉ DESCARTES, *Correspondance. Tome I*, ed. CHARLES ADAM, GÉRARD MILHAUD, Paris, Librairie Felix Alcan, 1936, *Mind* 46 (1937), 530-533.

STOUT, G. F. 1892 = GEORGE FREDERICK STOUT, «Prefatory Remarks», *Mind* 1 (New Series) (1892), 1-2.

STOUT, G. F. 1918 = GEORGE FREDERICK STOUT, *Analytic Psychology*, London, George Allen & Unwin, 1918. Prima edizione 1896.

STOUT, G. F. 1921 = GEORGE FREDERICK STOUT, *A Manual of Psychology*, London, W.B. Clive, 1921. Prima edizione 1899.

STOUT, G. F. 1931 = GEORGE FREDERICK STOUT, *Mind and Matter*, Cambridge, Cambridge University Press, 1931.

STURT 1902 = HENRY STURT (ed.), *Personal Idealism. Philosophical Essays by Eight Members of the University of Oxford*, London, Macmillan & Co., 1902.

SWEET 2005 = WILLIAM SWEET, «Widgery, Alban Gregory (1887-1968)» in STUART BROWN (ed.), *The Dictionary of Twentieth-Century British Philosophers*, volume 2, 1122-1123, Bristol, Thoemmes Continuum, 2005.

TAYLOR 1909(1) = ALFRED EDWARD TAYLOR, recensione a GEORGE S. BRETT, *The Philosophy of Gassendi*, London, Macmillan & Co, 1908, *Mind* 18 (1909), 139-140.

TAYLOR 1909(2) = ALFRED EDWARD TAYLOR, recensione a BENJAMIN RAND (ed.), *Modern Classical Philosophers: Selections illustrating Modern Philosophy from Bruno to Spencer*, London-Boston-New York, Constable & Co-Houghton, Mifflin Co., 1908, *Mind* 18 (1909), 140-141.

TAYLOR 1911 = ALFRED EDWARD TAYLOR, nota critica a RENÉ DESCARTES, *The Philosophical Works. Volume I*, trad. ELISABETH S. HALDANE, GEORGE R. T. ROSS, Cambridge, Cambridge University Press, 1911, *Mind* 20 (1911), 542-552.

TAYLOR 1913 = ALFRED EDWARD TAYLOR, recensione a RENÉ DESCARTES, *The Philosophical Works. Volume II*, trad. ELISABETH S. HALDANE, GEORGE R. T. ROSS, Cambridge, Cambridge University Press, 1912, *Mind* 22 (1913), 406-408.

TAYLOR 1918 = ALFRED EDWARD TAYLOR, nota critica a JAMES GIBSON, *Locke's Theory of Knowledge and Its Historical Relations*, Cambridge, Cambridge University Press, 1917, *Mind* 27 (1918), 354-360.

TAYLOR 1923 = ALFRED EDWARD TAYLOR, recensione a ÉTIENNE GILSON, *Études de Philosophie Médiévale*, Strasbourg, Publications de la Faculté des Lettres de l'Université de Strasbourg, 1921, *Mind* 32 (1923), 111-113.

TAYLOR 1928 = ALFRED EDWARD TAYLOR, *A Commentary on Plato's Timaeus*, Oxford, Clarendon Press, 1928.

TAYLOR 1930 = ALFRED EDWARD TAYLOR, *The Faith of a Moralists. Gifford Lectures delivered in the University of St. Andrews, 1926-1928*, London, Macmillan & Co., 1930.

WARD 1919 = JAMES WARD, «Sense-Knowledge», *Mind* 28 (1919), 257-274.

WHITTAKER 1929 = THOMAS WHITTAKER, «Transcendence in Spinoza», *Mind* 38 (1929), 293-311.

WIDGERY 1925 = ALBAN GREGORY WIDGERY, recensione a HENRI GOUHIER, *La Pensée religieuse de Descartes*, Paris, J. Vrin, 1924, *Mind* 34 (1925), 511-513.