

## LE PREMESSE DEL DISCORSO SULLA SOGGETTIVITÀ NELL'ETÀ MODERNA: IL DIBATTITO CARTESIANO

**I**l discorso moderno e contemporaneo sulla soggettività prende le mosse dall'opera di René Descartes (1596-1650), universalmente considerato l'iniziatore della filosofia moderna. Improntata ad un severo meccanicismo, la filosofia di Descartes nasce come un tentativo di sostituzione della fisica aristotelica nel curriculum universitario dell'epoca. La fisica, secondo l'ordine degli studi delle università a cavallo fra '500 e '600, costituito dalle discipline filosofiche e letterarie del trivio e del quadrivio, e da quelle superiori di medicina, diritto e teologia, doveva servire quale premessa per una teoria dell'uomo e dell'essere – trattata seguendo il *De anima* e la *Metaphysica* di Aristotele – volta a fornire agli studi superiori strumenti concettuali adeguati ai loro fini.

La costruzione della filosofia cartesiana aveva come fine principale l'adeguamento della fisica allo status epistemico della matematica, ossia la concretizzazione dell'ideale della *mathesis universalis*. La prima opera in cui prese forma tale tentativo fu il *Le monde ou Traité de la lumière*, la cui pubblicazione, prevista per il 1633, venne interrotta da Descartes stesso in seguito alla coeva condanna del sistema Galileiano, i cui risultati

venivano sussunti nell'opera cartesiana. Del trattato originale vennero pubblicati alcuni saggi, dedicati alla geometria, alla diottrica e alla spiegazione di alcuni fenomeni meteorologici attraverso l'applicazione delle matematiche allo studio della luce (*Essais*, 1637). Premessa dei saggi è il famoso *Discours de la méthode*, in cui ritroviamo le basi della metafisica cartesiana, ripresa e ampliata nelle successive *Meditationes de prima philosophia* (1641-1642) e nei *Principia philosophiae* (1644). Nelle sue considerazioni metafisiche Descartes delinea i fondamenti della sua filosofia. Se nel sistema aristotelico la metafisica costituiva la conclusione di un discorso filosofico iniziato con la logica e incentrato sulla fisica, nel sistema cartesiano la metafisica, anziché considerare l'essere in quanto tale, si trova ad essere incentrata sui principi della conoscenza umana, costituendosi in primo luogo come una teoria della conoscenza. In altri termini, la metafisica viene a giustificare lo status scientifico della fisica e delle discipline basate su di essa. È del 1647 la pubblicazione dell'edizione francese dei *Principia philosophiae*, nella cui lettera prefattiva Descartes delinea il suo *arbre des sciences*, in cui la metafisica costituisce la radice, la fisica il tronco, e medicina, morale e meccanica i rami<sup>1</sup>.

Il discorso moderno sulla soggettività si costituisce nelle considerazioni metafisiche di Descartes, premessa di tutte le discussioni

future sull'unità del soggetto e sulle sue modalità conoscitive. Il cammino filosofico di Descartes, presentato per la prima volta nel suo *Discours de la méthode* e poi raffinato nelle opere successive, prende le mosse dall'abbandono di ogni conoscenza pregressa, segnatamente della filosofia aristotelica, ovvero di una visione del mondo puerile e incapace di destreggiarsi fra gli inganni dei sensi. Le spiegazioni aristoteliche si riducono infatti alla definizione dei rapporti fra le qualità sensibili dei corpi (caldo, freddo, umido e secco), sostituite da Descartes con un modello corpuscolare e meccanicista. L'abbandono di tale visione filosofica avviene attraverso il procedimento del dubbio, o la sospensione del giudizio su ogni argomento. Un dubbio radicale esposto nel *Discours* e che nelle *Meditationes* è arricchito dal ricorso all'ipotesi del genio maligno, capace di ingannarci nelle nostre conoscenze più evidenti. Antidoto ad esso è la conseguimento di una conoscenza effettivamente indubitabile, quella dell'esistenza dell'io, raggiunta attraverso l'intuizione immediata della propria attività cogitativa: *cogito, ergo sum*<sup>2</sup>. La constatazione dell'evidenza, ossia della chiarezza e della distinzione di tale conoscenza – impossibile da negare senza contraddizione – fornisce a Descartes il criterio per distinguere il vero dal falso: vera è ogni conoscenza chiara e distinta, fondata sullo status epistemico del *cogito*<sup>3</sup>. La definizione del soggetto umano secondo

Descartes si dipana, di fatto, dall'intuizione del *cogito* o dell'esistenza dell'io.

Nel *Discours* e nelle *Meditationes* la distinzione fra anima e corpo viene provata attraverso l'intuizione immediata dell'esistenza dell'io. Essendo possibile concepire la propria esistenza come slegata da ogni entità corporea, senza tuttavia poter prescindere dal concetto di pensiero, si deve concludere che l'io o *res cogitans* non è corpo. Data l'assoluta evidenza dell'esistenza dell'io o mente, inoltre, è possibile stabilire che la mente si conosce meglio del corpo. Nelle *Meditationes*, in particolare, la distinzione fra anima e corpo viene provata seguendo la regola dell'evidenza: se è vero ciò che è evidente, potendo concepire con evidenza che mente e corpo sono due sostanze distinte è possibile riconoscere nell'io pensante un essere inesteso<sup>4</sup>. Il riconoscimento dell'esistenza delle cose materiali è posteriore a quello della *res cogitans*, a cui queste sono legate tramite il corpo. La facoltà immaginativa rende probabile la loro esistenza: una facoltà che implica l'applicazione della mente al corpo ad essa presente, ossia un'intuizione elaborata dall'acume della mente di una certa immagine, distinguendosi in questo dalla pura intellesione, che si rivolge solo a idee. Constatata la presenza della facoltà immaginativa si rende così plausibile l'esistenza del corpo, sebbene la sua inesistenza non sia contraddittoria quale quella della

mente. Essa viene definitivamente garantita dalla bontà divina, che non ammette un perpetuo inganno su ognuna delle nostre percezioni sensibili o immaginative<sup>5</sup>.

I *pensées métaphysiques* di Descartes sulla natura di anima e corpo concernono soprattutto la loro distinzione. Tale accentuazione era funzionale alla costruzione di una fisica meccanicista, da cui andavano espunte tutte le spiegazioni che facevano ricorso all'animazione universale della materia, basate sull'*horror vacui*, le forme sostanziali e i moti naturali, fondamentali nella fisica aristotelica. Inoltre, la dimostrazione dell'immaterialità dell'anima (e dunque della sua immortalità), doveva risolvere quei problemi teologici posti dai passi del *De anima* di Aristotele dove questa veniva descritta come forma del corpo<sup>6</sup>, evitando (almeno nelle intenzioni di Descartes) possibili scontri con le gerarchie ecclesiastiche di ogni confessione. Tali considerazioni metafisiche, tuttavia, lasciavano in sospeso il grande problema dell'interazione fra anima e corpo. La prima a sollevare tale questione fu Elisabetta di Boemia, in una lettera del 1643<sup>7</sup>. Nella risposta di Descartes<sup>8</sup> troviamo il ricorso alle cosiddette nozioni primitive, ovvero i concetti più semplici individuati nell'analisi della nostra mente. Si tratta di quelli di estensione, figura, moto, e, per l'anima, di pensiero, intelletto e volontà. Esiste tuttavia una nozione primitiva di terzo genere, che

concerne l'unione di anima e corpo: da essa dipendono quelle della forza che l'anima ha nell'agire sul corpo, e quella che il corpo ha nell'agire sull'anima, causando in essa sensazioni. La cognizione dell'unione di anima e corpo, tuttavia, non è data da quei pensieri metafisici che provano la loro distinzione e che sono seguiti solo dai filosofi. Soltanto l'esperienza quotidiana, infatti, testimonia l'unione di anima e corpo. La difficoltà maggiore in questa materia, secondo Descartes, consiste nel concepire ad un tempo l'unione e la distinzione di anima e corpo, ossia pensare quella che appare una contraddizione. Descartes non offre spiegazioni su come anima e corpo interagiscono. Si tratta, di fatto, di un che di indimostrabile, o di una nozione primitiva non ulteriormente analizzabile.

Spinto dai problemi sollevati da Elisabetta, Descartes ritorna sul tema dell'interazione fra anima e corpo nelle trattato *Les passions de l'âme* (1649), in cui considera l'unità delle due sostanze costituenti il soggetto umano. Le passioni, intese in senso lato come percezioni o sensazioni interne ed esterne, e in senso stretto come emozioni riferibili alla sola anima (sebbene accompagnate dal moto di spiriti corporei) sono espressione diretta dell'unione di anima e corpo. Descartes individua nella ghiandola pineale l'organo in cui l'anima esercita propriamente le sue funzioni, in quanto collettore degli spiriti animali del corpo e unica



ANDREA MARCHESE, *ATTIMI DI SERENITÀ DOPO LA TEMPESTA*, PARMA 2012

componente non biforcata del cervello<sup>9</sup>. Ancora, egli non fornisce una spiegazione che renda ragione delle modalità di tale interazione, concentrandosi sull'analisi dei suoi effetti: l'unione può essere constatata, ma non spiegata.

A seguito di tale posizione, i difensori e gli avversari della filosofia di Descartes trovarono nel tema dell'unità del soggetto umano uno degli spunti principali di discussione filosofica per tutto il XVII secolo. La portata filosofica e teologica del tema, riguardante l'immortalità dell'anima e le modalità di conoscenza dell'essere umano, lo rendeva uno dei nuclei teorici più critici nell'ambito dell'introduzione della nuova filosofia. Primo diffusore, e primo critico di taluni aspetti della metafisica cartesiana fu Henricus Regius (1598-1679), professore di medicina e filosofia naturale a Utrecht dal 1638. Le sue critiche alla metafisica cartesiana rappresentano l'alternativa alla fondazione della nuova fisica, intesa come giustificazione della validità della conoscenza scientifica.

Regius, di formazione medica, dedicò i suoi sforzi alla costruzione di una filosofia naturale funzionale alla cura delle malattie. La sua prima opera, nonché il primo manuale di fisica cartesiana (apparso ancora prima dei *Principia philosophiae* di Descartes) fu la *Physiologia sive cognitio sanitatis*, la raccolta dei testi di diverse dispute di fisica e medicina

tenutesi sotto la sua direzione nel 1641. I contenuti delle dispute rappresentano un'applicazione originale dei principi della nuova fisica allo studio della costituzione del corpo umano. In esse la metafisica cartesiana viene, in linea generale, rispettata: l'uomo è visto come l'unione della sostanza materiale e immateriale, da cui dipendono le funzioni vegetativa, sensitiva e le attività del pensiero, in cui viene esercitata l'autocoscienza. La sostanza immateriale svolge una continua attività cogitativa, sebbene non abbia memoria di ogni pensiero. Nonostante queste posizioni sull'ontologia di anima e corpo siano conformi al dettato cartesiano, si delinea, nella *Physiologia*, una prima discrepanza fra le teorie di Regius e quelle di Descartes. Secondo Regius, infatti, laddove la percezione degli enti immateriali – quali Dio o l'anima – avviene senza alcun ausilio corporeo, ogni altro genere di conoscenza ricade sotto il dominio dei sensi<sup>10</sup>: una posizione che doveva costituire, negli anni a venire, il principale punto di disaccordo fra i due filosofi. Ulteriore elemento di discrepanza fra le posizioni dei due filosofi riguardava l'ontologia dell'unione di anima e corpo. A partire novembre dello stesso anno, infatti, Regius presiedeva altre dispute raccolte sotto il titolo *De illustribus aliquot quaestionibus physiologicis*, in cui si affermava che l'anima, essendo diversa *toto genere* dal corpo, non poteva che stare in una posizione di accidentalità rispetto ad esso, senza costituire un *unum per se*

o un'unica essenza reale, a differenza di quanto sottolineato da Descartes. Il problema dell'unione accidentale di anima e corpo aveva gravi implicazioni teologiche. Infatti, se il corpo non costituisse parte dell'essenza dell'uomo, inteso così come un mero *ens per accidens* o *aggregatum*, non sarebbe possibile giustificare la resurrezione dei corpi. D'altra parte, la distinzione completa delle due sostanze posta da Descartes aveva come conseguenza la difficoltà di definire l'uomo nei termini di un ente dotato di un'essenza unitaria.

Fu la posizione espressa da Regius nel *De illustribus aliquot quaestionibus physiologicis*, di fatto, a determinare la disputa teologico-filosofica fra Descartes, Regius e Gysbertus Voetius, teologo e rettore dell'Università di Utrecht. Tale disputa, nota come *querelle d'Utrecht*, rappresentò il primo scontro accademico sulla nuova filosofia<sup>11</sup>. Voetius, infatti, rispondeva alle posizioni di Regius tramite alcuni corollari ad una disputa programmata per il 18 dicembre 1641, in cui l'idea dell'uomo come essere accidentale veniva bollata come atea. La risposta di Regius non si fece attendere: il 16 febbraio 1642 venne pubblicata una *Responsio* in cui l'accusa di ateismo veniva rivolta contro gli aristotelici stessi. A seguito di tali scontri, la filosofia cartesiana venne censurata nell'università di Utrecht. Occorre ricordare come Descartes, in quell'occasione, consigliò a Regius di rispondere alle critiche di Voetius

suggerendogli al contempo una condotta meno aggressiva, ovvero di non attaccare direttamente le posizioni degli aristotelici<sup>12</sup>. Di fatto, le difficoltà implicite nella definizione dell'uomo come un composto di due sostanze diverse *toto genere* dovevano portare Descartes a correggere, più che a rigettare, le posizioni di Regius sull'ontologia del soggetto umano.

Regius e Descartes dovevano venire ad una rottura più decisa soltanto alcuni anni dopo, determinata dalle posizioni inconciliabili in materia di teoria della conoscenza, che andavano a influenzare anche quelle relative all'ontologia del soggetto. Occasione del loro scontro fu la pubblicazione dei *Fundamenta physices* (1646), manuale di Regius modellato sui *Principia philosophiae* di Descartes. In essi Regius esplicitava le sue posizioni in materia di teoria della conoscenza rigettando l'esistenza di ogni idea innata, in quanto non necessaria per la spiegazione dei fenomeni cognitivi. La stessa idea di Dio è formata attraverso l'elaborazione dei dati conseguiti nell'esperienza quotidiana<sup>13</sup>. La mente viene definita, inoltre, come una sostanza distinta dal corpo: tuttavia, essa è organicamente unita ad esso, venendo a ricevere dai sensi le immagini di cui abbisogna nei processi cognitivi. Il corpo, dunque, è uno strumento essenziale all'attività cognitiva dell'anima, la cui natura immateriale è chiarita soltanto nella Sacra Scrittura<sup>14</sup>. Queste posizioni

trovano una radicalizzazione nelle opere successive di Regius: oltre che nelle ulteriori edizioni dei *Fundamenta physices*, del 1654 e del 1661, anche nella *Explicatio mentis humanae* (1647) e nella *Brevis explicatio mentis humanae* (1648), risposte alle critiche di Descartes mossegli nella prefazione all'edizione francese dei *Principia philosophiae* del 1647 e nelle *Notae in programma quoddam* (1648). In tali opere, Regius palesa la propria critica al dualismo di Descartes, scrivendo nella *Explicatio* del 1647 come l'anima possa essere, oltre che una sostanza a sé stante, anche una modificazione o un attributo di un'altra sostanza, quale quella materiale. Soltanto la Sacra Scrittura, di fatto, ci assicura che l'anima sia una sostanza immateriale e dunque, immortale: non esiste percezione evidente della contraddittorietà dell'appartenenza dell'anima a un soggetto corporeo<sup>15</sup>. In questo, ritroviamo una critica all'uso dell'evidenza da parte di Descartes, che affermava invece l'evidente immaterialità dell'anima. Una diversa teoria della conoscenza doveva portare, dunque, a una diversa concezione dell'uomo: la metafisica dualista viene rigettata da Regius sulla base del suo rifiuto di assumere l'evidenza – quantomeno, nell'uso di Descartes – come criterio assoluto di riconoscimento del vero. Inoltre, una teoria sensista della conoscenza trovava il suo contraltare (ma non, tuttavia, una conseguenza necessaria) nella possibilità dell'anima di essere un che di corporeo, non avendo altri

pensieri che quelli forniti dal corpo stesso quali immagini o impressioni sensibili.

Alla luce di queste premesse, è possibile delineare un rapporto fra l'ontologia dell'unione di anima e corpo – e quindi del soggetto umano – e le nostre modalità di conoscenza. Dal punto di vista di Descartes, l'immaterialità dell'anima viene dimostrata dubitando che essa sia corpo, laddove non è possibile dubitare che essa esista in quanto *res cogitans*. La loro distinzione e opposizione, inoltre, è stabilita in quanto evidente. Sulla base di tale caratterizzazione ontologica, Descartes differenzia le idee in innate e avventizie, riconoscendo nelle prime (riguardanti Dio e i principi fondamentali della fisica) la base della sua impresa scientifica, fondata su concetti immuni dagli inganni dei sensi. Secondo Regius, d'altra parte, pur definendo l'anima come una sostanza immateriale non è possibile escludere che essa dipenda dal corpo per l'acquisizione degli oggetti del proprio conoscere. D'altro canto, definire l'anima come una modificazione del corpo implica una teoria sensista della conoscenza, in quanto le idee vengono identificate nei contenuti corporei. Sulla base di tali premesse, assistiamo al passaggio da una scienza basata su principi innati, e assicurati, in quanto tali, dalla bontà divina quale fonte della loro presenza in noi, a una scienza identica nei contenuti a quella di Descartes ma dotata di premesse differenti. Il modello esplicativo

proposto da Regius riprende quello della fisica corpuscolare di Descartes ma è descritto come una mera ipotesi sulla costituzione del mondo, e come tale passibile di confutazione sulla base di nuove esperienze. In altri termini, assistiamo ad una fondazione empirica della scienza ‘innata’ cartesiana, che trova analogie nella successiva elaborazione lockiana. Nell'*Essay concerning human understanding* (1689) di Locke, non a caso, ritroviamo la medesima gnoseologia sensista associata a posizioni ‘materialiste’ sulla natura dell’anima: che può costituirsi, infatti, come modificazione del corpo, stante l’assoluta potenza divina, che può renderlo capace di pensiero<sup>16</sup>. La correlazione di questi due nuclei teorici, ovvero l’ontologia e i modi conoscitivi della mente umana, saranno la base dei successivi sviluppi della teoria della soggettività nell’età moderna e contemporanea.

ANDREA STRAZZONI

---

<sup>1</sup> Si veda R. Descartes, *Oeuvres*, edizione C. Adam, P. Tannery, IX-2, Paris, 1904, p. 14.  
<sup>2</sup> R. Descartes, *Discours de la méthode*, Leiden 1637, IV; *Meditationes de prima philosophia*, Paris 1641, I-II.  
<sup>3</sup> R. Descartes, *Discours de la méthode*, Leiden 1637, IV.  
<sup>4</sup> R. Descartes, *Meditationes de prima philosophia*, Paris 1641, IV.  
<sup>5</sup> R. Descartes, *Meditationes de prima philosophia*, Paris 1641, VI.  
<sup>6</sup> Aristotele, *De anima*, II.  
<sup>7</sup> R. Descartes, *Oeuvres*, edizione C. Adam, P. Tannery, III, Paris, 1899, pp. 660-662.

---

<sup>8</sup> R. Descartes, *Oeuvres*, edizione C. Adam, P. Tannery, III, Paris, 1899, pp. 663-668.  
<sup>9</sup> R. Descartes, *Les passions de l’âme*, Paris 1649, I.  
<sup>10</sup> H. Regius, *Physiologia sive cognitio sanitatis*, Utrecht 1641, p. 42.  
<sup>11</sup> Su di essa, si veda T. Verbeek, *La Querelle D’Utrecht: Rene Descartes et Martin Schoock*, Paris 1988, che raccoglie i testi concernenti la disputa.  
<sup>12</sup> R. Descartes, *Oeuvres*, edizione C. Adam, P. Tannery, III, Paris 1899, pp. 461, 491-492.  
<sup>13</sup> H. Regius, *Fundamenta physices*, Amsterdam 1646, pp. 251-254.  
<sup>14</sup> H. Regius, *Fundamenta physices*, Amsterdam 1646, pp. 246-248.  
<sup>15</sup> R. Descartes, *Oeuvres*, edizione C. Adam, P. Tannery, VIII-2, Paris 1905, pp. 342-343.  
<sup>16</sup> J. Locke, *An essay concerning human understanding*, London 1690, IV, ch. 3, § 6.