



UNIVERSITÀ DI PISA

FACOLTÀ DI LETTERE E FILOSOFIA

DIPARTIMENTO DI FILOSOFIA

DOTTORATO DI RICERCA IN DISCIPLINE FILOSOFICHE

XXI CICLO

LA CAMERA OSCURA

Teorie e metafore della coscienza nella filosofia del seicento

Relatore

Prof. A. M. Iacono

Candidato

Carlo Parisi

a mio padre

INDICE

Introduzione	p. 7
Capitolo I: Cartesio, il cogito e la rappresentazione	p. 27
Capitolo II: Coscienza e verità, il dibattito post-cartesiano	p. 131
Capitolo III: Osservazione e descrizione: Bacone e l'empirismo inglese	p. 233
Capitolo IV: Locke e la nascita della coscienza moderna	p. 291
Bibliografia	p. 343

INTRODUZIONE

Nel 1904 William James pubblica sul *Journal of philosophy, psychology and scientific method* il saggio *Esiste la "coscienza"?* La risposta del filosofo americano è netta: in quanto ente indipendente essa non esiste se non come presenza spettrale, indefinita, il puro correlato di un'esperienza che la filosofia tradizionale ha pensato come dualistica. Alla luce di una distinzione fondamentale tra due classi di oggetti – il pensiero da una parte e gli oggetti del pensiero dall'altra – la coscienza viene a assumere nella tradizione filosofica, che James fa risalire a Locke e Berkeley, il ruolo di testimone di ciò che avviene nella mente: il pensiero è tale, in sostanza, perché consapevole di se stesso. Scrive James: “quando il mondo dei fatti esterni cessa di essere materialmente presente, e noi lo richiamiamo semplicemente alla memoria, oppure ce lo immaginiamo con la fantasia, si crede che emerga la coscienza e che venga avvertita come una specie di impalpabile flusso interiore”¹. La polemica di James ha come bersagli soprattutto i filosofi e gli psicologi neokantiani che, pur sbarazzandosi di molte forme di dualismo precedente, continuano a fare ricorso al concetto di coscienza considerandolo primitivo e non ulteriormente analizzabile. La coscienza – in senso psicologico e gnoseologico – sarebbe dunque il concetto fondamentale per qualunque studio scientifico dell'interiorità dell'uomo, in quanto ontologicamente o funzionalmente irriducibile ai fatti. È noto che James risponderà a questo dualismo tra fatti e coscienza, con tutto il suo corredo di concetti quali idea, rappresentazione, dato, fenomeno, con un monismo radicale imperniato sul concetto di esperienza pura. Per quanto riguarda gli

¹ W. James, *Esiste la coscienza?* In id. *Saggi sull'empirismo radicale*, Mimesis, Milano, p. 11

obiettivi di questo lavoro non è interessante la risposta a livello ontologico fornita da James ma il fatto stesso che all'inizio del XX secolo, contemporaneamente agli sviluppi della psicoanalisi freudiana in Europa, la domanda riflessiva riferita allo stesso bagaglio concettuale della tradizione filosofica occidentale comincia a essere posta radicalmente: descrivere l'essere umano, o più esattamente lo spazio del mentale che caratterizzerebbe l'essere umano rispetto a altri enti nel mondo, nei termini di una coscienza separata che avrebbe il compito di rappresentare un mondo situato là fuori non è una scelta né ovvia né obbligata e, sulla base di questa constatazione, si possono intraprendere due percorsi diversi: ci si può pronunciare da un punto di vista scientifico o strettamente teoretico e criticare – come hanno fatto, per esempio, lo stesso James, Ryle² o Rorty³ – l'esistenza stessa di un ente così definito e dotato di determinate caratteristiche, oppure, e questa è stata la scelta per la tesi, si può cercare di ripercorrere la storia che ci ha portato a descrivere le nostre azioni, il nostro rapporto cognitivo e etico mediante la coscienza e tutta la rete di concetti legata al suo campo semantico.

Se l'assunto che l'identità personale verta sulla consapevolezza derivante dal saperci pensare non è un dato naturale ma un portato storico, occorre ripercorrerne le tappe allo scopo di comprendere in quale modo, attraverso quali percorsi, secondo quali traiettorie, è diventato ovvio per filosofi, psicologi o psicoanalisti fare della coscienza il concetto chiave dei loro discorsi. Lo scopo di questa tesi è cercare di ripercorrere, nei suoi momenti cruciali, l'emergere del concetto di coscienza, coglierne il contesto d'uso, comprenderne i risvolti impliciti e gli interrogativi a cui ha cercato di rispondere. Per far questo occorre in prima istanza rifiutare una concezione additiva e stratificata dei concetti secondo la quale a una coscienza definita all'interno del campo della riflessione morale o religiosa si sarebbe

² Cfr. G. Ryle, *The concept of mind*, Hutchinsons University Library, London 1949

³ Cfr. R. Rorty, *La filosofia e lo specchio della natura*, nota introduttiva di D. Marconi e G. Vattimo, Bompiani, Milano, 2004

progressivamente aggiunto un concetto più strettamente filosofico o scientifico di coscienza da cui sarebbero poi scaturiti tutti quei saperi come la psicologia o la psicoanalisi. Se non si assume a priori questa continuità nella storia di quel particolare tipo di discorso che viene definito “filosofico”, diventeranno immediatamente visibili le linee di rottura che hanno attraversato la storia di questo concetto. Certo la coscienza non perderà mai completamente i suoi connotati di concetto anche religioso e morale ma sarà la stessa applicazione del concetto alla morale a mutare in seguito ai cambiamenti di significato assunti in campo filosofico-scientifico.

Un esempio particolarmente calzante di questa vicenda storica che vale qui la pena di analizzare in breve per coglierne le implicazioni metodologiche, è la comparazione a due secoli e mezzo di distanza del medesimo termine in due contesti diversi, benché entrambi definibili – e a ragione – morali e religiosi.

Nel 1521, di fronte alla Dieta di Worms Lutero fornì una delle prime formulazioni della *regula fidei* protestante ricorrendo esplicitamente al concetto di coscienza: “Sua Maestà Imperiale e Sua Signoria vogliono una risposta semplice. Eccola: piana e senza orpelli. Finché non mi convincerà di essere in errore la testimonianza della Scrittura o la forza trasparente del ragionamento (visto che non nutro nessuna fiducia nell'autorità del papa e dei concili, poiché è evidente che spesso essi hanno sbagliato e si sono contraddetti), io mi atterrò a quei passi della Scrittura a cui ho fatto appello. La mia coscienza è prigioniera della parola di Dio ed io non posso, né voglio, ritrattare alcunché. Agire contro la propria coscienza non è né prudente né lecito. Qui sto fermo. Non posso far altro”.⁴ In questo contesto, di un secolo precedente alle vicende che saranno ricostruite in questa tesi, la coscienza è il luogo dell'illuminazione interiore che proviene da Dio, di una verità che non è quella dell'individuo che si rivela attraverso l'introspezione. È l'irruzione

⁴ Le parole di Lutero sono riportate in H. Bettenson (a cura di), *Documents of the Christian Church*, Oxford University Press, New York and London, 1947, p. 285, tr. it. In R. Popkin, *Storia dello scetticismo*, Mondadori, Milano, 2000, pp. 10-11

violenta che vincola il singolo al di là e prima di una qualunque possibilità di azione o riflessione volontaria. La coscienza non è il luogo in cui si costruisce la propria identità personale ma, al contrario, il punto di contatto tra l'io e l'istanza che lo fonda e lo determina in quanto tale e che, nelle parole di Lutero, lo tiene prigioniero. Quasi duecentocinquanta anni dopo Rousseau, cominciando a progettare le sue *Confessioni* descrive il suo progetto in questi termini: “Se volessi scrivere un testo analogo a altri io non mi ritrarrei ma mi camufferei. Qui è questione del mio ritratto non di un libro. Mi accingo a lavorare, per così dire, dentro la camera oscura; non si tratta di far altro che seguire esattamente i tratti che vedo già marcati”⁵. Il progetto di Rousseau è, tipicamente, quello di descrivere la sua vita garantendo il massimo grado di onestà e sincerità possibile, ciò che egli ricerca è la perfetta trasparenza della coscienza e della memoria come condizione necessaria del disvelamento della verità su se stesso; verità resa tanto più necessaria quanto più Rousseau si sente vittima di incomprensioni e fraintendimenti. La paradossale volontà di restituire l'interezza della propria esistenza dipende strettamente dal desiderio, tipicamente moderno, di far emergere attraverso il racconto una verità che è quella della propria esistenza. Il ricorso a un titolo dalle chiare assonanze agostiniane è indicativo del progetto di Rousseau ma soltanto fino a un certo punto e non è affatto secondario ricordare quanto Agostino fosse anche l'ispiratore di Lutero. A differenza di quanto accadeva per il vescovo di Ippona, Rousseau non intende, confessandosi, dimostrare la sua fede e deferenza a Dio, né narrare il percorso che lo ha condotto dalle tenebre alla luce della vera fede, le *Confessioni* non sono la narrazione del percorso intrapreso per comprendere una verità che, sempre presente ma esteriore rispetto all'anima, deve essere riconosciuta e accettata quanto piuttosto la presentazione di se stesso attraverso le vicende della sua vita: è la verità di ciò che è interno e ci costituisce radicalmente come individui singoli che

⁵ J.J. Rousseau, *Ébauches des Confessions*, in *Œuvres complètes I, Confessions et autres textes autobiographiques* a cura di B. Gagnebin, Gallimard, Paris, 1959, p. 1154 traduzione mia

Rousseau è interessato a presentare. Per descrivere questo progetto Rousseau ricorre a una metafora lockiana: la camera oscura come modello dell'intelletto umano all'interno di una topica in cui la coscienza altro non è che l'osservazione riflessiva di ciò che avviene all'interno. La coscienza diventa la consapevolezza del susseguirsi di una serie di rappresentazioni. Anche la relazione tra memoria e coscienza è un tema tipicamente lockiano: l'identità personale, infatti, viene definita, nel *Saggio sull'intelletto umano* come la possibilità di estendere nel tempo, grazie alla memoria, la coscienza dei propri pensieri. Non è secondario notare, però, che anche il contesto delle *Confessioni*, oltre a quello in cui pensa e parla Lutero è, in primo luogo morale: sia Lutero che Rousseau si riferiscono alla coscienza come allo spazio di un obbligo verso se stessi e verso gli altri, più in dettaglio è un obbligo a dire la verità ma è lo statuto di questa verità a essere mutato: se per Lutero si tratta di testimoniare il suo rapporto con Dio per Rousseau è in primo luogo il rapporto con se stesso da cui può scaturire la verità. La mutazione del concetto di coscienza non può quindi esclusivamente essere descritto né nei termini di uno spostamento da un campo semantico all'altro – l'accezione morale del concetto non scompare affatto – né in quelli dell'aggiunta di un nuovo contesto applicativo a un altro preesistente ma che non risulterebbe modificato da quest'ultimo. Il problema che si pone, dunque, analizzando la storia di un concetto è definito, in ultima analisi, dalla questione della discontinuità: se esistono molteplici riflessioni sullo statuto delle rotture che attraversano la storia dei discorsi e delle pratiche scientifiche, non si può dire altrettanto per la filosofia. Se, come si cercherà di dimostrare, non è possibile inscrivere la storia dei concetti filosofici su una linea semplicemente progressiva ma occorre, piuttosto, ricercare gli scarti, le trasformazioni, le transizioni e gli spostamenti, occorre porsi la domanda di cosa significhi fare storia della filosofia e, di conseguenza, qual è lo statuto della trasformazione concettuale all'interno di questo tipo di discorso. Martial Gueroult ha

certamente fornito un metodo innovativo per l'analisi dei testi filosofici, superando una concezione progressiva della storia della filosofia, metodo per molti versi affine allo strutturalismo benché nel suo sviluppo in larga parte indipendente da esso. Il problema che si pone, però, in un lavoro come quello che segue, impedisce di ricorrere, se non localmente a questo metodo analitico: in primo luogo perché Gueroult presuppone come unità fondamentale della sua analisi l'ordine delle ragioni che può essere definita nei termini di una struttura concettuale che articola l'opera. Ogni grande sistema filosofico sarebbe, da questa prospettiva, in un senso forte indipendente dalle altre. Se, però, l'obiettivo è considerare l'evoluzione di un concetto attraverso diversi testi elaborati in contesti diversi allora l'opera come unità discreta non può più essere considerata il punto di partenza inaggirabile. Da questa prospettiva si rivela utile la tematizzazione della discontinuità storica elaborata da Foucault ne *L'archeologia del sapere*: essa assolve a un triplice funzione: in primo luogo di tratta di “un'operazione deliberata dello storico”, del “risultato della sua descrizione” e, da ultimo, è “il concetto che viene continuamente specificato dal suo lavoro”. Se, dunque, in un lavoro a carattere storico occorre ricercare “il punto di inflessione di una curva, l'inversione di un movimento regolatore, il raggio di un'oscillazione, la soglia di un funzionamento, l'istante di irregolarità di una causalità circolare”⁶, la discontinuità è un evento che appare comunque in un contesto specifico: dove andare a cercare esattamente questa discontinuità? Nel caso della filosofia del seicento, poi, si pone un altro tipo di problema: lo statuto stesso del discorso filosofico: i protagonisti della storia del concetto di coscienza qui esaminati sono tutti considerati “filosofi” ma l'unità di una disciplina come la filosofia non può essere, a sua volta, data per scontata. In primo né Cartesio, né Locke, né Malebranche, né Bacone furono mai filosofi di professione a tempo pieno, nessuno di loro occupò mai una cattedra in un'università e i loro

⁶ M. Foucault, *L'archeologia del sapere*, Milano, Rizzoli, 1999, p. 13

interessi non furono mai esclusivamente filosofici e, anzi, il loro impegno su questioni quali la teoria della conoscenza o della rappresentazione rivela sovente strettissimi legami con altre questioni che non possono dirsi, in senso proprio, filosofiche. Pertanto l'idea stessa di analizzare storicamente un tipo di discorso come quello filosofico richiede un certo grado di anacronismo nel senso che, quanto meno all'inizio della ricerca, si è rivelato necessario, per circoscrivere un campo di indagine, assumere come già data l'unità di un discorso di tipo specifico – in questo caso quello filosofico. Ovviamente si tratta di un'unità assunta in partenza ma necessariamente da problematizzare: quali testi possono essere accolti all'interno di un'analisi storica del discorso filosofico? E, più in generale, che cosa definisce, propriamente, un discorso? Se, come sostiene Foucault, “Bisogna rimettere in questione queste sintesi belle e pronte, quei raggruppamenti che in genere si ammettono senza il minimo esame, quei collegamenti di cui si riconosce fin dall'inizio la validità”⁷, a cosa ci si può riferire allo scopo di individuare un'oggetto di analisi? La risposta foucaultiana è iniziare dalla “descrizione pura degli avvenimenti discorsivi”⁸. Un evento discorsivo è, per esempio, la comparsa, in determinato tempo e luogo, all'interno di un determinato contesto di un concetto come quello di coscienza a cui si fa ricorso per descrivere una determinata serie di fenomeni: ovviamente la comparsa di un nuovo concetto o la trasformazione di uno vecchio e già disponibile non è immediatamente sovrapponibile alla comparsa di una specifica parola che lo identifichi. Se così fosse, per esempio, si potrebbero semplicemente

contare le ricorrenze del termine e ci si renderebbe conto che, ben lungi dal diventare fondamentale nell'opera di Locke, la coscienza è stata una delle poste in palio di tutto il dibattito aperto dalla Riforma luterana. Che cosa ci autorizza a sostenere l'ipotesi di una radicale innovazione – se non, come sostenuto da Balibar, un'autentica invenzione – se di coscienza si parla a

⁷ *Ibid.* p. 30

⁸ *Ibid.* p. 35

lungo e diffusamente per tutto il secolo e mezzo precedente alla pubblicazione del *Saggio sull'intelletto umano*? Se, come ha sostenuto Canguilhem, un concetto è una parola più la sua definizione, allora risulta evidente, ritornando al confronto tra i passi di Lutero e di Rousseau, che i due non intendevano la medesima cosa pur ricorrendo al medesimo termine. L'analisi che Arnold Davidson ha compiuto per il concetto di perversione si adatta perfettamente agli scopi di questa tesi: egli ha mostrato come, pur potendo rinvenire numerose ricorrenze del concetto latino “perversio” in Agostino, e in Tommaso, esso non ha nulla da spartire, oltre a una somiglianza lessicale, con il concetto di perversione sviluppato dalla psichiatria della seconda metà dell'800. Davidson è in grado di dimostrare questa differenza puntando l'attenzione sugli opposti dei due concetti: mentre fino al XIX secolo alla perversione si contrappone la conversione, il volgere nuovamente l'animo a Dio secondo un uso che “implica chiaramente che il fenomeno più importante riguarda le scelte e le azioni perverse dell'individuo, poiché il fatto di essere un pervertito o un convertito dipende dalle scelte etiche personali”⁹, gli psichiatri consideravano la perversione come l'opposto di desiderio sessuale sano o normale. Per l'argomento di questa tesi l'operazione non può essere compiuta allo stesso modo, non esiste un termine oppositivo univoco né per la coscienza a cui fa riferimento Lutero né per quella a cui fa riferimento Rousseau, si può però seguire un'altra strada: quella di cercare di identificare altri concetti legati, a vario titolo, a quello, si può cercare, in altri termini, di individuare il campo concettuale che determina il significato del singolo concetto. Si tratta, dunque, non di considerare i singoli eventi del discorso in isolamento ma di cogliere il ruolo che rivestono all'interno di una struttura concettuale: ciò si rivela di fondamentale importanza specie per concetti elaborati in seno alla riflessione sulla conoscenza, sulla rappresentazione e sulla mente umana nel corso del XVII secolo, epoca che può essere

⁹ A. Davidson, *Sex and the emergence of sexuality* in id. *The emergence of sexuality*, Harvard University Press, Cambridge, London, p. 63, tr. it. id. *L'emergenza della sessualità*, Quodlibet, Macerata, p. 97

considerata come il laboratorio di buona parte del lessico filosofico della modernità: proprio la “dispersione degli enunciati” a cui Foucault si riferisce caratterizza tutti i grandi dibattiti filosofici che vanno dalla pubblicazione del *Discorso sul metodo* nel 1637, fino al 1694 quando appare la seconda edizione del *Saggio sull'intelletto umano* di Locke. Al confronto il XVIII si rivela essere un secolo molto più omogeneo: la Franca subirà un fortissimo influsso lockiano specie dopo la pubblicazione delle *Lettere inglesi* di Voltaire, in Germania ci si muoverà su strade leibniziane e in Inghilterra – dove la filosofia lockiana paradossalmente prenderà meno piede – le grandi figure come Hume e Reid rielaboreranno criticamente, seppure genialmente, i concetti che il secolo precedente aveva lasciato loro in eredità: non si tratta, certo di sminuire la grandezza delle singole figure, quanto piuttosto notare come, a una lunga fase di profondo riassetto del discorso filosofico fino dai suoi presupposti basilare, seguirà una lunga fase di sviluppo, rielaborazione e riarticolazione di questi concetti.

Il campo concettuale al cui interno emerge la coscienza nella sua accezione moderna comprende concetti come mente – piuttosto che anima – rappresentazione, idea, e risulta coinvolto in quel radicale mutamento della strutturazione del sapere che Foucault ha descritto in *Le parole e le cose*; il concetto di “episteme” rappresenta un buon punto di partenza per affrontare questa trasformazione: si tratta di cogliere i cambiamenti, le svolte, le torsioni che si verificano a un livello basilare nella struttura del sapere di un'epoca. Uno degli aspetti più interessanti dell'analisi foucaultiana è certamente l'aver mostrato come, per esempio, il discorso della storia naturale classica abbia molto più in comune con altri tipi di discorsi a essa contemporanei, come l'analisi delle ricchezze o la grammatica generale, piuttosto che con un discorso come la biologia dell'800 che, in un'ottica classicamente progressiva sembra esserne l'immediato successore. Foucault, in altri termini, privilegia un'analisi di carattere sincronico su uno diacronico per mostrare come campi

del sapere all'apparenza così distanti condividano un'identico apriori storico, cioè le medesime condizioni di possibilità che possono essere descritte facendo ricorso a una serie di metaconcetti come quello di “somiglianza” per quanto riguarda l'episteme del rinascimento o quello di “ordine” per l'epoca classica. L'apriori storico non deve essere identificato con un vincolo rigido, secondo il quale ogni singolo individuo sarebbe obbligato a dire o scrivere soltanto quello che forze più grandi di lui permettono, esso indica piuttosto che, semplicemente, non tutto può essere detto allo stesso momento; non però nel senso che, avanzando la storia nuovi discorsi possano inglobare i vecchi secondo uno sviluppo progressivo della razionalità, quanto piuttosto che un certo modo di parlare di determinate esperienze ne soppianta un altro al punto che alcuni tipi di discorso diventano del tutto incomprensibili. Come nota correttamente Hacking, il tipo di discorso prodotto da un'episteme precedente diventa letteralmente incomprensibile all'episteme successiva. Leggendo un testo di Paracelso, sottolinea Hacking, ci troviamo privi di tutti i parametri che ci consentono di comprenderlo, “non esiste una misura comune tra i suoi scritti e i nostri”¹⁰. Dal che consegue che non sono le singole teorie a essere incommensurabili, quanto piuttosto “corpi di discorso, sistemi di possibilità”¹¹. L'episteme per come la descrive Foucault, dunque, non comporta altro se non la definizione di un campo di possibilità teoriche dal quale un sapere di un'epoca non può prescindere, essa ci colloca, dunque a un alto livello di generalità: per quanto il metodo storiografico che ispira *Le parole e le cose* sia stata talvolta criticato perché fondato su un'argomentazione ad hoc, secondo cui Foucault ricercerebbe e analizzerebbe esclusivamente quei discorsi e quelle discipline che confermerebbero la sua ipotesi, ma la periodizzazione proposta nel testo si rivela coerente, almeno nelle linee generali, alla temporizzazione storiografica classica e segue le linee di altri mutamenti epocali nella storia del sapere, prima fra tutti la Rivoluzione scientifica che si

¹⁰ I. Hacking, *op. cit.* p. 97

¹¹ *Ivi*

sviluppa contemporaneamente al passaggio dall'episteme rinascimentale a quella classica. Il reale interesse dell'interpretazione foucaultiana non risiede, dunque, nell'affermare nuove linee di discontinuità nella storia delle formazioni discorsive – o meglio nelle condizioni di possibilità storiche delle formazioni discorsive – quanto piuttosto nello statuto stesso di questa discontinuità che impedisce di riassorbirla in una concezione progressiva della storia. Gli apriori storici si escludono mutualmente e, per quanto riguarda la filosofia del seicento, è evidente la rapidità con cui una determinata struttura concettuale diventi obsoleta. Un modo per cogliere questo tipo di trasformazione consiste nel prestare attenzione a quelle forme di pensiero di elevata generalità, che raramente trovano una tematizzazione esplicita nei testi, ma che manifestano la trasformazione in atto. Per il discorso filosofico, ad esempio, risulta interessante analizzare le trasformazioni stilistiche, il mutare della forma anche letteraria di ciò che può essere considerato a pieno titolo “filosofia”, di ciò che viene accettato da una comunità di individui che reciprocamente si riconoscono come “filosofi”; oppure si può prestare attenzione alle metafore più ricorrenti attraverso cui si descrive, per esempio la mente o la conoscenza umana: Bacone e Cartesio cominciano a negare che l'atto cognitivo per eccellenza sia la lettura e l'affermazione galileiana che paragona la natura a un libro ma scritto in caratteri matematici segnala la rottura di una complessiva immagine della conoscenza. Da questa rottura emerge una struttura differente, in cui la conoscenza sarà pensata attraverso concetti come quello di idea e rappresentazione ma, a questo punto della storia, il concetto di episteme non è più sufficiente. Se, infatti, esso risulta pertinente per identificare un campo che manifesta, a livelli profondi, un elevato grado di omogeneità, esso non è più sufficiente a cogliere le differenze che lo attraversano. Per cogliere le differenze che intercorrono tra la coscienza per come la definiscono La Forge e Malebranche e per come la definirà Locke è necessario fare ricorso a una

gamma concettuale che consenta di mettere a fuoco le differenze che sussistono tra forme di pensiero appartenenti alla medesima episteme, che consentano di individuare, per esempio, le differenze tra differenti filosofie che, pur incentrate intorno al concetto di rappresentazione lo articolano in strutture concettuali differenti. Se l'episteme identifica un campo di verità-e-falsità, o meglio, di asseribilità, almeno per quanto riguarda la filosofia, cioè determina ciò che può essere preso in considerazione come un enunciato degno di appartenere al dibattito filosofico, e se un mutamento di episteme rende semplicemente incomprensibile la struttura del sapere dell'epoca precedente, non avviene lo stesso se pensiamo a Locke, avido lettore e traduttore degli *Essais de morale* di Pierre Nicole, critico di Cartesio pur essendogli debitore di parti consistenti del suo apparato concettuale e autore di una serrata discussione della teoria malebranchiana della visione delle idee in Dio. La struttura concettuale che articola le opere di questi differenti autori – tutti appartenenti al canone filosofico – è certo differente ma mutualmente comprensibile: Arnauld e Malebranche discutono condividendo un medesimo lessico, ponendosi le medesime domande – che cos'è un'idea? Come conosciamo gli oggetti esterni? Quale rapporto sussiste tra l'anima e il corpo? - Leibniz critica Locke collocandosi sul suo stesso terreno. In tutti questi casi non si tratta assolutamente di incomprensibilità: tutti questi pensatori si capiscono benissimo si pongono, sostanzialmente, i medesimi problemi e cercano di rispondere alle medesime domande: che cosa può dar ragione delle differenze senza ricorrere, semplicemente, al grado zero delle differenze tra i singoli autori e tra le singole opere?

Per cercare di caratterizzare il metodo storiografico che ho cercato di sviluppare per risolvere a questi interrogativi, vorrei fare ricorso a due concetti che permettono di cogliere questo livello, meno profondo ma fondamentale per gli scopi di questa analisi, di differenza.

Il concetto di coscienza comincia a circolare, nel lessico filosofico di lingua

francese e inglese intorno alla metà del XVII secolo in risposta a una serie di problemi suscitati dalla filosofia cartesiana e, in particolare, dalle questioni che riguardano la teoria della distinzione reale e della relazione tra mente e corpo: la filosofia cartesiana costituisce la matrice concettuale che crea lo spazio al cui interno la coscienza può diventare il concetto a cui fare ricorso per identificare lo spazio del mentale e per analizzare i suoi contenuti riconosciuti come specifici e non omologabili ai fenomeni fisici da un lato e non completamente descrivibili nel lessico religioso, meditativo o morale dei testi classici. Anche la matrice concettuale, al pari dell'episteme, non deve essere considerata come ciò che vincola il singolo autore a pronunciarsi univocamente su un determinato argomento: essa definisce piuttosto una serie di problemi specifici – laddove l'episteme indica delle condizioni generali di possibilità – a cui i filosofi successivi cercheranno di fornire una risposta. Da questo punto di vista si può affermare che, in questa tesi, si ripercorre la storia di un problema specifico legato a una matrice concettuale altrettanto specifica: quella cartesiana. Il che non implica, come cercherò di dimostrare nel corso dell'opera che Cartesio sia l'inventore o il padre del concetto moderno di coscienza, ma piuttosto che, attraverso lo sviluppo di problemi interni alla filosofia cartesiana, il concetto di coscienza ha trovato il suo spazio. Ovviamente esistono ragioni storiche specifiche e molto concrete alla radice di questa torsione interna allo sviluppo del cartesianesimo: come vedremo il tentativo di pensatori quali Mersenne e Clerselier di porre la nuova filosofia sotto l'egida rassicurante della tradizione agostiniana – che a sua volta attraversava, in quegli anni, una rinascita – ha comportato una progressiva sovrapposizione del pensiero dei due autori fino a trasformare il cartesianesimo in una filosofia dell'interiorità.

Se la matrice concettuale può essere considerata interna a un determinato tipo di discorso, in questo caso il discorso filosofico, perché contribuisce a formare le domande che saranno poste all'interno di una comunità culturale

che condivide interessi, un canone di testi di riferimento e i cui membri si identificano reciprocamente, un altro concetto, trasversale rispetto ai campi del sapere può spiegare la prossimità che lega, per esempio, Sydenham, Willis, Boyle, Hooke e Locke e che li distingue da Cartesio, Malebranche, Leibniz o Galileo. In questo caso il concetto di stile di ragionamento, elaborato da A. Crombie, I. Hacking e A. Davidson si rivela particolarmente utile. In *Language, Truth and Reason* Hacking ha fornito la prima formulazione di ciò che può essere considerato uno stile di ragionamento recuperando l'elaborazione di Crombie che aveva identificato, all'interno della storia del pensiero scientifico, un numero limitato di stili di pensiero ognuno dei quali ha seguito o segue una parabola storica sua propria¹². Hacking generalizza le conclusioni di Crombie rendendole, in linea di principio, applicabili non solo alla storia del pensiero scientifico e esplicitandole in cinque proposizioni che meritano di essere analizzate in dettaglio:

- 1) Esistono differenti stili di ragionamento. Molti di essi sono individuabili all'interno della nostra storia, emergono in un determinato momento storico e possiedono differenti traiettorie di maturazione. Alcuni muoiono, altri sono ancora attivi
- 2) Proposizioni che richiedono necessariamente un ragionamento per essere sostanziate, possiedono una positività, una verità-o-falsità, solo in conseguenza di uno stile di ragionamento
- 3) Quindi molte categorie di possibilità, di ciò che può essere vero o falso, sono contingenti rispetto agli eventi storici, cioè rispetto allo sviluppo di determinati stili di ragionamento
- 4) Si può, pertanto, inferire che esistono altre categorie di possibilità emerse all'interno della nostra tradizione
- 5) Non possiamo argomentare su quali alternative di ragionamento siano

¹² Cfr. A. C. Crombie, *Styles of scientific thinking in the european tradition: the history of argument and explanation especially in the mathematical and biomedical sciences and arts*, Duckworth, London, 1994 3 voll.

migliori o peggiori, perché le proposizioni attraverso cui ragioniamo trovano il loro senso solo all'interno dello stile di ragionamento in cui sono impiegate. Le proposizioni non hanno alcuna esistenza indipendente rispetto al modo in cui ragioniamo¹³.

Hacking non sta tessendo l'elogio del relativismo, sta piuttosto sollevando un problema che emerge nell'individuare modi di pensiero tra loro mutualmente incompatibili ma, da questa prospettiva, lo stile di ragionamento così definito impedisce di cogliere la possibilità di mutua comprensione di due teorie differenti all'interno della medesima episteme. Certo, a differenza dell'episteme foucaultiana, gli stili di ragionamento di Hacking non si escludono cronologicamente: in un preciso momento storico possono darsi differenti stili di ragionamento: per l'epoca che mi accingo a considerare, per esempio, quattro dei sei stili di pensiero scientifico identificati da Crombie e citati da Hacking, sono già presenti e attivi: lo stile matematico, fondato su postulati, l'esperimento e la misurazione, le costruzioni ipotetiche e analogiche, la tassonomia; ma, non di meno, gli stili così definiti sono molto più vicini alle matrici concettuali che non agli stili di ragionamento per come li intendo in questo lavoro. Davidson si muove sullo stesso terreno, definendo lo stile di ragionamento come “costituito da un insieme di concetti relati o collegati. Questi concetti sono collegati tra loro da regole specificabili per formare quello che potremmo considerare un determinato spazio concettuale”¹⁴. Esiste però un'altra strada, individuata da Davidson allorquando riconduce il concetto di stile di ragionamento alla nozione di stile elaborata dallo storico dell'arte Wölfflin, che consente di collegare insieme sia l'elemento concettuale che quello non concettuale che, insieme, determinano le relazioni tra esponenti di ambiti del sapere così differenti. In questo modo

¹³ I. Hacking, *Language, Truth and Reason*, in id. *Historical Ontology*, Harvard University Press, Cambridge, London, 2002

¹⁴ A. Davidson, *Styles of reasoning* in id. *The emergence of sexuality*, cit. p. 136

si possono cogliere le somiglianze formali tra i pittori olandesi, in quanto stilisticamente diversi dagli italiani, gli sperimentatori della Royal Society, pedagogisti come Comenio o filosofi come Locke. L'attenzione per l'osservazione e per il dettaglio, la fiducia negli strumenti tecnici, l'assunto per il quale le immagini possono essere un più adeguato veicolo di conoscenza rispetto alle parole, il rifiuto di definire teoreticamente il loro operato, sono aspetti – non necessariamente concettuali – che definiscono quella che S. Alpers ha definito una “cultura visuale”¹⁵. Se la matrice concettuale consente di cogliere l'omogeneità di una problematica specifica, lo stile, definito in questi termini, consente di individuare l'orientamento di fondo di un pensiero – in questo caso del pensiero di alcuni filosofi – sullo sfondo, più vasto di un'intera cultura. Specularmente, il grande sviluppo della matematica e della geometria, il fascino esercitato dall'idea di un ordine diffuso e uniforme che rispondesse alle strutture del pensiero dell'uomo, la conseguente necessità di elaborare un metodo affidabile di regolamentazione dell'intelletto, la struttura problematica del segno, la costante percezione della minaccia scettica e l'elaborazione di metodi atti a superarla, costituiscono uno stile di ragionamento differente, caratteristico, grosso modo, della cultura continentale e, in particolare, francese. A quello che era, fino all'inizio del seicento, uno scenario culturale non attraversato da spiccate differenze di contesto nazionale fa seguito, come ha evidenziato T. Kuhn una sorta di progressiva distinzione su base nazionale dei metodi e delle forme del sapere scientifico: “il centro delle scienze baconiane fu chiaramente l'Inghilterra, di quelle matematiche l'Europa, specialmente la Francia. Newton è l'ultimo grande matematico inglese prima della metà del XIX secolo, che possa competere con figure europee come Bernoulli, Eulero, Lagrange, Laplace e Gauss. Nelle scienze baconiane la differenziazione inizia prima ed è meno evidente, ma sperimentatori europei con rinomanza che possa gareggiare con

¹⁵ S. Alpers, *The art of describing*, University of Chicago Press, p. xxv

quella di Boyle Hooke, Hauksbee, Gray, Black e Priestley sono difficili da trovare prima degli anni intorno al 1780”¹⁶. Non è accidentale che il concetto moderno di coscienza emerga proprio all'interno di una cultura dell'osservazione: l'attenzione per i fenomeni minimi, di dettaglio, unita alla possibilità di pensare la mente come uno spazio al cui interno si susseguono delle rappresentazioni, permette di comprendere in quale modo l'isolamento dello spazio del mentale sia stato definito in questi termini piuttosto che in quelli, non certo di minor peso nella storia della cultura occidentale, dell'introspezione e dell'analisi “morale” dei propri desideri e delle proprie passioni: perché un oggetto diventi passibile di un'analisi che si vorrà, nel corso del settecento e in una prospettiva fortemente lockiana, “scientifica” occorre che si sviluppi su di essa un determinato tipo di discorso che ne consenta un trattamento differente.

Per questa ragione si può certo pensare che la coscienza sia un concetto antico, rielaborato attraverso le peripezie della storia del pensiero, in fondo il termine era già lì, disponibile, presente nei discorsi dei riformatori religiosi e dei moralisti, discusso, analizzato e dibattuto, ma, ciò non di meno, in questo modo scompare la differenza che, indubbiamente, sussiste tra le trattazioni pre e post lockiane del termine.

Ovviamente non si tratta di una trasformazione istantanea, puntuale, ma di un processo di cui però risultano facilmente individuabili l'inizio – l'opera cartesiana – e la fine, cioè la sistematizzazione lockiana che avrà un'enorme influenza sulla cultura, in particolare francese, del settecento. Si tratta di seguire alcune tappe significative di questo processo per cercare di comprendere che cosa lo ha reso possibile e che cosa ne ha determinato il successo.

L'impianto argomentativo di questa tesi è ispirato, nelle intenzioni, al grande testo di Georges Canguilhem, *La formation du concept de réflexe*, il cui scopo

¹⁶ T. Kuhn, *Tradizioni matematiche e tradizioni baconiane*, in id. *La tensione essenziale e altri saggi*, Torino, Einaudi, 2006, p. 56

è dimostrare come di un determinato concetto scientifico si sia tradizionalmente elaborata una genealogia errata, frutto della semplice ricorrenza del termine “riflesso” e di una descrizione di alcuni movimenti involontari, nelle opere anatomiche di Cartesio. Canguilhem mostra, invece come la definizione “moderna” di riflesso sia del tutto incompatibile con la struttura complessiva del pensiero cartesiano perché “l'essenziale del concetto di riflesso non è solamente contenere un elemento o un abbozzo di una spiegazione meccanica del movimento muscolare, occorre ammettere che è dalla periferia dell'organismo che parte la vibrazione, quale che sia la sua natura, che, dopo una riflessione verso il centro, ritorna verso la stessa periferia”¹⁷ e, pertanto, “pare abusivo attribuire a Cartesio l'anticipazione di un concetto che le idee fondamentali della sua anatomia e della sua fisiologia gli impedivano di formare”¹⁸. Pertanto, suggerisce Canguilhem, occorre guardare altrove e, curiosamente, l'origine del concetto di riflesso non si trova né in Cartesio né nella tradizione meccanicista che a lui fa capo, ma nell'opera del neurologo inglese Willis, di ispirazione iatrochimica ma, in effetti, vera matrice del concetto di riflesso.

Willis non è un personaggio secondario nemmeno nella storia che si racconterà qui, amico personale di Locke, egli, per primo, definirà il cervello nei termini di una camera oscura influenzando direttamente l'immagine della mente come una dark room che compare nel decimo capitolo del secondo libro dell'*Essay* lockiano e, come nel caso del libro di Canguilhem, anche in questo caso non occorrerà rivolgersi a Cartesio per trovare l'origine del concetto moderno, psicologico, di coscienza, ma piuttosto all'opera lockiana.

Nel primo capitolo di questa tesi si farà ricorso a un'analisi dell'opera cartesiana di stampo derridiano, volta a mostrare come e per quali ragioni la struttura del cogito cartesiano e il ruolo che riveste nel complesso della sua filosofia impediscano di attribuire a Cartesio la paternità del concetto di

¹⁷ G. Canguilhem, *La formation du concept de réflexe aux XVII et XVIII siècles*, Vrin, Paris, 1977, p. 41

¹⁸ *Ibid.* p. 43

coscienza così cruciale per le descrizioni della soggettività moderna. Nei capitoli successivi si cercherà di individuare come, e attraverso quali mediazioni, l'apparato concettuale profondamente innovativo elaborato da Cartesio abbia costituito la matrice attraverso cui questo concetto potesse emergere ma anche di come questa matrice necessitasse di un determinato stile di ragionamento per diventare la chiave di volta delle teorie moderne della soggettività. Se, dunque, il secondo capitolo è dedicato agli sviluppi francesi della riflessione cartesiana su soggettività e rappresentazione, il terzo, più atipico, vorrebbe mettere in luce alcuni tratti di questo differente stile di pensiero di l'opera di Locke rappresenta una delle massime espressioni. Il quarto e ultimo capitolo è dedicato a un'analisi strutturale dell'*Essay* attraverso la quale si cerca di saldare la teoria lockiana della coscienza con le posizioni su individualità e proprietà espresse nel *Secondo trattato sul governo*.

A differenza del pionieristico lavoro di Canguilhem la mia tesi si iscrive in una tradizione storiografica accreditata, rappresentata, tra gli altri, da C. Glyn Davies¹⁹ e E. Balibar²⁰, si è cercato, però, da un lato di suffragare con ulteriori analisi l'ipotesi di fondo e si è cercato di mettere in relazione il tema della coscienza – le teorie prodotte su di essa, il suo ruolo strategico nel delineare la forma della soggettività moderna – con le metafore attraverso le quali è stata pensata anche per tentare di comprendere come e in che modo la nostra essenza rispecchiante sia, a sua volta, il risultato di una storia.

¹⁹C. Glyn Davies, *Conscience as consciousness, the idea of self-awareness, in French philosophical writing from Descartes to Diderot*, The Voltaire Foundation, Oxford, 1990

²⁰E. Balibar, *L'invention de la conscience*, in J. Locke, *Identité et différence*, Seuil, Paris, 1998

CAPITOLO I

Cartesio, il cogito e la rappresentazione

Nel Discorso Quinto della *Diottrica*, Cartesio, per spiegare il funzionamento meccanico dell'occhio ricorre al paragone con la Camera Oscura: “gli oggetti che guardiamo [imprimono] sul fondo dei nostri occhi immagini abbastanza perfette, come alcuni, assai ingegnosamente, hanno già spiegato mediante il paragone di quelle immagini che appaiono in una stanza, quando, avendola tutta chiusa, ad eccezione di un solo foro, e avendo posto dinanzi a questo un vetro a forma di lente, si distende dietro, ad una certa distanza, un lenzuolo bianco, sul quale la luce che viene dagli oggetti esterni forma queste immagini”²¹.

La fonte di questo paragone è certamente l'opera ottica di Keplero che, per primo, aveva colto l'omologia funzionale tra l'occhio e questo strumento meccanico di produzione delle immagini. Una delle acquisizioni fondamentali della nuova scienza trova la sua matrice nell'intuizione kepleriana di considerare la visione soltanto dal punto di vista della meccanica senza considerazioni di ordine psicologico o cognitivo²². Cartesio si trova dunque, da questo punto di vista, sulla stessa linea teorica di Keplero individuando nella produzione di immagini sulla parete posteriore dell'occhio, dove arrivano le terminazioni del nervo ottico, un fenomeno interamente spiegabile secondo le leggi della materia e del movimento che, sole, devono rendere

²¹ AT, VI, pp. 114-5, tr. it. *OS* II, p. 235

²² Cfr. J. Kepler, *Ad Vitellionem paralipomena, quibus astronomiae pars optica traditur*, Frankfurt, 1604, in particolare il cap. V

giustizia dei fenomeni fisici e naturali.

A differenza di Keplero, Cartesio non si limita a trattare la meccanica della visione ma la inserisce all'interno di una complessiva teoria della sensazione che possiamo riassumere, secondo le parole di Cartesio stesso, con il motto "per sentire, l'anima non ha bisogno di contemplare nessuna immagine che sia simile alle cose che percepisce"²³. Cartesio vuole ricordare che certamente l'occhio è paragonabile a una camera oscura e che, anzi e più profondamente, funziona esattamente allo stesso modo ma, nello stesso momento, ci invita a non spingere questo paragone oltre il limite così saldamente stabilito. Questo della camera oscura è semplicemente un esempio, per quanto significativo delle resistenze cartesiane a cogliere nel funzionamento meccanico degli oggetti la matrice per pensare ciò che invece pertiene esclusivamente alla *res cogitans*. Nelle *Meditazioni*, esplicitamente, verrà criticata proprio quella posizione filosofica, strettamente connessa a un'esperienza ordinaria da mettere in discussione, secondo la quale l'anima sarebbe come un vento o un fuoco, collocando queste teorie tra le posizioni irriflesse e mal fondate che costituiscono lo stato delle riflessioni filosofiche.

Nelle continue raccomandazioni a non fraintendere il significato di metafore, analogie e paragoni, si può cogliere uno degli aspetti che più caratterizzano e strutturano il suo pensiero: la critica a ogni conoscenza che si basi sulla somiglianza: in questo si trova condensata una costante del pensiero cartesiano che aiuta a comprendere perché proprio Cartesio non abbia mai pensato alla camera oscura come a una possibile metafora per spiegare il comportamento e il funzionamento dell'intelletto. L'assunto cartesiano, secondo cui non è possibile rinvenire nessuna correlazione necessaria tra una sensazione e la sua causa, trova certamente la sua matrice nella teoria della distinzione reale che gli preclude la possibilità di parlare della mente assumendo come paradigma immagini corporee o tratte dall'esperienza

²³ AT, VI, p. 114, tr. it. OS II, p. 235

ordinaria.

Ne *Le Parole e le cose* Michel Foucault tematizza il passaggio, avvenuto tra la fine del XVI e l'inizio del XVII secolo, da una struttura dei saperi organizzata intorno alla somiglianza e le sue forme, a una imperniata sul rinvenimento di identità e differenze tra elementi fondamentali e sulla rappresentazione. Foucault individua nella filosofia di Bacone e Cartesio due momenti fondamentali nell'articolazione di questa nuova struttura del sapere o, secondo il suo lessico, di questa nuova episteme, che trova la sua matrice originaria nella critica al sapere fondato sulla somiglianza. Sarebbe questo il portato più profondo e radicale della filosofia cartesiana, più duraturo e pervasivo del meccanicismo o della matematizzazione del mondo fisico. Più duraturo anche del dualismo e della teoria della distinzione reale che garantivano la possibilità di salvaguardare le acquisizioni della rivoluzione scientifica senza compromettere l'assetto della teologia tradizionale. Per arricchire la ricostruzione storiografica foucaultiana, sostanzialmente esatta, si può individuare nella filosofia cartesiana – come in quella baconiana – uno dei punti di avvio di questa ristrutturazione complessiva del sapere, permettendo anche di comprendere perché, sia per Cartesio che per Bacone proprio il tema dell'illusione, dell'inganno e della somiglianza siano percepiti come così tanto pericolosi. Le opere cartesiane, infatti, non sono prive di coloriture morali quando devono misurarsi con la falsità delle opinioni tramandate e l'insistenza con cui Cartesio cerca di mettere in guardia ben oltre le strette esigenze teoriche dei suoi testi, testimoniano di quanto un modello di conoscenza fondato sul rinvenimento di somiglianze sia visto come un autentico pericolo per lo sviluppo della nuova scienza e della nuova filosofia. Cartesio e Bacone, pur tenendo presenti le enormi differenze teoriche tra le loro proposte di rinnovamento della scienza e della filosofia, sono accomunati dalla consapevolezza di essere degli innovatori e dalla percezione di quanto sia ancora precaria l'impalcatura filosofica,

epistemologica e metafisica della nuova scienza. Non è nemmeno da sottovalutare, come vedremo, il tentativo, questo davvero peculiarmente cartesiano, di prendere le distanze da altri innovatori che proprio del concetto di somiglianza facevano la loro chiave di volta. Il progetto cartesiano si trova quindi a doversi confrontare a vari livelli – risultati concreti della ricerca scientifica, tenuta metodologica e epistemologica e compatibilità con la teologia cattolica – non con uno ma due plausibili rivali: il naturalismo rinascimentale e la filosofia delle scuole. Si tratta, ovviamente, delle stesse filosofie su cui Cartesio si era formato e, nel caso del naturalismo magico rinascimentale, che per prime lo avevano attratto. Il concetto chiave del pensiero cartesiano che esplicita questo processo è quello di *mathesis*, la strutturazione ordinata del sapere che conduca con rigore e esattezza l'intelletto umano dal più semplice al più complesso.

La tradizione attribuisce al triplice sogno del 1619 la causa di questo disegno ma, almeno per i primi anni, Cartesio rimane piuttosto confuso riguardo a come, e su quali basi, questa costruzione sia possibile. Le sue frequentazioni giovanili con il naturalismo di matrice rinascimentale trovano ampia testimonianza nei frammenti in cui le metafore tipiche della filosofia naturalistica segnalano in maniera assai significativa di come la somiglianza fornisse la cornice esplicativa dei fenomeni naturali: “Una sola forza attiva nelle cose: amore, carità, armonia”²⁴. In questa giovanile formulazione ciò che desta maggior interesse è l'assunto secondo cui nel mondo agirebbe un'unica forza, al di là dei nomi che possono essere trovati per chiamarla. Tale forza è chiaramente un principio attivo immanente alla creazione e certamente di origine divina che può essere conosciuta non direttamente, ma attraverso le sue manifestazioni che, in quanto tali, somigliano in qualcosa a quella forza originaria: “la conoscenza umana delle cose naturali avviene solo per somiglianza di quel che cade sotto il senso; e riteniamo così che abbia

²⁴ AT, X, p. 218, tr. it. OF I p. 10

filosofato con maggior verità chi sia riuscito meglio ad avvicinare le cose cercate a quelle conosciute dal senso”²⁵. Il modello epistemologico qui è, all’ingrosso, aristotelico: la conoscenza dipende, nella sua attualizzazione, dai sensi; la filosofia al suo massimo grado è quella che meglio è riuscita a ricostruire la catena delle somiglianze che collega ciò che i sensi percepiscono a quelle “cose cercate” che sono, probabilmente i principii primi che governano il mondo. Cartesio dunque ha già ben chiaro che fondamentalmente il sapere sia unico e che quindi sia possibile fornire una spiegazione integrale della natura, ma ancora lontano dal vedere nella matematica lo strumento di questa unificazione, la va cercando dove la cercavano molti, nella rete di rimandi che le singole cose che cadono sotto i sensi intrattengono tra di loro e con i principii che li determinano. Si nota, però, una parziale differenza, per quanto in abbozzo: il sapere non può rimanere al semplice livello delle somiglianze orizzontali, dei rimandi che connettono tra loro i fenomeni, ma deve innalzarsi a una comprensione delle regole che determinano la struttura profonda del mondo. Progressivamente nella cultura europea e nell’opera dello stesso Cartesio a questa organizzazione del sapere viene ad aggiungersene un’altra, volta a ricercare una strutturazione gerarchica, una serie di serie ordinate di cose e di rapporti tra le stesse: “L’attività della mente [...] non consisterà più, ormai, nell’avvicinare le cose tra loro, di mettersi alla ricerca di tutto ciò che in esse può rivelare una sorta di parentela, un richiamo, o una natura segretamente condivisa, ma al contrario nel discernere; cioè nello stabilire le identità e, successivamente, la necessità del passaggio a tutti i gradi progressivamente più lontani”²⁶.

Il passo di Foucault, oltre a cogliere sinteticamente una svolta nella storia del pensiero permette di individuare una frattura epistemologica che attraversa anche i frammenti del giovane Descartes: da un lato il riconoscimento che la

²⁵ AT, X, p. 218-19, tr. it. OF I p. 11

²⁶ M. Foucault, *Le parole e le cose*, cit. pp. 70-71

conoscenza si stabilisce per somiglianza – al suo grado zero per somiglianza tra sensi e oggetti conosciuti –, dall'altro emerge già con forza e esplicitamente l'idea secondo cui il sapere vero è la costituzione di serie ordinate che, partendo dal più semplice, arrivano, secondo passi motivati, al più complesso. Che le due istanze si trovino in sostanziale contraddizione è evidenziato da un'altra acuta caratterizzazione foucaultiana: “Questa configurazione [cioè quella del sapere rinascimentale] porta con sé un certo numero di conseguenze. Anzitutto il carattere insieme pletorico e decisamente povero di questo sapere. Pletorico in quanto illimitato. La somiglianza non dimora mai stabile in se stessa; resta fissata soltanto se rinvia ad un'altra similitudine, che a sua volta ne richiede di nuove di modo che ogni somiglianza ha valore solo in virtù dell'accumulazione di tutte le altre [...] Di conseguenza, fin dalle sue fondamenta, questo sapere sarà sabbioso. La sola forma di nesso possibile tra gli elementi del sapere è l'addizione”²⁷. Esiste tutto un regime di somiglianze acquisite con cui la filosofia cartesiana deve fare i conti, il progetto di una scienza universale dell'ordine emerge in prima istanza, quasi per differenza rispetto alle grandi costruzioni della mnemotecnica e dei grandi progetti enciclopedici di catalogazione e concatenazione delle conoscenze umane del cui fascino lo stesso Cartesio da giovane è stato vittima.

Cartesio, anche mentre pensa all'interno della cornice rinascimentale e di quelle scienze curiose di cui dichiarerà di essersi brevemente appassionato, comincia, implicitamente, a assumere un modello diverso. L'episodio tramandato del sogno rende, quasi con tono epico, giustizia di questo nuovo ordinamento, come a sottolineare che, attraverso una rivelazione onirica, un evento, cioè, improvviso e inspiegabile, un nuovo inizio diventa possibile, lo si direbbe anzi necessario a seguire l'insistenza con cui Cartesio, per quanto si muovesse a tentoni, cerca di svilupparne l'intuizione di fondo.

²⁷ *Ibid.* p. 44

Il nuovo inizio comporterà, lo vedremo, la parallela svalutazione di tutto quello che prima era stato detto e pensato e l'iscrizione di Cartesio tra i capofila del nuovo. Di conseguenza tutta l'erudizione, che costituiva il bagaglio del sapiente in epoca rinascimentale e che diventava anche la garanzia della sua attendibilità, cessa di essere il luogo a partire dal quale il sapere diventa possibile, ma comincia a configurarsi piuttosto come la tenebra dalla quale dobbiamo sottrarci: indicativamente Cartesio affermerà di aver cessato, a un certo punto di leggere, segnalando in questo modo quanto siano mutati, nella biografia cartesiana e nell'organizzazione generale del pensiero occidentale, i modi e le forme dell'esperienza fondamentale del conoscere, nel gesto della lettura non si trova più l'elemento essenziale del conoscere, quanto piuttosto confusione, contraddizione, ambiguità, dispute infinite che, giocando in primo luogo con le parole, non possono che allontanarci dalle cose. Non solo si smette di leggere ma si scrive anche in maniera diversa, più concisa: basta prendere a esempio le storie naturali scritte fino all'inizio del 600 e quelle di un decennio successivo. È completamente cambiato – lo vedremo in dettaglio in seguito – il modello di ciò che si considerava parte attendibile della conoscenza: per ogni singola voce – che si tratti di animali, piante o minerali – si passa da decine di pagine e sezioni a descrizioni più asciutte, austere, regolate e limitate a ciò che, anche per noi oggi, è una descrizione scientifica. Seguiremo in seguito più nel dettaglio gli sviluppi di questo mutamento ma è importante qui notare come tutto ciò che appartiene al passato viene destituito da ogni valore scientifico. Le forme e i modi secondo cui l'antichità ha trattato un singolo oggetto non dice più nulla riguardo a quell'oggetto specifico: di qui, come nota Foucault, “dal momento che conoscere è discernere, la storia e la scienza verranno separate l'una dall'altra. Da un lato vi sarà l'erudizione, la lettura degli autori e del gioco delle loro opinioni [...] di fronte a questa storia, e senza comune misura con essa, si ergono i giudizi certi che possiamo produrre mediante l'intuizione e la

loro concatenazione”²⁸. Il testo, la tradizione, il linguaggio stesso non intrattengono più una parentela essenziale con la verità ma scivolano piuttosto nel campo dell’illusione. La costruzione di una nuova scienza e di una nuova metafisica passeranno dunque dal vaglio di questo nuovo inizio, in cui un nucleo di certezza dovrà rivelarsi a partire dalla cancellazione, dall’allontanamento del precedente universo di somiglianze, parentele, affinità.

Tra le caratteristiche comuni all’aristotelismo e al naturalismo rinascimentale una delle più significative è l’antropocentrismo. Non soltanto perché sia l’aristotelismo che il naturalismo cinquecentesco, di cui i primi frammenti di Cartesio stesso costituiscono in un certo senso una testimonianza, attribuivano caratteristiche umane, come l’anima, a tutto il vivente se non al cosmo intero, ma anche, e più profondamente, perché, se tutto l’universo in un certo senso somiglia all’uomo, per conoscerlo è sufficiente, come sostenevano gli scolastici, l’adeguazione dell’intelletto alle cose per cui a partire dai sensi si determina una serie continua che può procedere direttamente e senza salti dalle percezioni alle parole o ai concetti fino a un intero sistema di conoscenze. Per quanto il naturalismo, con i suoi connotati elitari, sembra indipendente dall’esperienza quotidiana e necessitare piuttosto di un tortuoso e enigmatico percorso di iniziazione e di preparazione, la sua struttura è analoga: l’unica differenza si può reperire piuttosto nella necessità di trovare la chiave, il corretto punto di vista o il codice, che può essere anche assai remoto ma che, non di meno, una volta posseduto, permette il dischiudersi di una prospettiva al cui interno ogni cosa, nel suo aspetto ordinario, diviene comprensibile. Sia l’aristotelismo che il naturalismo, in ultima analisi, non mettono affatto in discussione il regime delle somiglianze, che è invece ciò che li sostiene e da cui il loro progetto conoscitivo diviene possibile, lo organizzano semplicemente in maniera diversa: gerarchizzata

²⁸ *Ibid.* p. 71

verticalmente e finita la struttura del regime di somiglianze della scolastica, incentrata sulla possibilità dei sensi di restituire immediatamente la pienezza delle cose che trovano poi, in un'articolazione dei saperi pluralista, ognuna la sua corretta forma di conoscenza. Infinita e orizzontale la forma della somiglianza del naturalismo per cui parole e cose, uomo e natura, oggetti inanimati e esseri viventi, si richiamano l'un l'altro perché governati dalle stesse forze e rispondenti alle stesse leggi. Se la pecora e il lupo sono divisi da antipatia naturale nulla di più ovvio quindi dell'affermazione che, accanto a un tamburo di pelle di lupo, un tamburo di pelle di pecora non suonerà.

Come è stato più volte mostrato la prima metà del seicento è caratterizzata da un'ampia e variegata discussione sul "metodo": metodi sono, tra gli altri, l'arte della memoria e il lullismo, due dei bersagli critici principali di Cartesio. È interessante notare come nella formazione nel pensiero di un altro grande innovatore della filosofia moderna, Francesco Bacone la prima, in particolare, riveste un ruolo non secondario. L'approccio baconiano da questo punto di vista non risulta nemmeno troppo innovativo e soprattutto, come ha evidenziato Frances Yates, egli condivide l'assunto tomista secondo cui le nozioni puramente intellettuali vengono ricordate meglio con l'ausilio di cose sensibili. Per cogliere alcuni elementi differenziali rispetto a Cartesio, può essere opportuno sottolineare il rapporto del filosofo inglese con due tradizioni culturali quali, appunto, l'arte della memoria e la tradizione emblematica. Queste tradizioni, la prima molto antica e la seconda invece un prodotto esclusivo del pensiero rinascimentale, hanno in comune la loro struttura simbolica: entrambe ritengono che le immagini sensibili abbiano un ruolo attivo nell'elaborazione e nella memorizzazione di una conoscenza puramente intellettuale. Nell'*Advancement of Learning* Bacone definisce "emblemi" le immagini di cui l'arte della memoria si serve: "l'emblema riduce i concetti intellettuali a immagini sensibili che impressionano

maggiormente la memoria”²⁹. Ovviamente Bacone riteneva che l’arte della memoria necessitasse di una riforma non nella sua struttura o nel suo metodo quanto piuttosto nei suoi usi e nei suoi scopi. La critica baconiana alla somiglianza, elaborata in particolare nel *Novum Organum* mediante la teoria degli idoli, non coinvolge lo statuto proprio della somiglianza che, in quanto tale, può costituire un utile ausilio alla conoscenza ma piuttosto quel tipo di somiglianza assai più ambigua costituita dal linguaggio e dalla tradizione. Bacone appartiene a pieno titolo, in altri termini, a quella cultura nordica e empirista che cercherà di discriminare pragmaticamente tra buoni tipi e cattivi tipi di somiglianza: le immagini – o almeno un certo tipo di immagini – costituiranno un utile strumento di conoscenza, laddove il linguaggio sarà piuttosto considerato come la fonte di oscurità e fraintendimenti. Non sfuggiva certamente a Bacone che anche le immagini, per quanto fedeli possano essere, sono soltanto copie delle cose, ma questa considerazione non lo spingeva a liquidarle come possibile veicolo di inganno o di fraintendimento. Non si tratta, per lui, di proporre una pura teoria della conoscenza che possa fare a meno della rappresentazione - e quindi dei meccanismi di sostituzione che presuppone – ma di distinguere, da un punto di vista operativo, quali forme di rappresentazione possano essere utili e funzionali e quali fallaci e ingannevoli.

L’approccio cartesiano è completamente diverso; la sua critica all’arte della memoria è assai più radicale e ne mette in discussione proprio il fondamento: la riduzione di concetti a immagini e la loro organizzazione secondo criteri analogici e allegorici. Se per Bacone le immagini – anche gli emblemi – possono costituire un puntello per la conoscenza. Il metodo cartesiano si configura come un’alternativa radicale a quelli allora disponibili.

Il progetto tratteggiato in forma provvisoria fin dalle *Cogitationes privatae* è infatti per molti versi analogo a quello della mnemotecnica rinascimentale e

²⁹ WB, III, p. 399, tr. it. SF

della filosofia lulliana: la costruzione di un sapere certo e universale che permetta il progresso della scienza. Le mnemotecniche, che non avevano solitamente la pretesa di consentire la scoperta di nuove verità possedevano però, nelle loro versioni più sviluppate, profondi intenti enciclopedici. Per tale ragione Cartesio sembra voler prendere in primo luogo le distanze da questa tradizione: l'arte della memoria non funziona perché si limita semplicemente a catalogare le immagini mentali, a disporle in un ordine che ne faciliti il ricordo; una vera scienza dovrebbe essere invece in grado di ricondurle a una causa comune: “Sarà facile abbracciare con l'immaginazione tutto quello che ho scoperto: ciò è possibile mediante la riduzione delle cose alle loro cause e, come tutte le cause si riducono, alla fine, a una sola, è chiaro che non c'è bisogno della memoria per le scienze. Chi, in effetti, comprende le cause, attraverso la loro *impressione*, formerà di nuovo, facilmente, nel suo cervello le immagini che vanno svanendo”³⁰.

La mnemotecnica è dispendiosa da un punto di vista economico: occorre trattenere nella memoria una mole gigantesca di immagini; la strutturazione cartesiana invece, stabilendo un ordine in virtù del quale le immagini cerebrali si formano, ne regola appunto la produzione. Occorrerà semplicemente riuscire a ricordare pochissimi e semplicissimi principî e le regole della loro articolazione reciproca per poter disporre di tutto il sapere possibile. Cartesio, orgogliosamente, afferma che si tratta “della vera arte della memoria”³¹ quella che consente, previa conoscenza delle cause prossime e di quella, unica, remota, di formare facilmente le immagini svanite. Il progetto cartesiano, però, al di là della sua pretesa di universalità, non si pronuncia ancora sullo statuto di questo nuovo metodo: si tratta semplicemente del modo migliore per concatenare i nostri ragionamenti o tale concatenazione deve, in qualche modo, corrispondere a come le cose stanno davvero nel mondo? Ciò che, però, è chiaro fin da questi abbozzi giovanili è

³⁰ AT, X, 230 traduzione e corsivo miei

³¹ *Ivi*

la necessità di spezzare un vincolo che troppo ingenuamente viene tenuto per immediatamente significativo: quello tra esperienza ordinaria e vera scienza o, il che è lo stesso, tra concetti astratti e immagini sensibili. Quella somiglianza che lo stesso Cartesio pensava per parlare delle Olimpiche nei primissimi anni del suo lavoro filosofico verrà da qui in poi considerata come la matrice stessa dell'errore.

Il brano giovanile di Cartesio ne è la dimostrazione: il limite dell'arte della memoria, (il riferimento diretto di Cartesio è l'opera di Schenkel), è che l'ordine delle conoscenze è errato non in virtù di un qualche limite emendabile, ma perché non è una concatenazione di immagini secondo rapporti puramente esteriori a poter garantire l'utilità e la solidità della conoscenza. Il metodo della mnemotecnica è dispendioso perché obbliga l'intelletto a delle torsioni che non gli appartengono, a delle deviazioni che potrebbe evitare, a seguire un cammino che rende la conoscenza sempre più oscillante e incerta, dipendente dal corpo – la memoria sarà sempre per Cartesio una facoltà essenzialmente corporea – e definita a partire non da ciò che le immagini sono realmente, cioè l'effetto di cause sempre più generali, ma da ciò che sembrano. Yates sottolinea come il proposito giovanile di Cartesio appaia una razionalizzazione della memoria occultista³² ma proprio in quanto razionalizzazione essa rappresenta una svolta decisiva che andrà sviluppandosi nelle altre opere. Quello che emerge da questo brano, in cui l'accento cade immancabilmente sull'aggettivo “vera”, come dalla più tarda condanna dell'opera di Raimondo Lullo, è la costituzione di un'alternativa radicale ai metodi che strutturavano e organizzavano il sapere.

Nella celeberrima lettera a Beeckmann del Marzo 1619 Cartesio dichiara non di “presentare un'Arte Breve come quella di Lullo, ma una scienza completamente nuova con cui si possano in generale risolvere tutti i problemi che possono venire proposti in qualunque genere di quantità, tanto continua

³²F. Yates, *L'arte della memoria*, Einaudi, Torino, 1987 pp. 342-349

quanto discreta, ma ciascuno secondo la propria natura”³³. La scienza in questione non è altro che uno sviluppo di quella “vera arte della memoria” che veniva allora contrapposta alla mnemotecnica di Schenkel, di cui però condivide esplicitamente gli obiettivi: si tratta di una scienza universale o meglio di una meta-scienza, di un metodo in virtù del quale ogni singolo sapere potrà trovare la sua strutturazione interna e la sua collocazione in relazione agli altri saperi. Con una condizione, però: si tratta esclusivamente di quantità. Ciò che non è esprimibile in questi termini è, in linea di principio, escluso da questo sapere; Cartesio ancora non lo dice ma quel che rimarrà fuori saranno soltanto l’anima umana e Dio. Non sarà più un sapere fondato sull’accumulo, sulla raccolta di fatti disparati in cui il collegamento sarà incerto, scivoloso, fondato su allegorie e somiglianze di superficie, non sarà più un sapere fondato sulle segnature, su quel marchio comune che le cose condividono con le loro rappresentazioni, ma sarà fondato su una gerarchia di evidenze: dal semplice al complesso secondo una serie di passi ordinati e tutti, in linea di principio se non di fatto, della medesima lunghezza, anch’essi matematicamente misurabili. Sarà una meta-scienza che parlerà un linguaggio nuovo nel quale ogni livello di somiglianza sarà bandito. Paradossalmente l’età della rappresentazione esordisce bandendo dal campo della verità ogni linguaggio rappresentativo.

La scienza completamente nuova necessita di un metodo che permetta di discernere, di dipanare una matassa di somiglianze ambigue attraverso lo strumento organizzatore delle matematiche, che consentono di instaurare un ordine, di costituire delle serie di serie che vadano dal semplice al complesso secondo passi da compiere di volta in volta identici, gli ultimi non presentando maggiori difficoltà dei primi. Vedremo come la matematizzazione cartesiana sia soltanto un aspetto di questa elaborazione teorica ma, per il momento emerge il grande scetticismo cartesiano nei

³³ AT, X, 156-57, tr. it. TL, p. 7

confronti delle potenzialità cognitive delle immagini. La critica alla retorica, la separazione radicale che la sua filosofia sancisce tra la scienza – universale, necessaria e pura –, la storia intesa come collezione di narrazioni tutt'al più verosimili e quindi, almeno in prima battuta, false, la cautela con cui Cartesio ci invita, di volta in volta, a considerare le analogie a cui deve necessariamente fare ricorso, sono soltanto un aspetto di una struttura di pensiero che ha il suo centro in un nucleo di sapere certo, chiaro e distinto che emerge dalla critica all'illusione e alla somiglianza.

Eppure la filosofia cartesiana è ricca di metafore, la sua prosa non risparmia scelte stilistiche complesse, articolate, leggibili a differenti livelli: si potrebbe affermare che i risultati a cui Cartesio perviene, per una serie di ragioni, non corrispondano alle intenzioni o che il filosofo e lo scienziato devono sottostare a uno spiacevole obbligo se intendono comunicare i propri risultati o, appunto, che si tratti di un progetto troppo ambizioso per essere realmente messo in pratica. Senza voler anticipare risposte occorre evidenziare intanto una tensione interna al pensiero di Cartesio: la critica alla rappresentazione si articolerà in una nuova filosofia della rappresentazione paradossalmente fondata sulla distinzione reale del soggetto conoscente e del mondo conosciuto – ivi compreso il suo proprio corpo – con nuovi concetti e una nuova struttura. Un mondo completamente spiegabile mediante movimenti meccanici della materia può venir conosciuto soltanto da qualcosa che di quel mondo non faccia parte. L'esperienza quotidiana e le forme del sapere elaborate a partire da essa costituiranno il luogo in cui le false impressioni di somiglianza si sviluppano. Il metodo che sarà anche la vera arte della memoria potrà prendere forma soltanto a scapito di ciò che ci appare a prima vista consueto, solido e usuale. La parentela che Cartesio rinviene tra senso comune e filosofia tradizionale può apparire paradossale sotto la penna del filosofo che con insistenza ha ribadito la facilità, se non l'ovvietà, del suo metodo. La sua efficacia, la sua economia, la sua semplicità appariranno tali

soltanto quando emergerà il correlato soggettivo di cui necessitano.

Ma occorre procedere per gradi: il Cartesio che ha appena abbandonato, e forse ancora non completamente, una visione del mondo in termini di simpatie, antipatie e somiglianze non è ancora il filosofo del dubbio iperbolico e della metafisica matura ma ha già quanto meno l'intuizione della direzione in cui il suo lavoro dovrà essere svolto. Occorreranno anni perché l'intuizione, il sogno dell'unità di tutte le scienze trovi la sua prima formulazione complessiva e, soprattutto, il suo modello e la sua matrice. Comincia a emergere però una costante del pensiero cartesiano: la messa in questione dell'esperienza ordinaria come luogo a partire dal quale può formarsi una conoscenza vera e certa e, parallelamente, la critica a tutte quelle forme di somiglianza che si rivelano semplicemente esteriori. Una delle forme di questa esteriorità è il linguaggio quotidiano che suggerisce connessioni allegoriche e allusive, prive di ordine e di coerenza.

Lo “straniamento” cartesiano

L'esperienza ordinaria è confusa e oscura, la filosofia che la assume in modo acritico è anch'essa confusa e oscura, persa in interminabili dispute che riguardano piuttosto i nomi che le cose. *Il Mondo* può essere interpretato proprio a partire dall'opposizione strutturale di tenebra e luce. Fin dalle pagine di apertura è tratteggiata l'oscurità in cui è avvolta l'esperienza ordinaria: “benché di solito ciascuno sia persuaso della perfetta somiglianza tra le idee che pensiamo e gli oggetti da cui procedono, non riesco tuttavia a vedere ragioni che ce ne diano conferma”.³⁴ Si tratta, anche in questo caso di una tendenza spontanea a cui l'intelletto umano dà seguito senza nessuna presa di distanza critica: la sua attitudine spontanea è quella di muoversi nell'elemento della somiglianza. La spontaneità della mente nel dare un assenso irriflesso alle somiglianze superficiali non è “naturale”, non si tratta

³⁴ AT, XI, p. 3. tr .it OF I, p. 125

della condizione originaria del genere umano ma piuttosto una riduzione dell'intelletto a pura passività meccanica. L'opposizione concettuale tra attività e passività, come vedremo, è al fondo, identica alla distinzione tra mente e corpo: la prima costituisce infatti il punto di origine e il polo attivo nell'elaborazione del sapere, il secondo, ivi compreso il corpo umano "animato", è completamente passivo, organizzato secondo le leggi della meccanica. Per quanto progressivamente l'opposizione vada complicandosi – vedremo come – nei suoi termini fondamentali non cesserà mai di essere all'opera. Nella prospettiva de *Il Mondo* la mossa cartesiana per ricostituire l'autonomia dell'intelletto e emendarlo dall'accettazione passiva della somiglianza fra le sensazioni e le loro cause, assume la forma di un cambiamento di punto di vista che produce, nel lettore, un effetto di straniamento. Qui Cartesio non affronta, per così dire, frontalmente l'esperienza quotidiana, non dimostra, attraverso il ricorso al dubbio, quanto di precario e incerto possa esserci nella forma ordinaria dell'esperienza, ma rende possibile l'acquisizione di un modo differente di vedere l'intero universo.

Nel suo celeberrimo saggio *L'arte come procedimento* Victor Šklovskij definisce il compito dell'opera d'arte nei termini di un "procedimento di straniamento" volto a restituire consistenza a un'esperienza degli oggetti che ordinariamente risulta indebolita dalla consuetudine e dall'abitudine. Come Cartesio Šklovskij lega in un nesso molto stretto il quotidiano e l'automatico: "gli oggetti percepiti diverse volte, cominciano ad essere percepiti per «riconoscimento»: l'oggetto si trova dinanzi a noi, noi lo sappiamo ma *non lo vediamo*"³⁵. L'esempio tipico di questo procedimento è la prosa di Tolstoj in cui gli oggetti e gli eventi familiari vengono descritti da punti di vista differenti oppure smontati nelle loro singole componenti le quali, osservate direttamente, ricompongono l'oggetto in modi nuovi, mettendone in luce

³⁵ V. Šklovskij, *L'arte come procedimento*, in T. Todorov, *I formalisti russi, teoria della letteratura e metodo critico*, Einaudi, Torino, 1968, p. 79

aspetti che la consuetudine tende a occultare.

Il procedimento cartesiano ne *Il Mondo* è analogo ma più complesso: da un lato deve emergere la nuova concezione del cosmo e della materia ma, perché questa non si presenti come puramente “fantastica”, occorre che sia resa plausibile dall’indebolimento del punto di vista consueto. In prima battuta lo scienziato prende le distanze dai modi in cui correntemente viene considerata la percezione e la sensazione: non si può provare che le nostre idee corrispondano agli oggetti che ne sono la causa. L’esempio cartesiano è significativo: le parole, che pure non hanno alcun rapporto con ciò che rappresentano, “valgono del pari a farcele concepire”³⁶. Lo straniamento è duplice: in prima istanza le parole servono a caratterizzare una diversa relazione tra segno e referente – in questo caso una relazione arbitraria – che, nonostante questo, è in grado di suscitare nella nostra mente l’idea della cosa e non quella della parola. Ma si tratta anche di una presa di distanza rispetto a molte concezioni ancora correnti sulla natura del linguaggio: non era affatto ovvio, nella prima metà del XVII, che le parole, letteralmente, non avessero alcuna somiglianza con ciò che rappresentano. Duret, ancora nel 1613 cercava di rinvenire nelle parole la loro originaria parentela con le cose e il grande naturalista e umanista Konrad Gessner, analizzando il mito di Babele, lo considerava il luogo dell’occultamento del rapporto simbolico originario tra la lingua e il mondo: l’unione originaria può essere perduta o occultata ma, proprio per questo, è la vera e originaria matrice del linguaggio³⁷. Più in generale, ancora negli anni in cui Cartesio lavora alla stesura de *Il Mondo* l’assunto che le parole fossero segni arbitrari era tutt’altro che egemone e consolidata; la stessa tradizione emblematica era organizzata intorno al triplice rapporto tra parola, immagine e cosa³⁸.

³⁶ AT, XI, p. 4, tr. it. *OF 1* p. 126 cfr. anche nella *Diottrica* “dobbiamo invece pensare che, oltre alle immagini, molte altre cose possono stimolare il nostro pensiero come, per esempio, i segni e le parole, che in nessun modo assomigliano alle cose che significano, AT VI, p. 112, tr. it. *OS 2* p. 232

³⁷ C. Duret, *Trésor de l’histoire des langues*, Colonia, 1913, K. Gessner, *Mithridates* Zurigo, 1555, cfr. a titolo di esempio, P. Ramus, *Grammaire*, Parigi, 1572

³⁸ Cfr. *infra*, capitolo III

Se quindi Cartesio, a un primo livello, vuol farci prendere la distanza dall'assunto spontaneo che i segni somiglino alle cose, a un livello più profondo spinge anche a allontanarci da un'altra analogia perniciosa. A un lettore post-cartesiano affermare l'arbitrarietà del segno non appare in nessun modo una mossa innovativa ma non era esattamente così per i contemporanei di Cartesio.

Nell'opera cartesiana, a eccezione dei frammenti giovanili, la teoria del carattere arbitrario del segno linguistico costituisce una costante: anche nella *Diottrica* – e con il medesimo intento – il linguaggio, al pari della prospettiva, servirà come modello per evitare cattive analogie.

Dalle considerazioni sul linguaggio Cartesio può procedere attaccando direttamente un altro assunto dell'esperienza quotidiana. Di nuovo la mossa è quella dello straniamento; in un trattato sulla natura della luce il primo esempio della mancanza di somiglianza tra una sensazione e ciò che l'ha prodotta è il suono e non la vista: “se il senso dell'udito rappresentasse al nostro pensiero la vera immagine del suo oggetto, dovrebbe farci concepire, anziché il suono, il movimento delle parti dell'aria che vibra allora contro i nostri orecchi”³⁹. Cartesio tenta di metterci in guardia contro il rischio di prendere per vera una somiglianza soltanto superficiale, e pertanto ingannevole. La *Diottrica* si struttura in maniera analoga. In apertura, dopo aver pagato dazio alle consuetudini del genere e aver affermato che “ogni comportamento della nostra vita dipende dai nostri sensi e [...] la vista tra questi è il più nobile e universale”⁴⁰, ricorre alla cecità e al paragone con il tatto per spiegarne il funzionamento per giungere poi a una conclusione provvisoria che invita il lettore a familiarizzarsi con una diversa concezione della luce: “desidero che pensiate che la luce, nei corpi che si dicono luminosi, altro non sia che un certo movimento o azione rapidissima e vivissima che si trasmette ai nostri occhi attraverso l'aria ed altri corpi trasparenti, nello stesso

³⁹ AT, XI, p. 5, tr. it. OF I, p. 127

⁴⁰ AT, VI, p. 81, tr. it. OS II p. 185

modo in cui il movimento o la resistenza dei corpi, che incontra quel cieco, si trasmetterebbe alla sua mano attraverso il bastone”⁴¹. Si può certamente affermare che una tale riduzione è essenziale alla spiegazione dei fenomeni luminosi che Cartesio sta per fornire. Per trattare la luce e la vista secondo i parametri della sua fisica tale riduzione è certamente necessaria ma, oltre alle esigenze strettamente teoriche, emerge anche un’esigenza esplicativa di carattere “retorico” che rende progressivamente possibile vedere il mondo da un altro punto di vista. Allo stesso modo, su invito di Mersenne, spiegherà che quello che lui intende per *peinture* nella *Diottrica* altro non è che “i diversi movimenti delle parti del cervello”⁴².

Le somiglianze sono dunque, letteralmente, ingannevoli e Cartesio avverte la necessità di puntualizzare che persino quelle a cui si trova obbligato a fare ricorso non devono essere prese alla lettera ma soltanto come espedienti esplicativi per facilitare la comprensione delle sue teorie; l’intento di tutti questi procedimenti di straniamento è dunque gettare un’ombra di dubbio e di incertezza sulle opinioni consolidate del senso comune per consentire, progressivamente, che possa dispiegarsi e diventare comprensibile un mondo completamente diverso da quello che siamo abituati a conoscere. Il passo ulteriore, e tipicamente cartesiano, è bollare come illusoria l’esperienza ordinaria: benché il tema dell’illusione dei sensi emerga con tutto il suo potenziale critico soltanto nelle *Meditazioni* in cui si dovrà, per ricostituire il sapere su nuove basi, riconoscere come potenzialmente illusoria ogni esperienza, negli scritti degli anni ’30 emerge con chiarezza che la vera essenza del mondo risulta impenetrabile per esseri umani quali essi – spontaneamente e quotidianamente – sono. Cartesio vuole dunque criticare una forma di ovvietà, di certezza condivisa: la coincidenza delle cose con il “dato”. Il mondo non trova più nel linguaggio usuale la sua corretta e vera espressione ma diviene leggibile attraverso un’altra forma di linguaggio che

⁴¹ AT, VI, p. 84, tr. it. OS II p. 192

⁴² A. Mersenne, 16 ottobre 1638, AT, II, p. 591, tr. it. TL, p. 1057

non ha alcuno statuto rappresentazionale: la matematica che permette di cogliere l'ordine e i rapporti tra le cose a loro volta ridotte a materia in movimento. Emerge così la peculiarità delle tecniche cartesiane di straniamento: non solo fornire un nuovo punto di vista sulle cose ma guadagnare l'accesso alla loro vera natura.

Se il procedimento individuato da Šklovskij nelle opere di Tolstoj o negli indovinelli russi ha essenzialmente lo scopo di elaborare un punto di vista inconsueto sugli oggetti quotidiani per enfatizzarne e amplificarne la percezione, per rendere le cose nuovamente visibili, Cartesio ha un'ambizione in più: cogliere la vera, effettiva struttura del reale attiva al di sotto della rete di somiglianze esperibile ordinariamente, il che implica la costruzione di una gerarchia tra i differenti ordini di realtà. Se il primo livello, quello dell'esperienza ordinaria, è opaco, scivoloso, abitato da false somiglianze e da cattive analogie, il linguaggio con cui abitualmente ne parliamo è, a sua volta, un linguaggio radicato in questa esperienza e plasmato da essa: la chiarezza e la distinzione abitano un ordine che deve essere svelato. Lo sforzo deve essere qui, prima delle *Meditazioni* uno sforzo di immaginazione: “a questa materia immaginata dal libero gioco della nostra fantasia, attribuiamo, se volete, una natura in cui non vi sia niente che non risulti da chiunque conoscibile col massimo della perfezione. A tal fine supponiamo espressamente che essa non abbia la forma né della terra, né del fuoco, né dell'aria, né altra forma più particolare [...] e nemmeno qualità come caldo o freddo”⁴³. La cautela cartesiana è assai nota e lo sforzo di immaginazione che suggerisce ha come scopo rendere meno usuale la nostra più immediata forma di esperienza del mondo. Noi sappiamo che Cartesio non sta semplicemente suggerendo un esperimento mentale ma esponendo la sua ontologia e la sua fisica, seguendo una sorta di strategia di aggiramento per cui, piuttosto che dimostrare come stiano davvero le cose, si limita a renderle pensabili come a

⁴³ AT, XI, p. 33, tr. it. OF I, p. 144

suggerire che, anche ammesso che siano davvero soltanto immaginazioni o fantasie, sono almeno possibili e di una qualche utilità pratica. Ugualmente nel celebre inizio de *L'Uomo* l'artificio narrativo consente di dispiegare una differente concezione del mondo e dell'uomo⁴⁴ svolgendo un ruolo analogo a quello del dubbio iperbolico nelle *Meditazioni* ma con una sostanziale differenza. Il dubbio ha come scopo di invalidare la pretesa di verità di una qualunque forma di esperienza del mondo se non quella che le oppone una indubitabile resistenza, qui, invece l'obiettivo è più modesto: allentare un vincolo che accomuna gli uomini nella loro relazione ordinaria con il mondo e le filosofie naturalistiche e scolastiche il cui obiettivo sembra essere, esattamente, la sistematizzazione di questa esperienza ordinaria.

La critica alla filosofia tradizionale assume due forme: da un lato si tratta di saperi troppo complicati e involuti, in cui proliferano senza controllo concetti vaghi e mal definiti come "anima sensitiva" o "forma sostanziale", dall'altro la si accusa di soggiacere in maniera irriflessa alle esperienze quotidiane del senso comune. Tale duplice linea critica trova il suo punto di unione nel riconoscimento della mancanza di metodo, ordine e rigore.

Il mondo altro immaginato da Cartesio, come gli uomini altri, è il frutto, il risultato, di un atto costitutivo di un soggetto che, liberamente, prende le distanze dal modo consueto di concepire le cose; questo atto, in quanto libero e volontario, non iscritto nella coazione a ripetere del senso comune, è l'atto proprio di qualcuno – o qualcosa – che non fa parte di quel mondo o che non è uno di quegli uomini ma che determina la struttura stessa della loro comprensibilità. La struttura "immaginaria" di un mondo spogliato del suo rivestimento variegato, opaco, multiforme è, allo stesso tempo, la forma della sua intelligibilità e la regola della sua creazione. Questa è l'atto libero di

⁴⁴ "Suppongo che il corpo altro non sia se non una statua o macchina di terra che Dio forma espressamente per renderla più che possibile a noi somigliante, dimodoché non solo le dà esteriormente il colorito e la forma di tutte le nostre membra, ma colloca nel suo interno tutte le parti richieste perché possa camminare, mangiare, respirare, imitare, infine, tutte quelle nostre funzioni che si può immaginare procedano dalla materia e dipendano soltanto dalla disposizione degli organi" AT XI, p. 120, tr. it. *OF I* p. 205

un'intelligenza che risulta separata dalla sua opera, atto libero ma non casuale né caotico che segue un piano che è la stessa sostanza della creazione: la sua struttura matematica che ne determina anche la possibilità di comprensione da parte dell'intelligenza finita dell'uomo. Cartesio non porrà mai la questione del perché Dio ha scelto proprio questa forma e non un'altra per dare seguito alla sua libera scelta; saranno i suoi successori a interrogarsi sulla ragione divina, quello che a Cartesio preme è essenzialmente individuare il punto profondo in cui i tre soggetti in questione – l'uomo, Dio e la materia – possono entrare reciprocamente in relazione. L'atto libero e volontario che l'uomo, Uomo-Dio, secondo una sua formula giovanile, è chiamato a recuperare cognitivamente, cioè a comprendere, per quelle che sono, le sue ragioni intrinseche e immanenti, è ciò che consente, già dall'immaginazione de *Il Mondo*, di porre, almeno implicitamente, la questione dello statuto del soggetto umano. L'uomo in grado di immaginare, di prendere le distanze e di pensare diversamente rispetto all'esperienza ordinaria non può essere parte di quel mondo che invece, scopriamo, funziona secondo una necessità ineluttabile che non prevede né deviazioni né eccezioni. Il soggetto che conosce, anima, mente o intelletto, non è parte di quel medesimo ordine che sta scoprendo; da ciò consegue, però, che la comprensione di questo ordine non è né palese né evidente ma, soprattutto, non è già data immediatamente disponibile. La scienza cartesiana sarà dunque realmente semplicissima, autoevidente e capace di restituire in trasparenza l'essenza delle cose solo a condizione che il punto di partenza, l'origine e il primo passo siano corretti. Proprio raggiungere il corretto punto di origine diventerà il problema fondamentale quando si tratterà non più di compiere uno sforzo di immaginazione ma di trovare un criterio mediante il quale si possa discernere tra differenti possibili ricostruzioni e definizioni del mondo. Perché il mondo "immaginato" possa combaciare esattamente con il mondo reale, perché diventi possibile individuare la relazione tra il molteplice dell'esperienza

ordinaria e poche leggi universali, occorre non soltanto dimostrare quanto sia fragile la tradizione da cui si vogliono prendere le distanze, ma anche garantirsi l'accesso a un punto di vista "corretto". Il problema che emerge in seno alla strategia cartesiana sarà proprio la relazione che intrattengono questi due differenti ordini di realtà e la collocazione, rispetto a questi, del soggetto chiamato a conoscerli. La critica al sapere di stampo umanistico, all'erudizione, alla storia e alla retorica è volta a portare alla luce lo strato opaco e confuso su cui si fondano.

Il punto di partenza dovrà dunque essere allo stesso tempo naturale, cioè inscritto in un ordine che deve essere recuperato e svelato, ma anche conquistato come atto libero del soggetto. L'evidenza paradossalmente non è evidente se non a posteriori, quando il percorso di affrancamento si sarà compiuto e la nuova filosofia potrà finalmente iniziare. Ma non siamo ancora a quel punto: fin qui abbiamo solo un armamentario retorico messo in campo per invalidarne un altro. La critica al regime della somiglianza non ha ancora acquisito basi più solide del regime stesso. All'immaginazione dovrà sostituirsi il dubbio inteso come strumento che dovrà restituire le condizioni originarie dell'esperienza. Se Cartesio costituisce una tappa di quella che Derrida ha definito metafisica della presenza e dell'identità, possiamo coglierne adesso le ragioni: la filosofia cartesiana, col suo tentativo di ritrovare un'origine che assume la forma di un'evidenza prediscorsiva, rappresenta un tentativo, tipico del discorso filosofico, di cancellare le sue condizioni di produzione in quanto discorso, o per dirla con Derrida, di "escludere la non-presenza determinando il supplemento come *esteriorità semplice*, come pura addizione o come pura assenza. È all'interno della struttura della complementarità che si opera il lavoro di esclusione. Il paradosso è che si annulla l'addizione considerandola come pura addizione. *Ciò che si aggiunge non è nulla perché si aggiunge a una presenza piena è*

*esterno*⁴⁵.

L'autotrasparenza del cogito a se stesso e la compartecipazione di Dio ai destini della conoscenza umana costituiscono il gesto teorico a partire da quale la critica cartesiana al linguaggio, alla rappresentazione e all'illusione trova la sua forma originaria in quanto critica; ma tale esigenza strutturale giungerà alla sua completa formulazione soltanto con la metafisica delle *Meditazioni*. Quello che però è chiaro fin dall'immaginazione del nuovo mondo è che il regime delle somiglianze deve essere smantellato perché rende inaccessibile il luogo a partire dal quale certe somiglianze diventeranno legittime e altre saranno per sempre bandite. Si può rileggere da questa prospettiva anche il rapporto complesso che Cartesio intrattiene con la tradizione scettica, in particolare con l'opera di Montaigne. Si tratta contemporaneamente di una sfida radicale per la filosofia e la scienza cartesiane ma anche, e allo stesso tempo, di un alleato fondamentale. Certamente la ricerca cartesiana della prima certezza e della completa evidenza risente delle possibilità critiche che lo scetticismo offre, ma trova proprio nel gesto teorico del dubbio la matrice che ne stabilisce la fondatezza. L'opera di Montaigne può essere considerata come il punto di maggiore criticità dell'episteme della somiglianza: negli *Essais* tutti i grandi eventi che inaugurano la modernità – le scoperte geografiche come la Riforma – così come gli esiti più compiuti della filologia umanista contribuiscono a delineare uno scenario nel quale i presupposti più radicati, le forme di pensiero più consolidate vengono destrutturati dall'interno e consegnano ai contemporanei e ai posteri un'immagine sfumata, fluttuante, incerta del reale. L'esigenza cartesiana di leggere nella natura il disegno di un ordine trova una delle sue ragioni d'essere proprio negli *Essais*. La stessa struttura tipica della prosa di Montaigne, costituita secondo continui spostamenti del punto di vista e che ricorre all'esorbitante dossografia, quasi per farla giocare contro se stessa,

⁴⁵ J. Derrida, *De la grammatologie*, Éditions de Minuit, Paris, 1967, pp. 237-38, tr. it. id. *Della Grammatologia*, Jaca Book, Milano, 1969, p. 191

trasformando un'intera tradizione culturale in un flusso disomogeneo e contraddittorio di opinioni, rappresenta una sfida per Cartesio che, da un lato, sfrutterà questa opera di decostruzione e, dall'altro, garantirà al pensiero quell'approdo sicuro che la valanga di opinioni divergenti e contraddittorie sembra avergli precluso.

In seguito si dovrà analizzare più nel dettaglio le relazioni tra il "sé" letterario elaborato da Montaigne e l'"ego" cartesiano ma, prima, occorre un excursus all'interno della prosa di Cartesio.

Mathesis e mimesis: le Regulae

A fondamento della possibilità cartesiana di immaginare un mondo esiste il suo più duraturo e continuo interesse: il metodo. Se, come ha sostenuto fra gli altri Ferdinand Alquié, non si può propriamente parlare di metafisica cartesiana fino al 1640 e alle *Meditazioni*⁴⁶ si può però ammettere che l'esigenza fondazionale del pensiero di Cartesio abbia radici più profonde: garantire un ancoraggio più solido a alcune intuizioni filosofiche fondamentali legate alla relazione tra mondo conosciuto e soggetto conoscente. Ciò che nelle *Regole* era ancora un assunto non tematizzato necessita di un trattamento esaustivo proprio per essere messo al riparo, da un lato, dal dubbio scettico di un completo assorbimento dell'io nel vortice delle apparenze e delle opinioni e, dall'altro - rischio per molti versi ben più grave - di una riduzione della mente dell'uomo allo stesso livello ontologico degli oggetti della nuova scienza. Sia il mondo sia la mente subiranno, nella filosofia di Cartesio, due processi di riduzione tra loro non sovrapponibili; se quello sarà consegnato alla coazione di una materia priva di qualunque finalità, questa si troverà sublimata nel più semplice e puntuale dei suoi atti: il pensiero sempre identico a se stesso. La certezza fondamentale, infatti, non sarà altro che la certezza della mente stessa, della sua unità e della sua

⁴⁶ Cfr. F. Alquié, *Lezioni su Descartes*, ETS, Pisa, 2006, in particolare cap I *L'idea originaria di un metodo e di una scienza universali* pp. 9-24

capacità di cogliere la verità.

Abbiamo seguito per un breve tratto Cartesio dalla prima, fondamentale, intuizione dell'unità della scienza al suo progressivo rifiuto delle forme all'epoca disponibili per pensare questa unità. Il problema del metodo, infatti, non trova adeguate risposte nella tradizione ermetica e nella mnemotecnica. Per qualche anno, grosso modo fino alla fine degli anni '20, le questioni strettamente filosofiche cessano di essere il principale interesse del giovane Cartesio che trova maggior soddisfazione nella pratica delle scienze. Nel 1628, però, le questioni filosofiche troveranno una loro prima e provvisoria elaborazione nelle *Regulae ad directionem ingenii*. Per quanto il testo non affronti esplicitamente questioni "metafisiche" lo sfondo del pensiero cartesiano appare già strutturato con sufficiente precisione. Già qui la mente umana è pensata come una e uniforme⁴⁷, il mondo è ridotto a rapporti esprimibili secondo le regole della matematica e della geometria e, soprattutto, a una mente e a un mondo pensati come uniformi deve corrispondere un unico metodo attraverso il quale la prima può conoscere il secondo. Il mondo che Cartesio immaginerà nella seconda metà degli anni '30 è già implicitamente presente. L'intuizione comunicata a Beeckmann comincia a diventare l'orizzonte teorico al cui interno Cartesio si muove e pensa ma, soprattutto, è la ricerca della certezza e dell'evidenza che già orienta la riflessione cartesiana. Ma, soprattutto, nelle *Regulae*, emerge un'ambiguità non esplicitamente tematizzata: la relazione tra metodo e mondo: se la matematica offre il modello di una chiara e evidente catena di ragionamenti e quindi risponde alla richiesta di ordine e di rigore, rimane inesplorata la questione di quanto la matematica possa anche essere pensata come la struttura reale del mondo: per quanto qui le preoccupazioni cartesiane siano strettamente "epistemologiche" e non metafisiche né ontologiche è evidente che l'ordine che l'intelletto ricostruisce deve anche essere l'ordine e la ratio

⁴⁷ Cfr. *ibid.* p. 23

delle cose. L'intelletto può essere indifferente rispetto all'oggetto singolo che di volta in volta cade sotto la sua analisi soltanto a patto che possa essere pensato come realmente inscritto in una struttura matematica. L'unificazione di tutte le scienze che Cartesio comincia a realizzare dopo averla soltanto sognata e che segnerà in profondità la cultura occidentale è pensabile soltanto se il cosmo può essere concepito in modo nuovo. Senza Galileo e Keplero il sogno cartesiano non avrebbe avuto nessuna possibilità di realizzarsi.

Se l'unità delle scienze è unità del loro metodo, la loro matrice comune, e questa, a sua volta, è unità della mente umana ciò è vero in un duplice senso: in primo luogo la mente non può essere composta da parti al modo della filosofia scolastica perché, se così fosse, potrebbe darsi per ognuna di queste parti una diversa forma di rapporto con l'oggetto e quindi di conoscenza; in secondo luogo perché, almeno a un livello formale, la mente funziona ovunque allo stesso modo. Ma è anche, almeno implicitamente, unità dell'oggetto, altrimenti non avrebbe senso la pretesa cartesiana di cogliere, dietro ai multiformi aspetti dell'esperienza ordinaria, un mondo anch'esso reale, anzi più reale di quello; sarebbe fin da subito destituita di fondamento la pretesa cartesiana che le serie di complessità crescente, evidente come una dimostrazione matematica, costituisca un'immagine del mondo migliore del reticolo di somiglianze del pensiero naturalistico che avrebbe dalla sua, quanto meno, una preliminare evidenza empirica.

Perché, dunque, la matematica? Le risposte cartesiane sono, fin dagli scritti giovanili, molto esplicite: è una questione di chiarezza, di certezza, di trasparenza. Una dimostrazione matematica, fondata su alcuni assiomi chiarissimi e su un numero assai limitato di regole, produce risultati indubbiamente veri. Chiarezza e trasparenza cioè ciò che il linguaggio ordinario non riesce a garantire: l'opacità del mondo dipende dall'opacità del linguaggio, causa dell'emergere nella mente di indebite somiglianze tra le cose. La matematica, al contrario, garantisce la più completa trasparenza, la

totale comprensibilità. Per Cartesio – a differenza di Galileo – la matematica non è un linguaggio perché tutti i linguaggi naturali possiedono, oltre alla dimensione denotativa anche quella connotativa che produce il gioco delle metafore, delle analogie e delle somiglianze. La matematica, invece, non rappresenta assolutamente nulla se non rapporti generalissimi fra le cose; più radicalmente, la matematica non rappresenta il mondo ma lo costituisce, lo rende pensabile e comprensibile. Le strutture del nostro pensiero non rappresentano quelle del mondo ma lo sono: instaurare una fisica della misura, della quantità o dei rapporti non ha semplicemente un valore euristico, significa portare a emersione ciò che il mondo è: se per Galileo la natura è un libro scritto in caratteri matematici, per Cartesio il mondo, proprio in quanto strutturato matematicamente, non è un testo perché ogni testo, in qualsiasi lingua possa essere scritto, necessita di una interpretazione. Anche nelle *Meditazioni* la messa in questione delle verità matematiche richiederà un enorme sforzo di immaginazione e il dispiegamento di un'ipotesi metafisicamente assai potente: se la mente umana si inganna riguardo alla matematica, si inganna per ciò stesso, di tutto. E' però evidente, per quanto implicito, la relazione strutturale che lega la matematica nelle opere giovanili di Cartesio e il ruolo di cui sarà investito il cogito nel *Discorso* e nelle *Meditazioni* in cui si compirà il passaggio dall'epistemologia alla metafisica; entrambi, sia la matematica che il cogito troveranno la loro giustificazione in una evidenza prediscorsiva e, pertanto, non sono affetti dalle tare di cui originariamente soffre il linguaggio: l'esteriorizzazione di una mente non più trasparente a se stessa. Utilizzando una chiave di lettura derridiana si può ipotizzare che la matematica occupi nella filosofia cartesiana un posto analogo a quello che la voce occupa, per esempio, in Rousseau e Platone: la forma dell'autoaffezione pura, dell'idealità non intaccata da alcuna veste sensibile, la semplice relazione a se stessa di una mente non minacciata dalla materia. Nelle *Regulae* infatti, la matematica e la geometria “non sono

null'altro che le messi spontanee nate dai principi di questo metodo congeniti in noi”⁴⁸ al che immediatamente fa seguito “né certo terrei in gran conto queste regole se non fossero sufficienti a altro che a risolvere quei problemi vacui, con i quali matematici e geometri sfaccendati sono soliti svagarsi”⁴⁹. Il rapporto tra matematica e cogito presupposto in queste righe è differente da quello che emergerà dopo l’ipotesi del genio maligno; è chiaro però che si tratta di messi spontanee a tal punto legate alla nostra mente che, nonostante tutti gli errori e i limiti della scienza esse sono non di meno emerse quasi senza volerlo. Proprio la loro spontaneità suggerisce a Cartesio un uso migliore e meno frivolo di queste materie: “l’altra scienza” di cui Cartesio aveva soltanto abbozzato lo scopo trova qui il suo primo fondamento; la *mathesis*, la scienza universale della misura e dell’ordine non è altro quindi, per quanto astratta e complessa possa sembrare, che la forma stessa del nostro intelletto. Il problema è soltanto quello della loro applicazione e Cartesio puntualizza “io qui non penso affatto alla matematica ordinaria, ma [...] espongo un’altra disciplina (*aliam disciplinam*) della quale tali cose sono più maschere che parti”⁵⁰. Si comincia a delineare la relazione tra un metodo che si pretende universale e la disciplina particolare da cui trova ispirazione: la trasparenza della matematica non deve far pensare che tutto si risolva in questa scienza e anzi “tali cose” – cioè “molte cose relative a numeri e a figure” – rappresentano tutt’al più una maschera “non perché io voglia nascondere questa dottrina e coprirla per tenere lontani i più, ma piuttosto per vestirla e ornarla in modo tale che possa essere più adatta per l’ingegno umano”⁵¹. Il problema che Cartesio affaccia è cruciale: gli esempi, tratti dallo stato della matematica e della geometria non possono essere altro che *integumenta*, cioè, secondo la definizione corrente, rivestimenti superficiali che devono essere interpretati per far emergere la verità nascosta del testo, per

⁴⁸ AT, X, p. 373, tr. it. *Regole*, p. 167

⁴⁹ AT, X, p. 373, tr. it. *Regole*, p. 167

⁵⁰ AT, X, p. 374, tr. it. *Regole*, p. 169

⁵¹ AT, X, p. 374, tr. it. *Regole*, p. 169

cui l'altra disciplina non può che offrirsi attraverso integumenta che la rivestano. Cartesio non vuole qui suggerire interpretazioni esoteriche del suo testo, non si tratta di trovare il senso vero occultato sotto un travestimento, ma semplicemente di vestiti e ornamenti che la rendano comprensibile. La trasparenza e la chiarezza della mathesis non possono essere realmente dette direttamente, occorre, dovendone parlare, sottostare alla forma per sua necessità ambigua, del discorso, della parola. se la mathesis non è rappresentazione e non è nemmeno discorso non può essere detta senza, allo stesso tempo tradirla. Si tratta della dimostrazione, della spia che segnala quanto Cartesio fosse attento e sospettoso nei confronti del linguaggio, persino del proprio. Secondo una logica a cui nemmeno Cartesio può sfuggire anche la mathesis necessita di collocarsi nello spazio del discorso: “ornare e dissimulare sono forse uniti dallo stesso gesto, e se l'ornamento permette di mostrare meglio la cosa o la persona, possiamo pensare quale contorta necessità si impone alla presentazione della mathesis. Come se mathesis si esibisse soltanto sotto il belletto di mimesis. [...] l'integumentum è al di là o al di qua dell'opposizione di una presentazione diretta e di una rappresentazione indiretta”⁵². Ma questi integumenta altro non sono che la matematica volgare, usuale: non esprimono nulla se non la sua frivolezza, l'esercizio ozioso di matematici sfaccendati. Cartesio tenta di uscire dal paradosso diminuendo la portata teorica del suo gesto: questo ornamento non può in realtà correre il rischio di essere preso per vero perché la matematica non nasconde nulla, non è né una disciplina esoterica né un'illusione ottica è semplicemente una necessità contingente.

I tre presupposti cartesiani si implicano vicendevolmente: non è possibile pensare a un linguaggio completamente trasparente, un linguaggio che non necessita di alcuna interpretazione senza al contempo pensare a un mondo costante e uniforme a cui quel linguaggio si applica nella sua interezza e

⁵² J.-L. Nancy, *Ego Sum*, Milano, Bompiani 2008 p. 74

senza definire il soggetto conoscente a sua volta interamente auto trasparente, che può essere certo di sé per via puramente intuitiva e che trova in quel linguaggio la sua forma privilegiata di espressione. Da questo orizzonte i segni dovrebbero essere banditi in quanto continuo rimando e differenza.

Cartesio riformula la questione su basi interamente nuove: se la cultura rinascimentale dava per scontata la necessità di un'interpretazione e quindi di un progressivo svelamento del testo del mondo, la verità cartesiana non può invece che essere sottratta al tempo. Non è filia temporis né nel senso che viene progressivamente disvelata né nel senso che è sottoposta ai mutamenti della storia: non può che essere universale e necessaria: la scienza cartesiana è semplice perché, transitando di evidenza in evidenza, a partire da principi e intuizioni solidissime, si sviluppa temporalmente soltanto in virtù dei limiti dell'intelletto umano; non fosse per questo essa sarebbe sempre integralmente presente, sempre attuale. Le forme attraverso cui questo sapere può essere trasmesso sono, a loro volta, un ostacolo impossibile da evitare: gli integumenta sono una necessità, occorre cercare, per quanto possibile, di evitarli e, soprattutto, come per un obbligo morale dello scrittore, occorre che siano segnalati, che il gioco dell'ornamento sia esplicitato e che l'autore non perda la fiducia del lettore. La fondazione della nuova scienza attraverso una nuova metafisica supererà questo limite, fornendo anche il parametro per valutare quanto una forma di mimesis sia legittima e quanto non lo sia: il lavoro di riassetto complessivo dell'impresa cartesiana permetterà anche alla somiglianza, ormai ridefinita, di liberare il suo potere cognitivo dopo averne disinnescato il potenziale di rischio. La soluzione cartesiana al problema della mimesis avrà però vita più breve del problema stesso: la svolta semantica imposta al concetto di idea segnerà un problema assai più che la sua soluzione. Tutta la riflessione seicentesca sul segno, sul linguaggio e sulla rappresentazione risentiranno dell'impostazione cartesiana del problema.

Il progetto leibniziano di elaborare una *characteristica universalis*, così come

la teoria del segno di Port-Royal e il dibattito sull'origine e la formazione delle idee almeno fino a Locke si muoveranno all'interno di questo elemento: constatato che non si può fare a meno della rappresentazione, fosse soltanto perché due ordini così eterogenei come un mondo e una mente non possono che incontrarsi, emergerà la necessità di interrogarsi sulle forme attraverso cui questa rappresentazione è possibile, adeguata, corretta. La domanda che sorgerà in seno a un pensiero che ricerca la sua originaria purezza è quella dell'esperienza fondativa e fondamentale di un ancoraggio che emerga prima del linguaggio: la matematica vorrebbe essere la lingua di questa originaria trasparenza.

Il punto di vista cartesiano, di nuovo, non è affatto ovvio: esistevano riflessioni, come quelle di Viete, che sottolineavano la natura linguistica e convenzionale della matematica⁵³, Cartesio, al contrario, interpretava la matematica come il punto originario della mente umana.

Peter Dear ha evidenziato come, nel più vasto contesto della progressiva matematizzazione della fisica proprio i collegi dei gesuiti abbiano rivestito un ruolo di primissimo piano⁵⁴: per quanto nei curricula elaborati nella *Ratio studiorum* la matematica non fosse considerata parte delle scienze naturali perché non rispondeva ai criteri aristotelici della spiegazione delle conclusioni a partire dalle cause, si deve proprio a un insegnante del Collegio Romano, Cristopher Clavius, autore del libro di testo di matematica sui cui ha studiato lo stesso Cartesio, la prima esplicita inclusione della matematica all'interno della filosofia naturale: “Siccome le discipline matematiche discutono argomenti considerati separati da ogni materia sensibile – benché siano in se stessi immersi nella materia – è evidente che occupino un posto

⁵³ I contributi di François Viète allo sviluppo della matematica risiedono per lo più nella nuova notazione algebrica da lui proposta, imperniata sul calcolo letterale, reso teoricamente possibile, proprio dal carattere convenzionale del segno matematico, cfr. F. Viète, *Canon mathematicus*, Parigi, 1571 e, soprattutto, *Isagoge in artem analyticam*, Parigi 1591 cfr. anche F. Cajori, *History of mathematical notation*, La Salle, The Open Court publishing company, 1928-1929

⁵⁴ P. Dear, *Discipline & experience, the mathematical way in the scientific revolution*, University of Chicago Press, Chicago, 1995, cap II, pp. 32-62

intermedio tra la metafisica e le scienze naturali [...], il soggetto della metafisica, infatti, è separato da ogni materia, sia nelle cose che secondo ragione, il soggetto della fisica è interamente congiunto alla materia, sia nelle cose che secondo ragione; il soggetto delle discipline matematiche è considerato libero da ogni materia – benché in realtà sia tratto da essa – e pertanto sono definite come intermedie tra le due”⁵⁵

Certo, la matematica risulta particolarmente funzionale all’universalizzazione e quindi a costituire una valida alternativa al lullismo e all’arte della memoria, ma occorre anche analizzare il nuovo statuto che la matematica andava assumendo nella cultura scientifica dell’epoca: Dear ha evidenziato come il ricorso a argomentazioni matematiche servisse, in primo luogo a risolvere un problema epistemologico radicale emerso nel momento in cui si cercava – specie sul terreno astronomico – di dotare di validità universale eventi osservativi singoli e non ripetibili la cui evidenza, e dunque ammissibilità all’interno di un discorso scientifico, sembrava venire meno. Si comincia a intravedere, nelle risposte a questo specifico problema la differenza a livello di stile argomentativo tra la tradizione baconiana e quella matematizzante: il problema epistemologico è comune: individuare una struttura che consenta di dotare eventi singoli, discreti, non sempre replicabili di uno statuto che ne consenta il trattamento all’interno di un discorso scientifico. Un esempio archetipico di questo atteggiamento “tradizionale” nei confronti del singolo evento è rappresentato da Niccolò Cabeo che, nel suo commento alla *Meteorologia* aristotelica, nega che un singolo dato, una singola occorrenza possa essere, in un qualunque modo, evidente perché non può essere, in quanto singola, universale⁵⁶. Il ricorso alla matematica è stata una delle due grandi strategie dimostrative dispiegate per risolvere questo problema: “la matematica rappresentava un punto strategico per queste questioni epistemologiche nel XVII secolo per la privilegiata reputazione di certezza

⁵⁵ C. Clavius, *In disciplinas mathematicas prolegomena*, in *Opera mathematica*, 1611-1612 vol 1 p. 5

⁵⁶ Cfr. P. Dear, *op. cit.* p. 94

attribuita alle dimostrazioni matematiche. Questa reputazione si basava non solo sulla chiarezza dei passi deduttivi dei teoremi matematici ma anche in quella che veniva percepita come l'autoevidenza dei suoi principi fondamentali”⁵⁷. Evidenza e certezza, come abbiamo visto, sono i due requisiti a cui Cartesio si riferisce per giustificare la matrice matematica della *mathesis universalis*: l'elemento di singolarità, di particolarità – in questo caso i singoli pensieri di una singola mente impegnata a plasmare un metodo valido per tutte le scienze – si annulla attraverso la certezza oggettiva della matematica. Nel *Discorso sul metodo* la struttura rimarrà la medesima ma la transizione dalla metascienza alla metafisica richiederà che le proprietà della singola mente diventino la certezza indubitabile che qualunque individuo deve riconoscere: al cogito sarà richiesta questa ancora più basilare fondazione per sottrarsi definitivamente alla logica degli *integumenta*.

Fino al *Discorso sul Metodo* incluso, la prosa cartesiana fa ampio ricorso a immagini e metafore e, contemporaneamente, a clausole cautelative volte a prevenire un uso scorretto, “letterale” delle figure retoriche. Come è noto la critica cartesiana alla retorica si accompagna all'ampio ricorso alle sue potenzialità espressive.

Lo stile di ragionamento che Cartesio viene progressivamente elaborando comporta, infatti, una relazione complessa tra linguaggio puramente denotazionale e linguaggio connotazionale. In prima battuta si può affermare che le metafore vengano espunte dal modello ideale di trattazione scientifica e filosofica, per cui l'ideale cartesiano di una scienza completamente trasparente a se stessa e di un discorso che non si presenti come tale ma come direttamente ancorato alla struttura profonda del reale necessiterebbe di una espressione linguistica esclusivamente letterale. Ma un modello del genere

⁵⁷ P. Dear, *op. cit.* p. 31

non può essere completamente realizzato: gli integumenta sono un male necessario da cui non si può prescindere almeno per ragioni pedagogiche. L'atteggiamento cartesiano è ambiguo. Si tratta contemporaneamente di un male necessario ma anche della via d'accesso più semplice per accedere a una corretta concezione del mondo. La struttura narrativa de *Il Mondo* e de *L'uomo*, in cui la presentazione della concezione cartesiana del cosmo avviene attraverso la finzione di un puro viaggio di immaginazione, testimonia di questa tensione. Occorrerà la teoria della distinzione reale per liberare nuovamente anche il campo della metafora; se, infatti, si riesce a dimostrare che, da un punto di vista ontologico, la mente non ha nulla a che fare con la materia, allora anche l'eventuale ricorso a figure retoriche che ne illustrino il funzionamento perde quell'aspetto sinistro e confuso che sembra stare così a cuore a Cartesio.

Se ne *Il Mondo* infatti leggiamo: “lasciate dunque che per un poco il vostro pensiero esca da questo mondo per venirme a vedere un altro, nuovissimo, che farò nascere in suo cospetto negli spazi immaginari”⁵⁸; nelle *Meditazioni* il libero vagare dell'immaginazione viene a disegnare uno scenario di opacità e inganno: “Quel che sono venuto a conoscere è che esisto, ora sto ricercando che cosa io sia [...] non può dipendere neppure da alcunché che io finga con l'immaginazione. Anzi, proprio una parola come questa «fingere» mi avverte dell'errore che commetterei, perché davvero fingerei se, che cosa io sia, pretendessi mai di immaginarlo”⁵⁹. In latino Cartesio ricorre alla locuzione “imaginatione effingo”; la traduzione francese, rivista e approvata dall'autore, recita: “celles qui sont feintes & inventées pour l'imagination. Et mesmes ces termes de feindre et d'imaginer m'avertissent de mon erreur”⁶⁰. L'immaginazione fonda qui non più la possibilità di rinvenire un ordine corretto del mondo ma piuttosto il rischio di un errore nel concepire se stessi

⁵⁸ AT, XI, p. 32, tr. it. In *Opere filosofiche*, vol I p. 143

⁵⁹ AT, VI, p. 27, tr. it. *Meditazioni metafisiche*, p. 45

⁶⁰ AT, IX-1 p. 22

e la propria anima; basti ricordare che poche linee più in alto Cartesio aveva affermato di aver finalmente scoperto che cosa fosse un animo o una mente, termini a cui, per la prima volta, riusciva a associare un significato. L'immaginazione di un nuovo mondo, dunque, cessa di costituire un'esigenza per Cartesio, ormai giunto alla strutturazione completa della sua metafisica.

La struttura stessa della *Diottrica* esprime perfettamente questo tipo di tensione: a una teoria mimetica e rappresentazionale della visione si accompagna il rifiuto di pensare le azioni della mente in analogia con questo modello. Si sviluppa quella forma specifica di relazione interno-esterno articolata dall'opposizione concettuale tra mente e corpo. La sensazione, da questa prospettiva, rappresenta un banco di prova fondamentale per la filosofia cartesiana proprio perché essa può costituire, da un lato, il limite superiore del meccanicismo o, dall'altro, il limite inferiore della *res cogitans* o, più propriamente, il punto in cui la mente è più vicina al corpo. Come ha evidenziato Landucci il *Discorso sul metodo* e le *Meditazioni* su questo punto divergono. Se *L'uomo* indubabilmente sostiene la teoria che gli animali, essendo macchine, non sentono e, nella *Diottrica*, l'attribuzione all'anima soltanto della facoltà di sentire implica necessariamente che gli animali non abbiano sensazioni, il riassunto nella V parte del *Discorso* sembra avvalorare la tesi opposta: “quali mutamenti devono verificarsi nel cervello per produrre la veglia, il sonno, i sogni; come la luce, i suoni, gli odori, i sapori, il calore e tutte le altre qualità degli oggetti esterni vi possono imprimere, con la mediazione dei sensi, idee diverse; come possano pur inviarvi le loro, la fame, la sete e le altre passioni interne”⁶¹.

Landucci mostra come i lettori del *Discorso* intesero il passo che, contemporaneamente, riassumeva e falsava *Il Mondo* nei termini di una teoria materialistica che spiegava la sensazione in termini meccanicisti,

⁶¹ AT, VI, p. 55, tr. it. *DM*, p. 75

attribuendola, dunque, anche agli animali⁶². Cartesio negò, in una lettera a Mersenne che presumibilmente gli aveva attribuito proprio questa posizione scrivendo: “Non spiego la sensazione del dolore senza l’anima”⁶³. Le *Obiezioni*, specificamente quelle di Arnauld⁶⁴ e Gassendi⁶⁵ invece, sulla scorta del testo delle *Meditazioni*, attribuirono senza esitazione a Cartesio una teoria non materialista della sensazione, coerente con le *Meditazioni*, con *L’Uomo* e con le *Regulae*. Ma non con il *Discorso*. Insomma, la posizione cartesiana riguardo alla sensazione è piuttosto complessa e confusa; una possibile spiegazione di questa confusione riguarda l’oscillazione del significato di “idea”. Nel brano riportato più in alto idea significa semplicemente “impressione” materiale e deve essere intesa in senso fisiologico. Questa accezione di idea come impressione nel cervello di un’immagine o figura proveniente dai sensi è attestata anche dalle *Regulae* e dall’*Uomo*: “quelle figure o idee che provengono dai sensi esterni pure e senza corpo”. È significativo che siano proprio le *Meditazioni* a definire in senso univoco le idee come oggetti del pensiero e, pertanto, puramente mentali. La polarità concettuale tra mente e corpo, in altri termini, trova proprio sul terreno della rappresentazione il punto di maggiore tensione che verrà sciolto soltanto quando la garanzia della veridicità di Dio consentirà di poter pensare a una mente contemporaneamente distinta ontologicamente dai corpi e capace di rappresentarli; fino a allora lo statuto della rappresentazione resterà ambiguo e si negherà fin dove sarà possibile, che la mente operi effettivamente con figure e immagini il cui statuto almeno parzialmente corporeo rischiava di inficiare la presupposta indipendenza della mente dalla materia. Nella *Diottrica*, al contrario l’opposizione binaria tra mente e corpo

⁶² Cfr. S. Landucci, *La mente in Cartesio*, FrancoAngeli, Milano, 2002, in particolare il primo capitolo, *L’uomo e gli animali*, pp. 39-54 e S. Landucci *La coscienza in Cartesio* in «Rivista di filosofia» LXXXVI, 1995, 3 pp. 325-354

⁶³ AT, III, 85, tr. it. *TL* p. 1201

⁶⁴ AT, VII, pp. 203-5 tr. it. OF II, pp. 196-97

⁶⁵ AT, VII, p. 262-263, tr. it. OF II, pp. 256-257 scrive Gassendi “nel vostro *Trattato del metodo* [...] voi fate vedere [...] che vostra opinione è che tutte quelle funzioni, che si attribuiscono ordinariamente all’anima vegetativa e sensitiva, non dipendono dall’anima ragionevole; e che possono essere compiute prima che questa sia introdotta nel corpo, come sono compiute tutti i giorni nelle bestie”

determina una serie di coppie concettuali: verità/inganno, certezza/congettura, scienza/arti. La percezione dell'occhio, in quanto corporea, appartiene alla seconda serie e, dunque, non può diventare il modello per pensare la prima, nemmeno a livello metaforico. La matematica, al contrario, può garantire una presa diretta sulle cose essendo contemporaneamente la ratio della res cogitans e della res extensa, consentendo l'immediata congiunzione tra le due. La questione aperta dal cartesianesimo riguardo alla relazione tra mente e corpo scaturisce dalla matrice originaria della mediazione tra i due differenti livelli di realtà: su questo terreno la rottura con la tradizione aristotelica, organizzata fundamentalmente intorno a una articolata serie di mediazioni progressive, è radicale e segnala l'apertura di un terreno del tutto nuovo per la riflessione filosofica in occidente: in nessun modo le operazioni della mente sono definibili a partire dall'analogia con il corpo.

L'occhio e la luce: due metafore cartesiane

Nella *Diottrica* Cartesio afferma che l'occhio non vede in virtù di una forza intrinseca; le condizioni di possibilità della visione dipendono non dall'occhio stesso ma dalla luce. Parallelamente, fin dalle *Regulae* proprio l'intelletto umano è definito attraverso l'analogia con la luce che, avvolgendo tutti gli oggetti indistintamente permette che siano visti: "tutte le scienze non sono altro che sapere umano, che rimane sempre uno e identico a se stesso, per diversi che siano gli oggetti a cui viene applicato, né da essi acquisisce maggiori distinzioni di quante <ne acquisisca> la luce del sole dalla varietà delle cose che illumina"⁶⁶. La mente non è dunque un occhio che trae da altro la sua capacità di vedere gli oggetti, essa è piuttosto la luce che rende possibile la visione di ogni cosa e che non risulta modificata da nessuna di esse. Il contesto in cui questa metafora è inserita è di carattere programmatico e rappresenta il primo assestamento documentato del pensiero cartesiano nella

⁶⁶ AT, X, p. 360 tr. it. *Regole*, p. 141

sua sistematicità. L'obiettivo delle *Regulae* è indubbiamente definire l'unità del sapere umano a partire dall'unità e dall'auto-identità della mente; identità che è contemporaneamente pensata nei termini di una differenza radicale tra mente e corpo. La strategia cartesiana è ancora molto diversa da quella che sarà sviluppata nelle *Meditazioni*: in primo luogo la distinzione non può essere definita "reale" perché non viene dimostrata a partire da determinazioni ontologiche o metafisiche ma soltanto assunta a partire dalle differenti applicazioni. La *Regula I* si apre infatti con la critica di una supposta analogia e somiglianza tra le arti e le scienze (similitudo nel testo latino). Secondo un procedimento tipico di Cartesio il testo è costituito dall'individuazione di identità e differenze nette dove si assumeva piuttosto una vaga somiglianza. A chi sostiene che le scienze, come le arti, non possano essere imparate insieme e che, anzi necessitino di una specializzazione, Cartesio risponde che tra le due non sussiste alcuna somiglianza perché esse rimandano a due aspetti diversi dell'essere umano: la scienza pertiene esclusivamente all'intelletto, le arti, invece, "richiedono una certa pratica e consuetudine del corpo"⁶⁷. Il bersaglio è la tradizione scolastica in cui ogni singola scienza veniva definita a partire dal suo oggetto e elaborata secondo un metodo indipendente dalle altre. Cartesio immediatamente rivendica, al contrario l'unità fondamentale di tutte le scienze a partire dall'intelletto umano che le pensa. Le arti, a causa del loro legame con il corpo, non possono essere imparate e sviluppate allo stesso tempo e da un singolo individuo, le scienze "che consistono interamente in una conoscenza della mente"⁶⁸ non sottostanno a questo tipo di limitazione. La filosofia tradizionale sbaglia a equiparare il vero sapere – le scienze – alle arti perché, non avendo sviluppato ciò che a esse è comune, hanno proceduto a tentoni; i risultati effettivamente acquisiti dipendono più dalla fortuna che dall'ingegno. Anche ogni pretesa della mnemotecnica viene, in questo modo, destituita di

⁶⁷ AT, X, p. 359 tr. it. *Regole*, p. 139

⁶⁸ AT, X, p. 359 tr. it. *Regole*, p. 139

fondamento: si tratta di un'arte perché dipende da una specifica attitudine fisica – la memoria – e quindi non può possedere nessuna pretesa di scientificità. Non essendo vero sapere, pertanto, non può avanzare alcuna pretesa di universalità. Se si può facilmente concedere che le arti dipendano dal corpo e che, quindi, necessitino di specializzazione individuale e dall'acquisizione di un certo habitus, non va però da sé che la scienza sia necessariamente una; ciò implica, per esempio, che ogni singolo enunciato vero di una singola scienza sia di fatto equivalente a qualunque altro, proprio in virtù del loro essere veri; si va costruendo, in altri termini, la polarizzazione tra certezza assoluta e ignoranza assoluta che costituisce uno dei perni intorno a cui tutto il sistema ruota. Le scienze, afferma Cartesio, non sono altro che humana sapientia che è sempre e ovunque una e identica: in fondo, come già si accenna nelle *Regulae* e come poi si ribadirà nel *Discorso*, tra molte opinioni contraddittorie su un medesimo oggetto non può esservene più di una che sia vera: “nelle scienze non c'è quasi nessuna questione, sulla quale uomini di ingegno non abbiano dissentito tra di loro. Ma ogni volta che i pareri di due persone sulla stessa cosa sono contrari, è certo che almeno uno dei due si inganna, e appare chiaro che nessuno dei due ne ha scienza: se infatti l'argomento di uno fosse certo ed evidente, egli lo potrebbe esporre all'altro in modo tale da convincere alla fine anche l'intelletto di costui”⁶⁹. Non solo, dunque, al massimo una delle due opinioni può essere vera ma anche lo fosse, sarebbe semplicemente un'opinione vera, frutto del caso e della sorte e non vera scienza che, al contrario, deve saper produrre in ogni intelletto una certezza indisputabile. Se una disputa è ancora possibile significa che, evidentemente, la certezza indubitabile che si ricerca non è stata raggiunta: l'uguaglianza della verità con se stessa dipende, dunque, dall'identità della mente umana che è supposte uguale in tutti gli uomini e sotto tutte le condizioni. La luce dunque deve essere intesa come metafora

⁶⁹ AT, X, p. 363 tr. it. *Regole*, p. 147

dell'intelletto umano in generale, né singolare né universale dal momento che nessuna differenza tra i due è pensabile, l'occhio/camera oscura invece rappresenta proprio ciò che non può costituire la scienza: l'infinita variabilità delle capacità fisiche individuali e la sua dipendenza dal suo oggetto lo rendono inadatto a caratterizzare il funzionamento della mente. La humana sapientia invece, produce la verità in un modo diametralmente opposto: è l'autoidentità della mente che determina l'identità di ogni singola verità con ogni altra e il loro reciproco posto in una totalità chiusa e attualizzabile di verità. Pertanto se da un punto di vista formale le verità della scienza sono tutte uguali qualsiasi distinzione tra le scienze condotta in base al loro oggetto non ha nessun senso e anzi costituisce il primo errore nella conduzione del proprio intelletto. Le singole verità e le singole scienze possono essere però distinte secondo un criterio relativo e differenziale, cioè secondo la posizione che ciascuna di esse occupa all'interno del sistema: “ci si deve convincere che tutte <le scienze> sono tra loro connesse in modo tale che è molto più facile imparare tutto insieme, che isolarne una sola dalle altre”⁷⁰. Identificazione differenziale ottenuta attraverso l'esatta posizione di ogni scienza all'interno di un sistema coeso, senza vuoti, delimitato. Se l'individuazione della corretta relazione e del corretto concatenamento delle verità tra loro è possibile, ciò dipende dalla possibilità di elaborare un metodo che attui questa sorta di ricognizione e che funzioni da istanza validatrice.

Se non si può parlare, nel 1628, di una metafisica cartesiana completamente sviluppata e se, come ha notato Alquié, il metodo occupa negli scritti giovanili, il posto che sarà poi accordato alla riflessione metafisica, questo, per come viene elaborato nelle *Regulae*, può essere definito una metascienza, una mathesis strutturata intorno alla coppia di meta concetti “ordine” e “misura”: “si riferiscono alla mathesis solamente tutte quelle cose nelle quali si fa oggetto d'esame l'ordine come pure la misura [...] non ha importanza se

⁷⁰ AT, X p. 361 tr. it. *Regole*, p. 143

tale misura è da cercare nei numeri o nelle figure o negli astri o nei suoni o *in qualunque altro oggetto*: quindi deve esserci una scienza generale che spieghi tutto quello che si può desiderare circa l'ordine e la misura non riferita ad una materia specifica, ed essa sia chiamata *Mathesis Universalis*" ⁷¹ : la metascienza dell'ordine e della misura.

La matematica e la geometria, come accennato, occupano un posto ambiguo in questa struttura: sono contemporaneamente scienze tra le altre e modelli della *mathesis*; forniscono in primo luogo un modello di chiarezza e evidenza perché le operazioni che svolgono producono risultati certi con un numero limitato di regole e di opzioni combinatorie. Ci si può chiedere se, considerandole un modello, Cartesio si proponga o meno una matematizzazione completa della scienza; la risposta non è ovvia: certamente si tratta in primo luogo di un paradigma di evidenza che muove da assiomi indubitabili e non è pertanto necessario pensare che tutte le scienze debbano svilupparsi matematicamente ma soltanto che i loro principi siano chiari e evidenti come quelli della matematica. Risulta però piuttosto arduo pensare a quale sia un altro paradigma possibile di certezza che possa competere con quello matematico e, pertanto, il progetto di riduzione delle scienze alla matematica e alla geometria implica che ne ricalchino anche la struttura. Non tutto però sarà scienza e quindi anche la matematica come matrice esplicativa troverà il suo limite nell'anima e in Dio; a parte questo la geometria idealizzata e matematizzata che Cartesio stesso elaborerà costituisce fondamentalmente la metascienza che qui viene solo evocata.

All'interno di una matrice del sapere che si incentra sull'autovalidazione dell'intelletto umano non ancora definito come *cogito* emerge necessariamente il problema dell'esperienza del mondo, dell'esperienza dei suoi oggetti e della certezza e sicurezza della relazione fra una mente e un mondo: il problema è interno alla riflessione sul metodo perché Cartesio è

⁷¹ AT, X p. 378 tr. it. *Regole*, p. 177

interessato a produrre una scienza certa e vera e non soltanto una struttura di ragionamenti coerenti ma esclusivamente chiusi in se stessi; non solo, l'ambizione cartesiana è più grande, non vuole limitarsi a parlare del mondo ma vuole dirlo, restituire nel linguaggio la forma pura condivisa da intelletto e mondo. La *Regola XII* tematizza esplicitamente il problema di ricondurre la mathesis che, in quanto completamente ideale, costituisce la struttura dell'intelletto e del cosmo, agli oggetti concreti dell'esperienza. La questione è insomma quella delle garanzie che possono essere offerte sulla validità del metodo. In queste pagine Cartesio cerca di ricostruire il processo di idealizzazione che consente di colmare il divario che veniva a crearsi tra il livello della struttura profonda del reale, isomorfo rispetto alle forme pure dell'intelletto e la complessità della realtà per come viene esperita ordinariamente.

In primo luogo Cartesio abbozza uno schema delle facoltà umane; soltanto quattro rivestono un qualche ruolo nella conoscenza umana: l'intelletto, l'immaginazione, il senso e la memoria⁷². Solo l'intelletto, però, è capace di cogliere la verità ma non può farlo indipendentemente dall'ausilio delle altre tre facoltà. Emerge qui il problema delle relazioni tra la mente e il corpo, affrontato da Cartesio ancora facendo ricorso a un vocabolario aristotelico; il corpo riceve dall'anima la sua "forma"⁷³: si tratta di una spia lessicale senza particolare conseguenze teoriche perché la struttura del pensiero cartesiano è già radicalmente differente; la differenza tra mente e corpo, sviluppata fin dalla *Regola I* è incompatibile con la teoria aristotelico-scolastica delle forme: sia la mente che i corpi costituiscono già due sostanze autonome e complete, l'una pensabile senza l'altra e, pertanto dotate, se così si può dire, ognuna della sua propria forma. Questa unica ricorrenza del concetto aristotelico di

⁷² AT, X p. 411 tr. it. *Regole*, p. 243: "In noi vi sono soltanto quattro facoltà, che possiamo utilizzare a questo scopo: e cioè l'intelletto, l'immaginazione, il senso e la memoria. Certo, solo l'intelletto è capace di cogliere la verità; esso tuttavia deve essere aiutato dall'immaginazione, dal senso e dalla memoria"

⁷³ AT, X p. 411 tr. it. *Regole*, p. 243: "vorrei qui esporre che cosa sia la mente dell'uomo, che cosa il corpo, in quale modo questo riceva la forma da quella"

forma segnala però una tensione ancora irrisolta nel pensiero cartesiano non ancora capace di rielaborare complessivamente il suo lessico. Anche la teoria della sensazione sviluppata sulla scorta di questo pseudo-concetto è ambigua: i sensi, in linea con la tradizione scolastica, ma anche con l'opera cartesiana matura, sono descritti come esclusivamente passivi; i sensi funzionano letteralmente come la cera su cui si imprime il sigillo, per pura "impressione"⁷⁴. Il paradigma è quello tattile, i sensi ricevono propriamente una figura, un'impronta, una traccia lasciata dall'oggetto che incontrano. Cartesio procede quindi elaborando una strategia di riduzione della molteplicità del sensibile alla semplice "forma" degli oggetti che consenta di trattare tutte le sensazioni secondo un unico modello esplicativo a differenza delle teorie scolastiche che assumevano l'esistenza di qualità sensibili specifiche di ciascun senso: "non si deve ammettere soltanto quando tocchiamo qualche corpo in quanto ha una figura, o <è> duro, o aspro, ecc. ma anche quando col tatto percepiamo calore, o freddo, o simili. Lo stesso negli altri sensi: infatti la prima parte opaca che si trova nell'occhio, riceve allo stesso modo la figura impressa dalla luce rivestita di colori diversi e la prima cute degli orecchi, delle narici e della lingua, impenetrabile all'oggetto, riceve pure in tal modo una nuova figura dal suono, dall'odore o dal sapore"⁷⁵. A partire da questa matrice si tratta di ricostruire tutti i passaggi che portano non solo dai sensi all'intelletto ma anche e soprattutto dall'intelletto ai sensi: l'elaborazione di una strategia che consenta l'eliminazione delle qualità secondarie e la loro riduzione a estensione, figura e moto locale, è volta, infatti a portare fin dentro le cose quelli che sono le messi spontanee dell'intelletto umano. Dal momento che "il concetto di figura è così comune e semplice"⁷⁶ diventa possibile l'applicazione della matematica e della geometria alla scienza dei corpi e della materia. Non si tratta, ormai, di un

⁷⁴ AT, X p. 412 tr. it. *Regole*, p. 245: "tutti i sensi esterni, in quanto sono parti del corpo, [...] in senso proprio sentono [...] soltanto per passività, allo stesso modo in cui la cera riceve una figura da un sigillo"

⁷⁵ AT, X, p. 412, tr. it. *Regole*, p. 245

⁷⁶ AT, X, p. 413, tr. it. *Regole*, p. 247

procedimento euristico o di una semplice dichiarazione metodologica, l'assunzione cartesiana è molto più forte e, a questo punto, giustificata: "lo stesso può essere detto di tutto dal momento che l'infinita molteplicità delle figure è certamente sufficiente ad esprimere tutte le differenze delle cose sensibili"⁷⁷. L'impressione della figura negli organi di senso non è il fondamento della conoscenza umana ma costituisce la prova pratica che le strutture dell'intelletto si ritrovano realmente, effettivamente nelle cose: la conseguenza è che le qualità secondarie scompaiono completamente dall'orizzonte della conoscenza: "concepiremo la differenza che c'è tra il bianco, il ceruleo, il rosso, ecc. come quella che c'è tra queste figure o simili"⁷⁸.

Le impressioni vengono trasportate poi al senso comune "nello stesso istante e senza passaggio di nessun ente reale dall'uno all'altro"⁷⁹. Anche il senso comune svolge un ruolo differente rispetto a quella che la scolastica gli attribuiva: dai sensi esterni arrivano soltanto figure che vengono qui ricomposte e assemblate: il senso comune svolge il ruolo di un "sigillo per imprimere nella fantasia o nell'immaginazione, quelle figure o idee che provengono dai sensi pure e senza corpo"⁸⁰. Questo processo di espressione/impressione è anche dunque un sistema di idealizzazione e di purificazione in cui il ruolo svolto dal corpo è esclusivamente quello di un recettore passivo che viene attivato soltanto per reazione a uno stimolo. La forza di impressione però non proviene dalle cose stesse che sono fin da subito soggette a un processo di idealizzazione; ciò che rende possibile la conoscenza è sempre e solo la capacità dell'intelletto di gettare luce sulle cose, intelletto per il quale il gioco delle impressioni/espressioni non vale più se non a livello metaforico che deve essere esplicitamente distinto da quello

⁷⁷ AT, X, p. 413, tr. it. *Regole*, p. 247

⁷⁸ AT, X, p. 413, tr. it. *Regole*, p. 247

⁷⁹ AT, X, p. 414, tr. it. *Regole*, p. 249

⁸⁰ AT, X, p. 414, tr. it. *Regole*, p. 249

letterale: è da prendere “soltanto per analogia”⁸¹.

Di nuovo incontriamo il problema del parlare per metafore in riferimento all’anima che era emerso affrontando l’immagine della camera oscura nella *Diottrica*: propriamente, infatti, né la camera oscura né il sigillo che lascia la sua impronta sulla cera, sono metafore; da un punto di vista scientifico e in base alle leggi della meccanica, l’occhio funziona davvero come una camera oscura e gli organi di senso sono davvero cera impressa dal sigillo; si può parlare dunque, più propriamente di analogia, di un procedimento, cioè, che permette di applicare le proprietà di un caso noto e conosciuto a un altro che, pur ancora indefinito, presenti aspetti di somiglianza col primo. Si può dunque dire che l’occhio è una camera oscura o che gli organi di senso si comportano come la cera semplicemente perché, appartenendo allo stesso mondo fisico, presentano un livello di somiglianza tale da garantire la veridicità del procedimento analogico. Non così per l’anima: se ne può parlare soltanto distinguendola dal corpo ma, allo stesso tempo, definendola a partire dal corpo medesimo. Come la conoscenza muove sempre dall’errore, così la mente non può che essere definita che prendendo le mosse dal corpo. L’intelletto è “una forza puramente spirituale e distinta da tutto il corpo”⁸²; a sua volta questa forza può essere chiamata in molti modi differenti, tanti quanti sono le sue funzioni o operazioni: si arriva quindi a dover distinguere due forme, per esempio, di memoria – una corporea, attribuita anche agli animali e una intellettuale, propria dell’uomo – per individuare quale ausilio possano fornire entrambe all’intelletto, unico che propriamente conosce: “se l’intelletto agisce su cose nelle quali non c’è nulla di corporeo o di simile al corporeo, esso non può essere aiutato da queste facoltà (cioè la memoria e l’immaginazione fisiche) ma, all’opposto, perché non venga ostacolato da esse, i sensi devono essere tenuti lontani”⁸³. Il processo di idealizzazione

⁸¹ AT, X, p. 415, tr. it. *Regole*, p. 251

⁸² AT, X, p. 415, tr. it. *Regole*, p. 251

⁸³ AT, X, p. 416, tr. it. *Regole*, p. 253

dunque attraversa i corpi ma questi sono solo il subjectum, il sostrato, la base materiale di un atto di impressione che trova le sue ragioni altrove, nel campo del puro spirito, dell'idealità, di quella mathesis che rende possibile l'impressione e le dona significato: non bisogna fare del supporto l'oggetto proprio della conoscenza; non è lungo le grossolane linee della materia che si rivela la possibilità della conoscenza. Già la prima impressione disegna un movimento di uscita, di isolamento della forma dalla materia.

Se con Cartesio emerge la problematica epistemologica nella forma di un meta-discorso filosofico che ha la pretesa di tematizzare la validità dei discorsi scientifici, essa viene declinata fin da subito nei termini della relazione tra conoscenza e mondo. Da questa prospettiva il testo giovanile cartesiano comincia già a sviluppare quella forma di profilassi intellettuale che cercherà di mettere sotto scacco l'errore dei sensi. Cartesio elabora due strategie che trovano la loro comune origine nel progetto della mathesis che possa allo stesso tempo dar ragione di se stessa e delle singole conoscenze: da un lato si tratta di guardare correttamente le cose, dall'altro di abbandonare l'assunto ingenuo che le cose stiano in un rapporto mimetico con l'intelletto.

Per osservare correttamente le cose occorre produrre nell'immaginazione idee il più possibile distinte l'una dall'altra, nel caso di idee troppo complesse o prodotte da oggetti la cui osservazione risulta troppo complicata si può ricorrere alla loro "figura ridotta"⁸⁴ o, in altri termini, a un modello che conservi la struttura e i rapporti salienti dell'originale sopprimendo allo stesso tempo ciò che non è pertinente alla valutazione. Per far questo occorre, appunto, superare l'assunto che le idee debbano somigliare alle cose: "l'intelletto non può mai essere ingannato da nessuna esperienza se intuisce soltanto la cosa che gli è presente, in quanto la possiede o in se stesso o in immagine, e inoltre non giudica che l'immaginazione riporti fedelmente (fideliter) gli oggetti dei sensi, e neppure che i sensi forniscano la vera figura

⁸⁴ AT, X, p. 417. tr. it. *Regole*, p. 255

delle cose”⁸⁵. Se l’intelletto sbaglia è perché non riesce semplicemente a cogliere adeguatamente non gli oggetti in quanto tali ma le regole della loro produzione in quanto oggetti mentali: un errore del genere non è strettamente e esclusivamente cognitivo ma assume i toni della colpa morale: “queste cose non turbano l’intelletto del saggio”⁸⁶ che conosce le regole mediante cui il processo di idealizzazione si attiva e si realizza, ne comprende i rischi e ne coglie i limiti. La possibilità di errore consiste essenzialmente nella natura del segno; tra segno e errore esiste una parentela stretta. Se la forma dell’errore è essenzialmente prendere qualcosa per qualcos’altro si comprendono le ragioni che spingono Cartesio a affrontare con cautela tutti i fenomeni umani che hanno a che vedere con questi meccanismi di sostituzione: lo scetticismo nei confronti del linguaggio ordinario, l’assunzione del verosimile come falso, la rappresentazione condividono una medesima matrice e dipendono dal privilegio conoscitivo, morale e metafisico che Cartesio riconosce alla presenza piena e originaria, all’evidenza completa e senza ombre, alla matematica e alla geometria. Pertanto la filosofia delle scuole, che affronta problemi legati alle parole piuttosto che alle cose, si colloca dalla parte dell’errore e non della verità perché tematizza e analizza il linguaggio, il primo e più diffuso sistema di sostituzione dei segni alle cose e quindi momento della rottura dell’identità del pensiero a se stesso, identità che deve essere accuratamente ricostituita. La sostituzione delle lettere – prive di referenze – alle parole nella ristrutturazione cartesiana dell’algebra rappresentano il tentativo di ritornare alla pura idealità: “in questo modo non faremo soltanto economia di un gran numero di parole ma, il che è più importante, noi presentiamo i termini del problema così puri e spogliati che, senza dimenticare nulla di utile, non ci troveremo mai nulla di superfluo e che occupi inutilmente lo spirito”⁸⁷. La logica degli integumenta si capovolge

⁸⁵ AT, X, p. 423. tr. it. *Regole*, p. 267

⁸⁶ AT, X, p. 423. tr. it. *Regole*, p. 267

⁸⁷ AT, X, p. 455. tr. it. *Regole*, p. 331

nella necessità dichiarata di presentare le questioni spogliate di tutto quello che può essere inutile, antieconomico e fuorviante: occorre ricostituire la scienza a partire da un linguaggio i cui termini non siano solamente esenti da connotazioni all'interno di un dominio semantico definito ma esenti da qualunque elemento connotativo in generale, cerca termini la cui funzione sia la denotazione pura che riveli completamente e in trasparenza tutto quello che occorre sapere su un oggetto.

Per controllare e determinare il regime dei segni e per evitare che la logica della sostituzione sia semplicemente ridotta a un gioco ambiguo e privo di regole anch'esso deve essere riscritto nella mathesis rendendo dunque possibile la misurazione della distanza e dello scarto che viene a prodursi tra l'immagine e la cosa, tra il segno e il suo significato. Come la mente non può funzionare senza la macchina del corpo, anche la mathesis non funziona senza mimesis ma questa, non può essere lasciata libera di muoversi da un elemento all'altro come accadeva nel rinascimento, deve trovare a sua volta il suo posto nella struttura globale del sapere.

Il saggio, infatti, “giudicherà che qualunque cosa avrà ricevuto dall'immaginazione, sia appunto veramente dipinto in essa, tuttavia non affermerà mai che ciò sia passato intatto e senza alcun mutamento dalle cose esterne ai sensi e dai sensi all'immaginazione, a meno che non abbia conosciuto quella cosa in qualche altra maniera”⁸⁸. L'”altra maniera” è certamente quella resa possibile dalla scienza pura dei rapporti, dell'ordine e della misura che trova la sua applicazione non soltanto sul terreno della pura estensione ma anche sulle forme che la pura estensione assume allorquando diventa oggetto del sapere. Si intravede già quella distinzione tra realtà formale e realtà obiettiva dell'idea che sarà affrontata nelle *Meditazioni* ma occorre notare che le idee non saranno definite, a differenza delle *Regulae*, nei termini di immagini prodotte direttamente dai sensi. Il problema viene qui

⁸⁸ AT, X, p. 423, tr. it. *Regole*, p. 267

affrontato da un'altra prospettiva, analoga a quella elaborata nella *Diottrica*: il saggio non giudica che l'immaginazione rappresenti fedelmente la cosa ma cerca piuttosto di stabilire le leggi della rappresentazione. L'interesse cartesiano per gli studi di prospettiva si colloca in questo contesto; la ripresa seicentesca degli studi sulla *perspectiva* infatti trova la sua matrice nelle nuove acquisizioni compiute dall'ottica kepleriana e nel pensiero di Cartesio un ulteriore sviluppo. La prospettiva rappresenta un modello geometricamente e matematicamente regolato di rappresentazione, un modo per produrre segni delle cose che sia, allo stesso tempo, regolato e verificabile: “se, per allontanarci il meno possibile dalle opinioni comunemente accolte, preferiamo ammettere che gli oggetti che sentiamo inviino veramente le loro immagini fin dentro il nostro cervello, dobbiamo notare che non v'è nessuna immagine che almeno debba assomigliare in tutto e per tutto agli aspetti che rappresenta (in caso diverso non si darebbe, infatti, nessuna distinzione tra l'oggetto e la sua immagine), ma che è sufficiente che assomigli agli oggetti in poche cose e che spesso la perfezione di tali immagini dipende perfino dal fatto che non assomigliano loro quanto potrebbero”⁸⁹. Il bersaglio critico della *Diottrica* è analogo a quello delle *Regulae*: l'aristotelismo col suo bagaglio di qualità sensibili che sarebbero, ognuna per il senso corrispondente, la riproduzione mimetica dell'oggetto che le ha determinate; le impressioni dei sensi non sono invece copie mimetiche; nella *Diottrica* la metafora della cera non ricorre ma il gesto teorico è analogo: sciogliere un vincolo di somiglianza indistinta per riformularla nei termini di un diagramma che ne individui gli elementi differenziali. Il concetto di copia è confuso, indistinto, oscuro: in primo luogo l'analogia tra sensazioni e immagini è imprecisa perché “molte altre cose possono stimolare il nostro pensiero come, per esempio, i segni e le parole che in nessun modo somigliano alle cose che significano”⁹⁰; il processo di produzione dei segni, dunque, non è sempre mimetico, come è

⁸⁹ AT, VI, pp. 112-13, tr. it. OS II pp. 232-33

⁹⁰ AT, VI, p. 112, tr. it. OS II p. 232

testimoniato dall'esistenza di segni convenzionali che possono essere la causa delle nostre idee. Cartesio tende a confondere il significato di un'idea con la sua causa: da un lato è facile ammettere che il significato di una parola non sia la traccia che un suono lascia nel nostro orecchio o che una parola scritta imprime sul nostro occhio, i quali, al massimo, potrebbero essere considerati piuttosto come altri significanti del medesimo significato, dall'altro però Cartesio pare propenso a farlo proprio perché ciò che gli preme è evitare una sorta di errore categoriale, di confusione tra un significato ideale e un significante materiale ma, proprio attuando questa mossa, fa emergere il problema della genesi delle idee, proprio perché, pur avendo stabilito che la genesi ideale del significato non dipende dal significante materiale, lascia aperta la questione su come sia possibile arrivare, attraverso una serie di significanti transitori – il corpo come semplice mezzo di trasporto – a un significato puro, senza niente di corporeo. Per evitare il fisicalismo – per non dire il materialismo – che gli scolastici condividevano con filosofi “innovatori” come Gassendi, Cartesio apre però le porte alla prospettiva psicologica che rifiuterà radicalmente attraverso la teoria del cogito ma che verrà pensata proprio nei termini e secondo i concetti cartesiani.

C'è un altro aspetto che vale la pena sottolineare: nessuna immagine può e deve essere uguale a ciò che rappresenta, pena la perdita della sua realtà formale in quanto immagine e la sua completa indiscernibilità rispetto all'originale. La prospettiva dunque diventa interessante perché può costituire un modello di produzione di immagini che non siano propriamente copie delle cose. Anche in questo caso la tecnica cartesiana è volta a produrre una sorta di straniamento rispetto alla percezione ordinaria; se la nostra tendenza, a una prima visione superficiale di un quadro, è di vedervi le cose che in esso sono rappresentate e pensare che siano proprio loro, per così dire, in carne e ossa. La prospettiva consente, al contrario, di elaborare una spiegazione rigorosamente matematica della mimesis: è una forma “buona” di sostituzione

perché non ingannevole e razionalmente comprensibile. All'automatismo e alla passività di un occhio incapace di discriminare in maniera certa lo statuto ontologico di ciò che gli si pone davanti, fa da contraltare la prospettiva attraverso cui le immagini giungono fino al cervello e che possono essere contemplate – pure e senza corpo – dalla mente. Il modello della prospettiva consente, infatti, a Cartesio di pensare contemporaneamente un modello di riproduzione delle immagini che sia però anche fondato sulle idealità della matematica e della geometria, la proiezione prospettica è ideale anche perché non riproduce passivamente tutto l'oggetto, non è una copia indistinguibile dall'originale, ma seleziona soltanto “poche cose”⁹¹ particolarmente significative tra cui la forma – concetto assai caro a Cartesio – senza far ricorso, per esempio, alla terza dimensione che, segnatamente, è ciò che caratterizza l'estensione fisica. Se torniamo a “quelle figure o idee che provengono dai sensi esterni pure e senza corpo”, il riferimento a immagini come quelle realizzate con una tecnica prospettica diventa evidente; si tratta infatti di immagini desostanzializzate, depurate dal loro vincolo corporeo e immagini così costruite possono essere delle valide candidate a colmare lo spazio aperto dalla separazione ontologica tra anima e corpo. A grandi linee le immagini prospettiche si caratterizzano per il loro statuto ontologico intermedio ma non ambiguo: permette di raffigurare le cose ma attraverso una struttura ideale, intellettuale, dipendente dall'intervento attivo e costitutivo dell'artista-matematico.

Cartesio sviluppa una sorta di rovesciamento del platonismo nella misura in cui assume il primato della copia – il quadro prospettico – rispetto all'originale perché la copia è, dal suo punto di vista, più originale, più vicina al pensiero. Platone vedeva nell'eikos la vera forma dell'imitazione “in quanto copia simile al vero” perché ottenuta “seguendo le proporzioni del modello in lunghezza, larghezza e profondità e attribuendo inoltre a ogni particolare i

⁹¹ AT, VI, p. 113, tr. it. OS II p. 233

colori appropriati”⁹², considerando invece i phantasma, cioè “ciò che appare somigliante a quanto è ben fatto perché lo si guarda da un punto di vista inappropriato, ma che invece, a uno che fosse capace di guardarlo in modo adeguato nelle sue dimensioni proprie neanche sembrerebbe una copia di ciò a cui si afferma sia simile⁹³”, appunto soltanto come apparenze. Cornford sottolinea come la distinzione copia/apparenza vada letta alla luce della polemica contro la mimesis della *Repubblica*, non nel senso che le copie sarebbero equivalenti alle cose naturali e quindi meno “imitative” dei phantasma, ma piuttosto perché la gerarchia tra le due diventa comprensibile tenendo presente la *Repubblica* in cui il primato ontologico va comunque attribuito a ciò che è più vicino all’effettiva realtà della cosa, cioè l’idea e meno dipendente dal punto di vista soggettivo⁹⁴. Indicativamente Platone considera “inappropriato” il punto di vista stabilito dal pittore per una corretta osservazione del quadro e appropriato invece quello che ne svela il carattere illusionistico. Cartesio condivide l’atteggiamento platonico nei confronti dell’imitazione ma ne inverte la direzione: sono da privilegiare quelle forme di imitazione che meglio corrispondono all’idea – in senso cartesiano – cioè alle idee, in questo caso geometrico-matematiche, come oggetti mentali e intellettuali. Il decadimento è collocato da Cartesio proprio nel luogo in cui Platone individuava il massimo valore possibile per l’imitazione, in quelle copie, cioè, che garantiscono il minimo di perdita ontologica. Cartesio, invece, accorda una preferenza di carattere gnoseologico per cui il massimo valore – ad eccezione delle verità matematiche – è individuato nel quadro prospettico, nella costruzione geometrica, dove il residuo di materia è il più basso possibile. Soltanto un occhio distratto e un intelletto pigro e mal condotto rendono il quadro prospettico una copia dell’originale; secondo il procedimento che già abbiamo analizzato, dove compariva una somiglianza

⁹² Plato, 235e, tr. it. Platone, *Sofista*, a cura di Francesco Fronterotta, Rizzoli, Milano, 2007, p. 297

⁹³ Plato, 236b, tr. it. Platone, *Sofista*, a cura di Francesco Fronterotta, Rizzoli, Milano, 2007, p. 299

⁹⁴Cfr. F. M. Cornford, *Plato's theory of knowledge. The Theaetetus and the Sophist of Plato, translated with a running commentary*, Routledge & Keegan Paul, London, 1935, pp. 198-99

confusa ora subentra un'articolazione di identità e differenze. Per esemplificare il suo procedimento, nella *Regola XIII*, presentando un esempio tipico di inganno, Cartesio ricorre agli automi: “un vaso [...] in mezzo al quale era fissata una colonna con impressa l'immagine di Tantalo nell'atto di stare a bere”⁹⁵: la soluzione all'inganno è tipicamente cartesiana, si tratta di cercare come il vaso è stato costruito, la risposta al problema si troverà dunque nel dominio della tecnica e della meccanica⁹⁶.

La rappresentazione però rimane rappresentazione, anche se prospettica: la vera soluzione sarebbe ridurre anche la *peinture* che si dipinge sul fondo dell'occhio al semplice movimento delle parti del cervello: il grado più alto e più puro della rappresentazione diventa dunque il più astratto, il meno somigliante all'impressione immediata ma il più simile, anzi esattamente lo stesso della vera causa della sensazione nella misura in cui essa è realmente semplice movimento di materia che imprime una figura. La rappresentazione, è accettabile fin quando non sia sostituibile dal puro linguaggio della fisica matematizzata, linguaggio puro perché fondamentalmente un non linguaggio, non essendo nulla di diverso da ciò che le cose sono in loro stesse o, il che è lo stesso, in quanto sono parte di quella medesima struttura geometrico-matematica.

Se ciò che è vero, per Cartesio, lo è solo per un pensiero che lo pensa, il che indubbiamente lo porta a elaborare una filosofia della rappresentazione, è però falso che si tratti di una filosofia che riduce il mondo a un'immagine, si tratta piuttosto del contrario, di una filosofia che ha il suo centro di irraggiamento in un cogito che è pensato come forza attiva e che, pertanto, non riduce il mondo a un'immagine da contemplare ma semmai a uno schema da costruire: ciò che esiste, non esiste per una coscienza individuale – vedremo quanto poco spazio Cartesio dedichi alla psicologia e alla coscienza

⁹⁵ AT, X, pp. 435-36, tr. it. *Regole*, pp. 291-93

⁹⁶ Cfr. S. Romanowsky, *L'illusion chez Descartes: la structure du discours cartésien*, Klincksieck, Paris, 1974

del singolo – ma esiste perché il pensiero cessa di essere il puro ricettacolo di proiezioni esterne e diventa invece il soggetto di una ricostruzione del mondo *juxta propria principia*, principî che sono allo stesso tempo nelle cose e che anzi le costituiscono nella loro essenza. L'ambizioso progetto cartesiano richiede la saldezza di una prima certezza inattaccabile per poter trasformare in verità quello che pare essere ancora un pregiudizio e che deve invece poter diventare una precondizione allo sviluppo della scienza e, pertanto, si collocherà al di fuori di essa e che Cartesio penserà nei termini di una filosofia prima e di una metafisica. La prima certezza sarà un cogito che certamente inscriverà la filosofia cartesiana nell'alveo del logocentrismo occidentale ma che non comporta affatto la riduzione del mondo a immagine; per quella occorrerà rivolgersi altrove.

E' certamente possibile tematizzare la filosofia cartesiana come la svolta avvenuta, all'interno della storia della metafisica occidentale, in direzione di una filosofia della presenza intesa come presenza a sé del pensiero e come totale trasparenza di un cogito rispetto ai suoi contenuti: la centralità che vengono a assumere concetti come "ego" e "cogito" segna l'inizio di un orientamento profondamente nuovo nella filosofia moderna; ma, occorre ricordare, Cartesio apre un campo di possibilità al cui interno differenti posizioni teoriche diventano possibili e se, seguendo i consigli di storici come Georges Canguilhem, vogliamo evitare di proiettare sul passato le acquisizioni del presente che troverebbero in quel mitico cominciamento la prefigurazione del loro avvenire, occorre dire che nella filosofia cartesiana non è affatto inscritto il destino della filosofia moderna. Certo da qui sono nate tutte le filosofie moderne della coscienza e del soggetto almeno fino a Kant ma, molto semplicemente, le cose sarebbero potute andare diversamente proprio perché Cartesio, come tutti i grandi filosofi, ha soprattutto elaborato uno specifico modo e uno specifico lessico attraverso cui formulare problemi filosofici che, proprio attraverso il nuovo lessico e i nuovi concetti, si sono

trovati trasfigurati e mutati di segno. Detto in altri termini, se in Cartesio troviamo già quasi tutto quello che renderà possibile porre le domande tipiche della filosofia moderna, non per questo ci troviamo tutte le risposte.

L'esordio del *Discorso V* della Diottrica è molto esplicito riguardo alle immagini: “per sentire, l'anima non ha bisogno di contemplare nessuna immagine che sia simile alle cose che percepisce, ciò non toglie, tuttavia, che sia vero che gli oggetti che guardiamo imprimono sul fondo dei nostri occhi immagini abbastanza perfette”⁹⁷. L'impossibilità di assumere fino in fondo un'analogia esatta tra visione e contemplazione delle idee viene specificata poco dopo quando, seguendo Keplero, viene ripresa l'analogia strutturale tra occhio e camera oscura: l'analogia viene resa più probante da un esperimento che Cartesio, probabilmente, aveva compiuto personalmente: si tratta, ovviamente, del famoso esperimento dell'occhio di bue. L'intento cartesiano è evidente, spingere l'analogia funzionale tra l'occhio e la camera oscura oltre il limite che aveva segnalato Keplero: la camera oscura è davvero un grande occhio e, reciprocamente, l'occhio funziona come una camera oscura. Non c'è nulla di specificamente cartesiano in questo trattamento dell'occhio: in fondo si tratta soltanto di procedere su un solco che altri avevano già tracciato ma che non avevano sviluppato a pieno; Keplero, infatti, per nulla pratico di anatomia e men che meno di dissezioni, si era basato su una serie di trattati anatomici e non su osservazioni personali nel descrivere l'anatomia dell'occhio, ugualmente Scheiner proveniva da studi di matematica e astronomia. Il loro punto di vista era quello di chi approcciava lo studio dell'occhio per risolvere problemi di ottica ma con limitatissime preoccupazioni di ordine anatomico.

Il caso di Keplero è particolarmente emblematico: i *Paralipomena ad*

⁹⁷ AT, VI, p. 114, tr. it. OS II, p. 235

Vitellionem del 1604 costituiscono il risultato di diversi anni di ricerche in campo ottico che erano scaturite da problemi astronomici: si trattava di spiegare alcuni imprevisti errori nella misurazione dei corpi celesti incompatibili con la teoria. In particolare, durante un'eclisse di sole Keplero e Tycho Brahe, di cui all'epoca Keplero era assistente alla corte di Rodolfo II a Praga, osservano un imprevisto ampliamento del diametro della luna che non poteva essere spiegato secondo la posizione dell'astro. L'intuizione kepleriana fu realmente geniale: l'errore non poteva essere nella teoria astronomica, doveva pertanto dipendere dallo strumento. Analogamente a Cartesio, anche Keplero muove dall'errore per trovare la verità ma seguendo un procedimento radicalmente differente che consiste, sostanzialmente, dal definire il problema della ricerca a partire da un errore specifico e effettivo; soprattutto, la strategia kepleriana è, nella sua essenza, non fondazionale e costituita a partire da una relazione particolarmente complessa tra teoria, osservazione e strumenti tecnici. Per correggere un errore evidente a livello astronomico, Keplero si rivolge all'ottica e lì trova le risposte che cercava attraverso un meccanismo di riduzione e di delimitazione del campo dell'analisi: Keplero è, infatti, il primo a distinguere compiutamente il fenomeno meccanico della visione da quello psicologico della sensazione proprio in quanto il secondo non risultava pertinente alla sua analisi. Certamente fu la mossa kepleriana a rendere possibile il taglio dell'occhio di bue da parte di Cartesio ma le ambizioni cartesiane erano ben diverse: si può compiutamente definire "empirista" il modello kepleriano non tanto perché egli abbia elaborato una esplicita teoria della conoscenza fondata sul dato sensibile ma piuttosto perché, nel trattare il fenomeno della visione, si è limitato al fenomeno senza volerlo inscrivere all'interno di una teoria complessiva del corpo umano. Il meccanicismo cartesiano ha ben altre pretese: rendere conto della globalità dei fenomeni fisici. La relazione tra Keplero e Cartesio permette anche di sollevare la questione della tecnica: le loro descrizioni dell'occhio non

sarebbero certo state possibili al di fuori di una specifica cornice teorica – a grandi linee il meccanicismo – ma sarebbero ugualmente impensabili senza un preciso livello di sviluppo tecnologico. Sia Keplero che Cartesio appartengono a un vasto gruppo di pensatori che, in profondo contrasto con la tradizione aristotelica, considerano l'intervento attivo sulla natura come parte integrante dell'attività dello scienziato. Occorre sottolineare, allo stesso tempo, tutto lo scarso interesse che Cartesio nutre per l'arte senza scienza dei semplici meccanici; è sufficiente al riguardo il breve *détour* sulla storia del cannocchiale contenuto nella *Diottrica*. Come ha evidenziato Georges Canguilhem: “fare senza comprendere è proprio di coloro che sono soltanto tecnici; promettere senza portare a compimento è la definizione del ciarlatano; ottenere effetti a volontà con l'intelligenza delle cause, questa è l'ambizione cartesiana. La coscienza della possibilità tecnica ci è data dalla conoscenza delle necessità teoriche”⁹⁸. Per Cartesio, però, il semplice progetto di una eventuale utilizzazione pratica può costituire un ostacolo per la deduzione analitica: “se la materia è per la scienza l'omogeneo e l'anonimo, la materia che il tecnico si propone di «adoperare a nostro vantaggio» è il particolare e il diverso [...] Pertanto, se in molti casi la pratica «fa onta alla teoria», ciò avviene perché [...] ogni sintesi tecnica, deve normalmente includere, operando su alcune specie di corpi la cui deduzione non può essere integrale, una quota di imprevisto e di inatteso”⁹⁹. In altri termini, il rapporto che Cartesio intrattiene con la tecnica e l'esperimento non è il medesimo di Boyle o Keplero; per quanto elogi la possibilità di utilizzare per fini umani la materia, le concrete acquisizioni della tecnica non sono, in quanto tali, decisive; possono, anzi rivelarsi un limite per la ricerca se ne divengono il primo obiettivo. Keplero, come Cartesio, ossessionato dagli automi e dagli strumenti tecnici a carattere illusionistico di cui le Wunderkammern di Rodolfo II pullulavano, elabora un'intera teoria ottica con l'obiettivo di

⁹⁸ G. Canguilhem *Descartes et la technique* in «Cahiers philosophiques», LXIX, 4, 1996 p. 97

⁹⁹ *Ibid.* p. 98

risolvere una serie di problemi tecnici; non gli serve simulare un dubbio tanto radicale quanto fittizio ma, anzi, lavora per risolverne un particolare e concreto problema tecnico, per altro, dalle notevoli implicazioni teoriche, come risulta evidente pensando agli effetti che un'osservazione corretta, in contraddizione con la teoria, avrebbe potuto provocare sulla teoria stessa. Secondo la prospettiva di Keplero alcuni strumenti sollevano determinati problemi che altri strumenti contribuiscono a risolvere: tra conoscenza e strumento il vincolo è di determinazione reciproca.

Cartesio non è particolarmente interessato agli strumenti, né ritiene che possano contribuire particolarmente allo sviluppo di una conoscenza vera e certa. Le immagini, poiché prodotte dagli strumenti di osservazione, hanno uno statuto diverso nelle opere dei due pensatori. Se per Keplero vale l'*ut pictura ita visio*, e quindi un'omologia completa tra visione e immagine, Cartesio sceglie di interrogarsi sul rapporto che sussiste tra l'immagine prodotta sulla retina e la sensazione, tra la passività ricettiva di un occhio, non importa se vivo o morto, e l'attività di una mente che conosce il mondo. La stessa assunzione cartesiana che soltanto l'anima propriamente sente, presente anche nella *Diottrica*, implica una fondamentale disgiunzione tra impressione sensibile, anche aiutata da strumenti, e conoscenza. La prospettiva kepleriana, anche grazie al suo silenzio sugli aspetti più "filosofici" della questione, permetterà di pensare la conoscenza come osservazione e l'intelletto come uno strumento, il meccanicismo cartesiano, invece, è ben più rigoroso ma fa parte del suo rigore individuare un confine tra mente e mondo.

La *mathesis universalis* trova il suo modello di riferimento nella matematica e nella geometria proprio in virtù della purezza di tali linguaggi: la sensazione così come il linguaggio ordinario e, più in generale, i segni, sono considerati da Cartesio come i veicoli di potenziali errori. Da questo punto di vista le due metafore della *Diottrica* – l'occhio come una camera oscura e l'immagine

proiettata nel cervello come un quadro prospettico – evidenziano il progressivo affrancamento dei sistemi ideativi propri dell'essere umano dalla materia, dal sensibile e dal corporeo e, al contempo, rendono questo meccanismo – che è un meccanismo segnico – regolato secondo le leggi dell'ottica e della prospettiva. La possibilità di inscrivere questo sistema all'interno della fisica matematizzata riduce il rischio di imbattersi in valutazioni affrettate, in errori o in inganni; ma questo sistema si arresta nel momento in cui occorre tematizzare il cogito: l'ideazione compie un vero e proprio salto ontologico che non può più essere spiegato fisicamente ma metafisicamente. A questo livello le metafore troveranno il limite ultimo della loro letteralizzazione non potendo descrivere, se non obliquamente e approssimativamente, il loro oggetto. L'intelletto, la mente, l'anima, concetti ancora indefiniti all'altezza del *Discorso sul Metodo*, possono essere descritti nei termini di una luce che illumina ogni cosa e, allo stesso tempo, sono sia sigillo che cera. Questo "intelletto", "ingegno", questa "anima" sono già il subjectum a partire dal quale l'edificio della scienza può venire costruito, l'implicita condizione di possibilità di una conoscenza vera, ma non sono ancora il "soggetto" in quanto perno essenziale e luogo in cui appare una prima certezza che rende saldo l'intero edificio.

Le *Regulae* si articolano progressivamente intorno all'opposizione strutturale tra intuizione certa e individuale e opinioni tramandate. Secondo un procedimento retorico tipico di Cartesio, la *Regola III* si apre con un elogio dei testi antichi come fonte del sapere e, anche come indice del lavoro ancora da svolgere. Immediatamente però, in seguito all'introduzione della clausola disgiuntiva "sed" si evidenzia il "pericolo" derivante dall'acquisizione acritica di errori che in quei testi possono essersi depositati. La critica alla scrittura, velatamente presente nell'opera cartesiana attraverso la critica alla rappresentazione e alla narrazione, viene qui declinata secondo un registro contemporaneamente epistemologico e morale: "coloro che scrivono, infatti,

hanno di solito la tendenza, ogni volta che, con sconsiderata ingenuità, prendono partito per qualche opinione controversa, a tentare sempre di trascinarci lì con argomentazioni sottilissime, al contrario poi, tutte le volte che hanno felicemente scoperto qualcosa di certo e evidente, non lo presentano se non avviluppato con parole variamente velate, temendo senza dubbio che con la semplicità diminuisca il valore della spiegazione trovata, appunto perché vogliono negarci, per invidia, la verità scoperta”¹⁰⁰. L’occultamento della verità dietro una coltre di parole che non serve, come gli integumenta di cui Cartesio si serve, a ornare e mostrare, ma a nascondere e occultare dipende dall’originaria semplicità del vero: l’uomo si muove, vive e opera nella verità, la verità è originaria, non seconda, non arriva alla fine come il risultato di un lavoro di ricerca ma deve esserci fin dall’inizio. Il percorso dall’errore alla verità assume quindi tratti singolari: si muove, certo, dall’errore che ci impedisce di progredire ma, una volta rimosso, si scopre che la verità è sempre stata presente, soltanto velata e nascosta da un metodo sbagliato o dalla vanità egoista dello scienziato; ecco perché il primo passo può decidere per tutti gli altri perché, come detto, una verità trovata in un modo non corretto è a sua volta partecipe del falso – e il camuffamento della verità è imparentato col peccato. Con parole simili a quelle che pubblicherà nel *Discorso*, Cartesio sviluppa ulteriormente la sua critica: “non è stata quasi mai detta una cosa da qualcuno il cui contrario non sia stato affermato da altri”¹⁰¹. La situazione è, ancora una volta, paradossale: da un lato egli ammette esplicitamente di fare ricorso a dei travestimenti per presentare il vero metodo, dall’altro accusa chi, prima di lui, lo ha fatto. In ugual modo, come nel *Discorso*, dove la critica della retorica si accompagna al massimo dispiegamento delle sue risorse, anche nelle *Regulae* Cartesio si trova nella condizione di dover rendere accettabile un procedimento che contemporaneamente sta criticando. Qui il problema viene risolto

¹⁰⁰ AT, X, pp. 366-67, tr. it. *Regole*, pp. 153-55

¹⁰¹ AT, X, p. 367, tr. it. *Regole*, p. 155

contrapponendo la presentazione del metodo alla trasmissione di nozioni: “non diventeremmo mai, ad esempio, dei matematici quand’anche imparassimo a memoria tutte le dimostrazioni degli altri, se non fossimo anche dotati di ingegno per risolvere qualche problema, oppure filosofi, se avessimo letto tutti gli argomenti di Platone e Aristotele, e non potessimo poi esprimere un giudizio fondato su cose che ci vengono poste davanti”¹⁰². Il sapere che possiamo trovare nei testi, la tradizione da cui proveniamo non ci avvicina al sapere: se ci limitassimo a conoscere quello che è stato detto o scritto – fosse anche interamente vero – ancora non sarebbe scienza ma soltanto “*historia*”, semplice narrazione che mantiene la verità in una posizione di exteriorità rispetto alla mente che la pensa. Il metodo invece, nonostante gli integumenta con cui occorre rivestirlo, consente una riappropriazione della verità come di ciò che è da sempre il proprio della mente e gli ornamenti necessari conterrebbero contemporaneamente la legge della loro soppressione.

La riappropriazione della verità come il proprio della mente passa, nelle *Regulae*, attraverso l’intuizione che riveste il duplice ruolo di condizione di possibilità e di limite della conoscenza stessa; rappresenta il criterio di se stessa e di ogni altra conoscenza e può rivestire questo ruolo perché interna, istantanea e prediscorsiva e, pertanto, non esposta ad alcun tipo di sradicamento e di exteriorizzazione. Interna e quindi non dispersa nello spazio, nei testi, non acquisita passivamente dall’esterno; istantanea perché non esposta a trasformazioni temporali, all’incostanza della memoria o alla fallacia dei sensi; prediscorsiva e quindi sottratta alla coltre opaca delle parole, all’incertezza dell’interpretazione, alle trappole dell’ambiguità semantica. Le parole sono oggetti storici e, come la storia, sono esposte all’errore: le parole e la storia sono ciò che, radicalmente, proviene dall’esterno e dal passato, luogo dell’esteriorità completa e totale.

¹⁰² *Ivi*

La riappropriazione del proprio, cioè della conoscenza che parte dal cogito, non può quindi che prendere le mosse dall'invalidazione di questa exteriorità completa che deve essere esorcizzata perché è ciò che non appartiene alla mente e che anzi la supera, la sovrasta e la invalida; per questo deve consumarsi una rottura esplicita con l'autorità della storia e con le autorità nella storia. L'intuizione deve essere sottratta al tempo e alle circostanze in cui si verifica, deve inoltre configurarsi come l'apertura di un tempo nuovo, il tempo della riconquista della verità a partire dall'atto fondativo di una mente. Non è privo di significato il gesto teorico attraverso cui Cartesio detronizza una tradizione ricorrendo alla risemantizzazione di un concetto: “per intuizione intendo non la mutevole attestazione dei sensi, o il giudizio fallace di un'immaginazione che fa i collegamenti sbagliati; ma il pensiero così pronto e distinto di una mente attenta, che su ciò che comprendiamo non rimanga proprio nessun dubbio”¹⁰³. Poche righe dopo, per evitare che qualcuno possa rimanere sconcertato dal nuovo significato della parola “intuizione”, Cartesio avverte di non appoggiarsi “al modo in cui questi vocaboli in questi ultimi tempi sono stati adoperati nelle scuole perché sarebbe difficilissimo servirsi degli stessi nomi e intendere cose del tutto diverse; ma io mi limito a prendere note di che cosa le singole parole significhino in latino, in modo tale che tutte le volte che mancano parole appropriate, io riporti al mio significato quelle che mi sembrano più adatte”¹⁰⁴. Parlare di intuizione significa dunque compiere un gesto di riappropriazione del linguaggio filosofico prescindendo dagli usi di scuola e riavvicinando il significato della parola a quello ordinario.

La mossa cartesiana operata sul concetto di intuizione è particolarmente significativa proprio perché il gesto di riappropriazione del lessico filosofico va di pari passo con la volontà di ricominciare dall'inizio, dal proprio del pensiero, da ciò che lo mette immediatamente in comunicazione con la verità.

¹⁰³ AT, X, p. 368, tr. it. *Regole*, p. 157

¹⁰⁴ AT, X, p. 369, tr. it. *Regole*, p. 159

Ma quali verità sono consegnate all'intuizione? Cartesio fornisce alcuni esempi: ciascuno può intuire "che esiste, che pensa o che il triangolo è delimitato da tre linee soltanto, che la sfera <lo è> da un'unica superficie"¹⁰⁵. L'intuizione immediata di un pensiero ben disposto di fronte alla comprensione del vero è un atto del pensiero; la certezza non è definita a partire da nessun contenuto specifico. Il pensiero è in grado di generare una serie di certezze che si collocano, però, almeno in linea di principio, tutte sullo stesso livello, senza una specifica gerarchia e la serie degli esempi non è certo esaurita: queste verità "sono di gran lunga più numerose di quanto i più riconoscano"¹⁰⁶. Le verità conosciute per via intuitiva sono dunque almeno di due generi: certezza di sé, della propria esistenza in quanto pensiero, e verità geometriche e matematiche; dico "almeno" perché nulla vieta, in linea di principio, che se ne possano trovare anche altre di altro genere, soprattutto in virtù della possibilità di matematizzare e geometrizzare la fisica e senza contare i principi propriamente logici che, si suppone, facciano anch'essi parte del bagaglio ordinario di un intelletto umano. Emerge qui il limite contro cui il progetto cartesiano dovrà confrontarsi. L'intuizione consente sostanzialmente una iperproduzione di certezze per le quali la semplice testimonianza della mente non è più sufficiente e la nuova concezione del mondo non adeguatamente fondata e, anzi sarà destinata a rimanere ancora una "immaginazione" per quanto ritenuta profondamente vera: le regole su cui l'intelletto dovrebbe definire e misurare i suoi passi non garantiscono ancora che l'origine, il punto di partenza sia davvero saldo e indubitabile. Il disegno di cui Cartesio ci ha lasciato qui poco più di un abbozzo è chiamato a confrontarsi con quanti reputano impossibile giungere a una vera e certa conoscenza del mondo, specie del mondo cartesiano che, dalla sua, non possiede nemmeno il pregio di riferirsi all'esperienza ordinaria. Richard Popkin nella sua *Storia dello scetticismo* ha sostenuto la tesi che la rinascita

¹⁰⁵ *Ivi*

¹⁰⁶ *Ivi*

del pensiero scettico in seno alla cultura francese del XVI e XVII, oltre a essere dipesa dalle vicende editoriali delle opere di Sesto Empirico, ha svolto il preciso ruolo, almeno alle origini, di mettere in discussione la certezza interiore che costituiva la *regula fidei* delle chiese riformate, cioè, secondo la formulazione luterana, tutto ciò che la coscienza è obbligata a credere vero leggendo direttamente la Bibbia. Popkin vede nell'attacco di Erasmo alle tesi di Lutero sul libero arbitrio la matrice di un ricorso a fini religiosi dello scetticismo¹⁰⁷. Da questo punto di vista lo scetticismo rappresenta uno strumento che consente di minare esattamente la certezza che Cartesio aveva rinvenuto. L'obiezione ovvia a cui il criterio dell'evidenza è esposto potrebbe essere così formulato: - a quale criterio puoi fare ricorso per dimostrare che ciò che la tua mente considera indubitabile ha valore maggiore di quello che la mia mente esperisce come assolutamente certo? - O, ancor peggio: - perché non dovrei dar retta ai sensi che mi provano indiscutibilmente l'esistenza degli oggetti intorno a me per pensare che, invece, le cose vadano in tutt'altro modo?- - Quali requisiti possiede la posizione cartesiana per poter pretendere di essere quella vera?- - Quali prove è in grado di fornire? - Cartesio affronterà questo problema non per sconfiggere lo scetticismo, che non considera un rivale particolarmente temibile, ma piuttosto per superarlo e, contemporaneamente, mostrare che la sua concezione del mondo e del cogito consente ciò che agli altri è precluso: superare, attraversandolo, il dubbio scettico.

In un'affascinante lettera a Mersenne del novembre 1630 e riferita alla stesura de *Il Mondo*, Cartesio scrive “la favola del mio mondo mi piace troppo per rinunciare a pubblicarla”¹⁰⁸. Sappiamo che non furono valutazioni teoriche a spingere Cartesio a non pubblicare il testo, ma è molto interessante analizzare che cosa sceglierà di pubblicare al suo posto. Curiosamente l'opera che sarà pubblicata al posto de *Il Mondo* e che diventerà l'introduzione ai trattati

¹⁰⁷ Cfr. Richard Popkin, *Storia dello scetticismo*, cit. pp. 12-13

¹⁰⁸ A. Mersenne 25 novembre 1630, AT I, p. 179, tr. it. TL, p. 175

scientifici sarà ancora, per certi versi, una fable; non più l'immaginazione di un mondo ipotetico, che considerazioni di opportunità avevano ricacciato in fondo a un cassetto, ma la storia delle vicende biografiche e intellettuali dell'autore. Come se l'atto fondativo della filosofia moderna, e l'opera con cui Cartesio si presenta in pubblico, richiedesse il recupero, almeno per l'ultima volta, dell'arma retorica della narrazione. Una narrazione che è essenzialmente il racconto in prima persona dell'abbandono del sapere tramandato in favore di quello che un io, ormai quasi propriamente un soggetto, è in grado di produrre in virtù di proprietà che gli sono intrinseche. Quell'histoire o anzi quella fable¹⁰⁹ non racconterà in via ipotetica un mondo e nemmeno un uomo ma descriverà il percorso che una singola persona ha seguito per trovare la verità: fondativa rispetto al modo in cui quel mondo e quell'uomo sono stati immaginati. Spogliandosi di tutte le certezze che aveva passivamente accettato, Cartesio si rivolge, da ultimo, a studiare se stesso. L'occasione che lo porta a fare di se stesso l'oggetto dei suoi studi, sembra analoga a quella di Montaigne, con la cui opera, da Cartesio ben conosciuta, ha un evidente relazione tutta la prima parte del Discorso. Dopo essere stati cittadini del mondo, dopo aver studiato a lungo, dopo aver rivestito incarichi politici (Montaigne) e avere a lungo viaggiato (Cartesio), entrambi colgono l'occasione di restare soli, lontani dalle passioni e vicini solamente a se stessi e di dedicarsi alla propria autocomprensione. Una differenza però emerge immediatamente: Montaigne entra in scena, per così dire, in medias res, l'io narrante e l'io narrato sono sostanzialmente contemporanei. I *Saggi* sono costruiti a partire dal tempo presente e l'analisi che Montaigne compie su se stesso è perfettamente contemporanea al gesto con cui viene fermata sulla carta. Cartesio presenta al lettore uno scenario completamente diverso: lo scrittore ci racconta quello che gli è già capitato; non possiamo cogliere l'elaborazione di un pensiero che viene svolgendosi ma ci viene proposto

¹⁰⁹ AT, VI, p. 4, tr. it. DM, p. 7 “proponendo io questo scritto solo come una storia o, se preferite, una favola”

sostanzialmente l'esito: un io che si è già scoperto come perno fondamentale della costruzione di un sapere certo. Si evidenzia un'inversione di tono rispetto alle *Regole*: l'abbandono dell'ingombrante fardello del sapere tramandato nella sua totalità è preliminare all'evidenza dell'anima perché l'uno e l'altro avvengono in virtù di un unico e medesimo gesto. E' in virtù dell'abbandono delle certezze tramandate che l'io emerge nella sua essenza di fondamento e non, come accadeva nelle *Regole*, seguendo due linee differenti. L'articolazione della relazione tra attività e passività muta anch'essa di registro: la mente è passiva nella misura in cui si sente ancora più vincolata a una verità che si presenta come irresistibile e cogente ma tale verità è esattamente un atto della mente stessa, è una sua produzione, regolata e definita. È un intelletto che, quanto meno, possiede la forza di farsi trascinare dalla verità e non dall'errore.

Che il *Discorso* prenda forma all'interno del contesto delle riflessioni di Montaigne è stato più volte evidenziato dalla critica; già i contemporanei colsero le cripto citazioni dagli *Essais* benché il nome di Montaigne non ricorra mai nel testo né nelle altre opere cartesiane tranne, una volta, nell'epistolario. Come è noto già l'inizio della prima parte del *Discorso* è una citazione dagli *Essais*, come pure il tono complessivamente ironico del brano. Montaigne scrive "si dice comunemente che la più giusta distribuzione che natura ci abbia fatto delle sue grazie è quella del senno"¹¹⁰; nel testo cartesiano possiamo leggere: "il buon senso è a questo mondo la cosa meglio distribuita"¹¹¹. Infatti, nota Montaigne "non c'è nessuno che non si contenti di quello che essa gli ha dispensato"¹¹²; Cartesio, gli fa nuovamente eco "ognuno pensa di esserne così ben provvisto che anche i più incontentabili sotto ogni altro rispetto, di solito, non ne desiderano di più"¹¹³. Se l'apertura del *Discorso* si colloca nella prospettiva di Montaigne e se, come detto, viene

¹¹⁰ M. Montaigne, *Essais*, II, XVII, p. 61, tr. it. *Saggi*, II, p. 878

¹¹¹ AT, VI, p. 1, tr. it. DM, p. 3

¹¹² M. Montaigne, *Essais*, II, XVII, p. 61, tr. it. *Saggi*, II, p. 878

¹¹³ AT, VI, p. 2, tr. It, DM, p. 3

presentato essenzialmente come una fable che non ha la pretesa di costituire una dottrina salda ma piuttosto, in una forma quasi divulgativa – testimoniata anche dalla scelta del francese al posto del latino –, il metodo attraverso cui le acquisizioni dei trattati scientifici sono diventate possibili. Bisogna forse interrogare la strategia di mascheramento e di esposizione che determina la struttura degli *Essais* di Montaigne e del *Discorso* cartesiano e più in generale, come Cartesio ricorra al bagaglio retorico della cultura barocca – illusione, somiglianza, interpretazione – per elaborare un sistema filosofico completamente libero da tutto questo e incentrato sulla figura autotrasparente del cogito.

L'interesse di Cartesio per l'opera di Montaigne non trova le sue ragioni semplicemente nell'attenzione verso lo scetticismo, ma possiede anche tratti del tutto specifici: il “moi” costantemente e minuziosamente analizzato negli *Essais* non è separabile dalla sua rappresentazione letteraria, non trova una consistenza al di là della scrittura e del racconto. Il “sé” – per sottolineare il privilegio accordato da Montaigne all'analisi riflessiva - risulta essere nulla più che la temporanea stabilizzazione di elementi dinamici - passioni, interessi, debolezze, desideri – di complesse interazioni con il corpo, si veda la tematizzazione della malattia, - di relazioni con altri autori e altri testi. Negli *Essais* si pratica una costante strategia di ridislocazione del soggetto che si trova a essere dappertutto e in nessun luogo, a costituirsi come la risultante di una relazione complessa tra la pratica della scrittura e i suoi effetti di ritorno su colui che scrive. Il “sé” di Montaigne, punto della massima tensione dell'episteme della somiglianza anche perché elaborazione delle sue conseguenze estreme, non perviene a nessuna forma di stabilità e di permanenza, non garantisce nessuna forma di ancoraggio ma, attraverso la pratica complessa della scrittura, prende a riflettere indefinitamente sullo statuto del linguaggio e della rappresentazione per cogliervi le condizioni di possibilità della sua stessa esistenza. Senza queste mediazioni, senza i

procedimenti del diventare altro e dell'uscire da sé, il "moi" di Montaigne sarebbe condannato in permanenza al silenzio e all'annichilimento: la sua pura presenza a sé, lungi dall'essere il luogo in cui si può attingere una prima e fondamentale verità, sarebbe invece la sua riduzione a nulla. La riflessione è già, fin da principio il movimento attraverso cui l'io si differenzia al suo interno, perde la sua unità e, contemporaneamente, comincia a esistere. Allo stesso tempo la scrittura è opaca, scivolosa, inaffidabile nel restituire la pienezza delle cose e del sé. Montaigne si muove già sul terreno che Hoffmansthal definiva *das Gleitende*, il terreno scivoloso che non consente una presa completa e salda. Nel caso di Montaigne l'esito del diventare spettatore della propria vita è una indefinita pluralizzazione dell'io e non la riappropriazione della sua essenza pura. Come è stato notato, tra gli altri, da Jean Starobinski, sulla base del topos tipico del barocco della difficile individuazione dell'essenza, nascosta dietro un flusso di apparenze che non la rappresentano ma la trasfigurano, Montaigne elabora un teoria del "sé" che sfocia nella destabilizzazione e nella proliferazione di identità multiple¹¹⁴. L'essere celato dietro a apparenze che hanno sempre la forma dell'inganno non è più in alcun modo attingibile né identificabile, pertanto la rivendicazione di parlare a cuore aperto, di descriversi senza infingimenti, il rifiuto della dissimulazione che regna nella società, sfociano paradossalmente nella constatazione che quelle apparenze sono davvero tutto ciò che noi siamo e che l'ingiunzione morale a praticare la sincerità e la franchezza prima di tutto, non possa che condurre all'impossibilità di discernere tra verità e menzogna e di rinvenire, oltre al flusso delle apparenze, una verità fondamentale e pura. Proprio perché occorre essere onesti fino in fondo, si deve accettare, senza infingimenti, che la condotta umana, sia dal punto di vista morale che da quello intellettuale, non può né riconoscere né instaurare

¹¹⁴ J. Starobinski, *Montaigne, il paradosso dell'apparenza*, Il Mulino, Bologna, 1984 pp. 37-38 "colui che parla in prima persona intrattiene con il proprio *spirito* [...] un rapporto di osservazione e di azione. Lo spirito a sua volta stabilisce un rapporto riflesso con *se stesso* [...] per di più questo stesso spirito genera la folla disordinata dei mostri

una norma che abbia un'universale pretesa di verità.

L'atto di isolamento con cui Montaigne deliberatamente si sottrae al mondo, percepito come un flusso caotico di debolezze umane, dissimulazioni, infingimenti, menzogne rassicuranti che fungono da feticci, movimenti incessanti senza senso né scopo, non sfocia nella ricostituzione di una integrità personale fondativa come accade a Cartesio nel ritiro tedesco. La matrice dei due atti di isolamento è dunque radicalmente diversa: se per Montaigne questa strategia assume la forma dell'imperativo classico, di marca stoica, del ritorno a sé e dell'autarchia, Cartesio è spinto piuttosto da motivazioni di ordine strettamente teorico; sottrarsi al quotidiano commercio del mondo e appoggiarsi esclusivamente sulle proprie risorse cognitive è la condizione per far emergere la prima certezza e inaugurare realmente la serie delle verità metafisiche e scientifiche. Montaigne, come Cartesio, trova nel paradigma etico di matrice stoica del recupero della presenza a sé l'orizzonte ultimo del suo pensiero, ma ne coglie, seppur suo malgrado, l'originaria impossibilità, esattamente come, nella ricerca dell'esempio autorevole, dell'opinione che cattura l'assenso dell'individuo, vede soltanto lo scontrarsi di opinioni contraddittorie tra le quali, in assenza di un criterio certo e stabile, diventa impossibile scegliere.

L'impossibilità di un'effettiva e completa ricostituzione del sé è segnalata dal ricorso quasi ossessivo da parte di Montaigne del pronome riflessivo: “voi e un compagno siete pubblico sufficiente l'uno all'altro, o voi a voi medesimo”¹¹⁵ afferma Montaigne; l'originale francese riporta, più esplicitamente “vous et un compagnon estes assez suffisant theatre l'un à l'autre, o vous a vos memes”¹¹⁶. La straordinaria varietà di usi, costumi, fenomeni sociali, culturali, politici, artistici, le enormi differenze che intercorrono tra gli uomini, sono compendiate, in piccolo, nel singolo che fornisce sufficiente materiale alla riflessione e che costituisce uno spettacolo

¹¹⁵ M. Montaigne, I, XXXIX, (I), tr. it. p. 324

¹¹⁶ M. Montaigne, I, XXXIX, (I) p. 279

talmente ricco e vario da impedire che la noia possa prendere il sopravvento. Il gran teatro del mondo, metafora barocca per eccellenza, viene qui sostituito al gran teatro dell'io, come in una mise en abime della metafora del microcosmo. Lo sdoppiamento che Montaigne definisce come provvisorio punto di partenza dello studio in vista del traguardo della riappropriazione integrale di sé diventa, per la stessa ammissione dello scrittore, condizione permanente e insormontabile i cui sviluppi, a partire da questa scissione originaria, saranno piuttosto la moltiplicazione e dei soggetti e dei punti di vista da cui vengono osservati Entrambe le istanze dell'io, l'io-spettatore e l'io-spettacolo, sono dinamiche, non solo quel che avviene sulla scena cambia continuamente e senza una regola, ma anche l'osservatore che è chiamato a dare giudizi e pareri subisce su di sé il contraccolpo del mutamento per l'ovvia ragione che, alla fine, si tratta della stessa persona. Uno e duplice, Montaigne affronta direttamente la questione della duplicità dell'io in relazione all'atto stesso di narrare le vicende del proprio spirito: “il mio libro è sempre uno”¹¹⁷, come a ribadire la volontà di ritrovare un se stesso omogeneo e stabile attraverso l'atto della scrittura, per confessare però, subito dopo, che “il mio io di adesso e il mio io di fra poco, siamo certo due”¹¹⁸ Il ricorso alla metafora barocca assume dunque una tensione particolare perché se lo scrittore può isolarsi dal mondo rifiutare lo spettacolo dell'incostanza e dell'inconsistenza umane, proprio quell'isolamento lo conduce a ritrovare in sé e nella tradizione culturale di cui si sente erede sostanzialmente quello che ha appena abbandonato. Montaigne descrive questa condizione nel saggio *Dell'ozio*: “Recentemente , quando mi sono ritirato a casa mia, risoluto per quanto lo potessi a non occuparmi d'altro che di trascorrere in pace e appartato quel po' di vita che mi resta, mi sembrava di non poter fare al mio spirito favore più grande che lasciarlo, nell'ozio più completo, conversare con se stesso e fermarsi e riposarsi in se medesimo [...] Trovo che, al contrario,

¹¹⁷ M. Montaigne, III, IX, (II), p. 402, tr. it. II, p. 1283

¹¹⁸ M. Montaigne, III, IX, (II), p. 403, tr. it. II, p. 1284

come un cavallo che rompe il freno, egli si procura cento volte più preoccupazioni di solo di quante se ne faceva per gli altri; e ciò genera tante chimere e mostri fantastici gli uni sugli altri, senz'ordine e senza motivo"¹¹⁹. L'orda delle chimere e dei mostri, altro topos barocco, non fa altro che collocare fin nel cuore del soggetto che parla e che scrive la voragine dell'illusione e dell'inganno, l'impossibilità di trovare un parametro non relativo per giudicare delle oscillazioni dello spirito. Se la morale provvisoria cartesiana sarà uno strumento necessario per condursi nella vita pratica finché la verità non reclamerà i suoi più alti diritti, la morale che Montaigne con grande rigore ricerca, invece, non potrà in alcun modo concretizzarsi in qualcosa di più stabile e saldo.

Se, come Montaigne afferma, "io studio me stesso più di ogni altro soggetto. È la mia metafisica, è la mia fisica"¹²⁰, l'impossibilità di trovare un ancoraggio minerà alla base qualsiasi tentativo di trovare il proprio, vero sé.

Per quanto l'opera di Montaigne sia certamente espressione della ripresa francese delle etiche di matrice ellenista, il suo esito sarà però completamente opposto: al progetto di guadagnare la completa padronanza di sé si sostituisce quello più modesto ma più realizzabile di adeguarsi provvisoriamente al movimento, assecondarlo per poterlo gestire e controllare, abbandonando la pretesa che i mostri e le chimere che transitano sulla scena nascondano, dietro di loro, qualcosa di più saldo, più stabile, più accettabile moralmente e affidabile cognitivamente.

Jean Starobinski individua in questa originaria scissione tra un je che osserva e un moi che è l'oggetto dell'osservazione la matrice della proliferazione delle identità che emergono allorché si tratti di riconoscere come "propri" i mostri partoriti dallo spirito libero di muoversi a piacimento. L'impossibilità di attribuirli a altri oltretutto a se stessi obbliga a pensarli propri, interni,

¹¹⁹ M. Montaigne, I, VIII (I) vol I pp. 29-30

¹²⁰ M. Montaigne, *Essais*, III, XIII vol II, p. 525 tr. it. II, p. 1434

personali ma l'attività libera e sfrenata dello spirito è davvero anche l'espressione di un soggetto umano? Quei mostri provengono da luoghi e anfratti ignoti, sconosciuti, oscuri e pertanto si apre la possibilità di cogliere nel pensiero non ciò che più profondamente caratterizza e individualizza l'essere umano, ciò di cui il soggetto può farsi carico perché si ritrova e si riconosce in esso ma piuttosto il luogo di un'oscurità e di una disappropriazione di sé che non dipende semplicemente da condizioni transitorie, ma anzi arriva a definire quasi ontologicamente lo statuto degli esseri umani.

A partire dalla condizione di duplicità dell'io Montaigne arriva a tematizzare anche l'impossibilità di considerare ciò che viene colto sulla scena come appartenente e costituente di sé: la duplicità si trasforma continuamente in alterità che allontana invece di avvicinare la riconquista di se stessi: "dipingo il passaggio: non il passaggio da un'età all'altra o, come dice il popolo, di sette anni in sette anni, ma di giorno in giorno, di minuto in minuto. Bisogna che adatti la mia storia al momento. Potrei cambiare da un momento all'altro, non solo per caso ma anche per intenzione. È una registrazione di diversi e mutevoli eventi e di idee incerte e talvolta contrarie: sia che io sia un altro me stesso, sia che colga gli oggetti secondo altri aspetti e considerazioni"¹²¹. L'immagine a cui ricorre Montaigne è quella del flusso incessante e incerto delle idee, delle rappresentazioni e dei giudizi che non trovano mai un appiglio stabile, né una qualche legge del mutamento. Quello che emerge dalla registrazione e dall'inventario sono soltanto "discontinuità e differenze nell'immagine di sé"¹²²: attraverso l'atto della registrazione, che è un atto di scrittura e quindi di rappresentazione, compare soltanto l'impossibilità di definire il proprio sé come un'entità stabile o, almeno, stabilizzabile. Come sottolinea acutamente Judowitz "la relazione fluida tra conoscenza e identità

¹²¹ M. Montaigne, III, II, (II), p. 222, tr. it. II, p. 1067

¹²² D. Judovitz, *Subjectivity and representation in Descartes: the origins of modernity*, Cambridge University press, Cambridge 1988, p. 12

personale non è del tutto priva di principi”¹²³. L’esperienza personale, autoriflessiva di Montaigne, è guidata dalle regole della similitudine e della differenza: tale forma di esperienza delimita il sé, lo rende circoscrivibile, permette quindi di leggere una trama e un legame tra i singoli eventi che, in caso contrario, genererebbero una completa disgregazione dell’io. È proprio la scrittura a garantire questa forma di continuità che però, proprio in virtù del suo dispiegarsi nel tempo senza poter muovere da un centro sottratto al dinamismo, non garantisce nessuna trasparenza. La legge della somiglianza, che si realizza attraverso un dispiegamento orizzontale nel tempo, conduce a esiti paradossali. Il saggio *Dell’esperienza*, si articola secondo il tipico procedimento argomentativo di Montaigne: in apertura si sottolinea l’importanza della conoscenza quando l’intero sviluppo del saggio, al contrario, è volto a dimostrare quanto la conoscenza sia sfuggente e lontana; per quanto il legislatore si sforzi di individuare una legge che regoli ogni condotta umana “questo numero non ha alcuna proporzione con l’infinita varietà delle azioni umane”¹²⁴, il che conduce a generalizzare fino al punto che “c’è poco rapporto fra le nostre azioni, che sono in perpetuo movimento, e le leggi fisse e immobili”¹²⁵. Per quanto ci si riferisca qui alle leggi civili, non è azzardato allargare il ragionamento di Montaigne anche alle leggi che non regolamentano ma descrivono le azioni umane e che consentirebbero di cogliere quanto meno delle regolarità anche entro un sistema di variazioni. Le azioni umane proliferano in forme e modi che non possono essere ricondotti a nessuno schema interpretativo se non in virtù di limitazioni e tarature che finiscono per travisarle; la legge, quindi, arriva dall’esterno, non esprime ciò che l’oggetto intimamente è ma piuttosto il punto di vista di chi parla e osserva. Per questo per Montaigne l’esempio guida è quello del legislatore che impone da fuori, dall’esterno, delle regolarità che “in natura” non è dato

¹²³ *Ivi*

¹²⁴ M. Montaigne, III, XIII, (II), p. 517, tr. it. II p. 1424

¹²⁵ *Ivi*

trovare e non il fenomeno naturale che troverebbe la sua legge direttamente inscritta nel suo comportamento. La distinzione tra qualità primarie e secondarie così importante per Cartesio dal punto di vista di Montaigne costituirebbe un'arbitraria imposizione di un punto di vista su molti altri ugualmente possibili riguardo al medesimo fenomeno. La polarità tra soggetto e oggetto è determinata dall'immagine guida del flusso, dalla prospettiva dell'osservatore di fatti umani che tenta di collocarsi fuori dal movimento incessante del genere umano. Lo spettacolo che si para davanti è, per certi versi, sconcertante; persino il linguaggio che usualmente ci consente di comprenderci l'un l'altro con buona sicurezza si rivela opaco, esposto a ogni tipo di contraddizione, non riconducibile a un significato univoco: "mai due uomini giudicarono ugualmente una stessa cosa, ed è impossibile vedere due opinioni esattamente simili, non solo in uomini diversi, ma nello stesso uomo in momenti diversi"¹²⁶. Di più: soltanto la nostra debolezza e la nostra pigrizia ci fanno accontentare di quello che abbiamo trovato. È segno di ristrettezza mentale scambiare un rifugio temporaneo per il vero approdo perché chi è davvero spinto dal desiderio di comprendere non sa accontentarsi di così poco. Sulla scorta di questi assunti Montaigne abbozza una sorta di psicologia dell'uomo di cultura, costantemente animato da una frenesia che gli impedisce di dare per acquisito un qualunque risultato. La coloritura del brano è ambigua e testimonia di una tensione caratteristica del tramonto del Rinascimento: l'erudizione sconfinata, il gioco delle interpretazioni e dell'emendazione dei testi, la ripresa critica delle filosofie classiche producono, come loro esito ironico, lo sgretolamento delle forme tradizionali di certezza¹²⁷. La struttura del sapere rinascimentale, non gerarchizzato ma costruito secondo una fitta rete di rimandi reciproci, rivela le sue fondamenta fragili; per quale ragione, si chiede, dovrei credere a qualcosa piuttosto che a

¹²⁶ M. Montaigne, III, XIII, (II), p. 519, tr. it. II, p. 1426

¹²⁷ Cfr. Montaigne II, XIII, (II) p. 519, tr. it. II, p. 1426 "Chi non direbbe che le glosse aumentano i dubbi e l'ignoranza, poiché non si trova alcun libro, sia umano, sia divino, del quale la gente si occupi, la cui interpretazione faccia scomparire la difficoltà?"

qualcos'altro? La crescita delle conoscenze si accompagna a un indebolimento della certezza del criterio secondo il quale le conoscenze possono essere elaborate e selezionate. L'abilità di osservazione che Montaigne si riconosce come frutto di una vita dedicata all'analisi dei comportamenti umani non fa altro che segnalare l'abisso che separa gli appelli all'integrità morale, alla costanza e alla saldezza e la multiforme condotta degli uomini. La continua oscillazione di registro tra analisi impersonale e autodescrizione permette di cogliere il livello a cui giunge la pratica dello sdoppiamento riflessivo: pensarsi come oggetto di quell'analisi – anzi il suo oggetto privilegiato – comporta un'attività di rimodellamento del sé attraverso la pratica della scrittura che però rimane sottoposto alle medesime tendenze rinvenute nell'oggetto. Il giudizio, talvolta ironico, talvolta malinconico, quando non addirittura rabbioso che Montaigne riserva ai suoi simili non è elaborato a partire da un punto di vista che assuma alcuna pretesa di verità assoluta: una parte dell'autore appartiene integralmente a quel mondo opaco, confuso, contraddittorio su cui lo sguardo dello scrittore si appunta. Rousseau aveva in un certo senso ragione a dichiarare che, per le sue *Confessioni*, avrebbe cercato altri modelli piuttosto che Montaigne, accusato di descriversi in modo tale da rendere più amabili i suoi vizi. Ritiene dunque possibile proprio quello che per Montaigne è impraticabile: riformulare e narrare la propria esistenza da una prospettiva che non risenta degli effetti di ritorno di questa narrazione. Coerentemente, il suo modello sarà Agostino le cui *Confessioni* sono strutturalmente rese possibili dalla garanzia di un punto di vista in grado di dotare di un senso univoco l'intero racconto.

Cartesio stesso può essere collocato all'interno di questo filone “agostiniano”, almeno per quanto riguarda il *Discorso*, a partire da un evento che consenta di determinare il senso dell'intera vicenda diventa anche possibile ricorrere al potenziale critico dello scetticismo di Montaigne senza però pagarne l'elevato prezzo senza, cioè, che quel potenziale critico possa, riflessivamente, essere

applicato a se stesso. Per Montaigne l'analisi del carattere opaco del linguaggio non si sviluppa a partire dall'acquisizione di un punto di vista che consenta di superarla e di narrarla al tempo passato ma viene ancora di più a complicare le complesse relazioni che emergono tra l'io narrato e l'io narrante; non soltanto, infatti, la narrazione degli *Essais* si svolge al tempo presente secondo uno schema in cui colui che scrive racconta se stesso nel momento in cui viene messo in parola ma lo stesso atto di autopresentazione non può essere un atto innocente come desiderava Rousseau: non è per una mancanza di onestà dell'autore che la rappresentazione di sé non può essere mimetica ma a causa della natura intrinseca del linguaggio che, in fondo, non è altro che uno dei molti tentativi di irregimentare, solidificare il flusso delle esperienze. "C'è il nome e la cosa; il nome è un suono che designa e significa la cosa, il nome non è né una parte della cosa né una sostanza, è un frammento estraneo aggiunto alla cosa e fuori di essa"¹²⁸. Il linguaggio dunque si pone in una posizione di exteriorità assoluta rispetto a ciò di cui parla: non solo non è in grado di dirlo, ma nemmeno di dirne perché "noi non abbiamo alcuna comunicazione con l'essere"¹²⁹, scrive Montaigne nella *Apologia di Raymond Sebond*. Se la cultura rinascimentale aveva pensato il mondo secondo la metafora del libro, Montaigne sottolinea proprio come questo libro non intrattenga ormai alcun rapporto col mondo; dopo la rottura dell'unità cristiana e le scoperte geografiche, i testi si moltiplicano e quelli in cui abitualmente si riponeva fiducia vedono la loro credibilità razionale del tutto minata. L'esempio più chiaro dell'assunto di Montaigne, secondo cui il linguaggio non è innocente né puro ma anzi incorpora e esprime un preciso punto di vista incapace di restituire la pienezza delle cose, è il saggio *Sui cannibali* in cui l'intera differenza culturale tra europei e selvaggi che si cibano dei corpi dei nemici sconfitti collassa ironicamente sulla chiusa "tutto

¹²⁸ M. Montaigne, II, XVI, (II), p. 15, tr. it. II, p.

¹²⁹ M. Montaigne, II, XII (I) p. 678

ciò non va male ma essi non portano i calzari al ginocchio”¹³⁰. Le stesse definizioni occidentali di “barbari” e “selvaggi” non definiscono univocamente un oggetto ma piuttosto il punto di vista da cui lo si giudica: “senza sbagliarsi ecco degli uomini proprio selvaggi in confronto a noi, infatti bisogna che lo siano davvero essi, o che lo siamo noi, c’è una straordinaria differenza tra la loro forma e la nostra”¹³¹. Se il linguaggio impedisce di identificare le cose e se non è essenziale all’oggetto, allora anche la rappresentazione di sé indissolubilmente dipendente dalle forme della rappresentazione stessa, a sua volta, costituisce da sempre una forma di interpretazione e non di semplice descrizione. Ciò che sgomenta Rousseau e che viene riformulato nel suo vocabolario etico come disonestà, è, per Montaigne, un’ambiguità dipendente proprio dal gioco di dislocazioni e interpretazioni che impediscono la restituzione integrale e trasparente dell’esistenza umana. Non mi pare casuale che Rousseau e Cartesio si riferiscano alle loro opere come a quadri, e quindi rappresentazioni mimetiche. Pensare il proprio racconto come un quadro implica che sia possibile fissare in una forma definita il flusso dell’esistenza: la saldezza del punto da cui si parla costituisce esattamente quella continuità dell’esistenza che consente di affermarsi come un io solido e stabile. Nell’opera di Montaigne, invece, la relazione tra scrittore, io narrato e temporanee configurazioni che il sé raggiunge come esito parziale di questa relazione, è tutto preso all’interno della trama del discorso, il quale però, in virtù della sua opacità, non restituisce in trasparenza queste forme transitorie: a causa delle regole di funzionamento e dei suoi limiti intrinseci riveste piuttosto il ruolo di una potenza generativa che, a sua volta, moltiplica i sé piuttosto che fermarli univocamente su carta. Il gioco delle interpretazioni secondo cui “c’è più da fare a interpretare le interpretazioni che a interpretare le cose e ci sono più libri sui libri che su altri argomenti: non facciamo altro che commentarci a

¹³⁰ M. Montaigne, I, XXXI (I), p. 245

¹³¹ M. Montaigne, I, XXXI (I), p. 243

vicenda”¹³², moltiplica i punti di vista, amplifica i momenti di transizione, conduce a ingrossare il flusso piuttosto che a donargli una forma. La proliferazione dei sé prende le mosse dall’atto originario dello sdoppiamento tra un io che narra e un io narrato e, a causa del carattere illusorio del linguaggio come strumento di rappresentazione, diventa un gioco di specchi dal quale risulta pressoché impossibile uscire. Se Montaigne pensa il proprio sé come all’incompleta, instabile e transitoria risultante di queste forze, e alla conoscenza come una serie indefinita di atti di interpretazione, Cartesio, al contrario, tenta di utilizzare strumenti che Montaigne può fornirgli ma dalla prospettiva di un io come luogo da cui la verità pensata come certezza fondamentale prenderà le mosse.

Il quadro, la fiaba, il cogito

Jean-Luc Nancy ha messo in evidenza la necessità del carattere autobiografico del *Discorso* cartesiano in relazione alla presentazione del metodo: se la filosofia cartesiana rifiuta qualsiasi argomento d’autorità e se la sua validità dipende soltanto dalla certezza che è in grado di suscitare in altri io che ugualmente rifiutano l’autorità, l’esposizione del metodo va di pari passo con la presentazione di questo io che lo presenta. Deve però trattarsi di un io anonimo – almeno ufficialmente e al livello del testo – un io che, pur attraversando esperienze certamente singolari e individuali non di meno riesce a elaborare un metodo con pretese di universalità e necessità. Anche le celebri clausole cautelative e le dichiarazioni di modestia diventano comprensibili da questa prospettiva: una palese finzione, come nota Nancy, che però ha lo scopo di introdurre una rappresentazione che testimoni di quanto quegli scrupoli non abbiano fondamento. “Descartes mostra se stesso e il confronto con il quadro gli serve per chiamare in causa tutti i valori di esattezza, di autenticità, di presenza vivente che ci si può aspettare da un

¹³² M. Montaigne, III, XIII, (II), p. 520 tr. it. II, p. 1429

ritratto fedele”¹³³. Parlare di “quadro” implica per l’appunto, collocarsi nel luogo in cui la rappresentazione è più veritiera, in cui minore è la possibilità di essere ingannato, defraudato, in cui più difficilmente può accadere di prendere “per oro e diamanti un po’ di vetro e rame”¹³⁴. Quella che Cartesio cerca di elaborare è dunque, sostanzialmente, la rappresentazione pura e l’illusione perfetta che riveste evidentemente il compito di condurre alla verità il percorso personale ma anonimo. Per quanto si tratti di un’anonimità più fittizia che reale, in ragione della sua conclusione, cioè quella certezza prima che, come accadrà nelle *Meditazioni*, alla fine lascia tutto com’è, non intacca in nulla la pratica ordinaria e quindi consente anche, nei giusti limiti e con più salde fondamenta, di salvare la retorica e risemantizzare l’illusione. Non è lo stesso per il Cartesio narrato che, all’inizio, si trova a dubitare e revocare tutte le credenze condivise e irriflesse che troppo ingenuamente sono considerate certe. Esiste quindi, per chi ha seguito il percorso a un tempo personale e anonimo dell’Io del *Discorso*, la possibilità di ricorrere anche allo strumento del verosimile come a quello della narrazione, ma soltanto retrospettivamente, a partire dal punto di vista della verità, generatore di certezza che non è, a sua volta, passibile di essere narrato. Se la narrazione seguisse il regime dello sdoppiamento praticato da Montaigne si ricadrebbe infatti nel rischio del naufragio dell’io all’interno della trama del discorso che lo trattiene e lo struttura. Il cogito, condizione di possibilità della scienza, non è, a sua volta, oggetto di un sapere scientifico e, condizione di possibilità della narrazione “vera” anche se “retorica”, non passibile a sua volta di essere narrato. Come l’occhio per vedersi ha bisogno di uno specchio che lo rifletta, il cogito ha bisogno di riflessione e Cartesio, per stringenti motivazioni teoriche e per la logica stessa del fondamento, gli negherà proprio questa possibilità. Il quadro prospettico consente infatti una definizione e una regolazione non mimetica della stessa mimesis: la rappresentazione pittorica

¹³³ J.L. Nancy, *Ergo Sum*, Bompiani, Milano, 2008 p. 82

¹³⁴ AT, VI, p. 2 tr. it. DM p. 5

che ricorre come metafora nel *Discorso* trova nella tematizzazione esplicita della *Diottrica* la sua spiegazione, se ne mettono in luce proprio gli aspetti non mimetici ma differenziali, si evidenzia non la somiglianza del tratto ma la struttura geometrica. Se la mimesis risulta necessaria per l'esposizione del metodo – secondo la logica degli integumenta – è perché la mimesis stessa è giustificata e determinata all'interno della mathesis. Ovviamente questa dislocazione all'interno dell'ordine non sarà possibile per ogni tipo di procedimento mimetico perché non tutti e non sempre sono reinscrivibili all'interno della strutturazione geometrica della realtà e, in quanto ancora compartecipi del regime delle somiglianze, possono essere fallaci. La “fable” e il quadro – due delle analogie a cui Cartesio ricorre per caratterizzare il *Discorso* – sembrano, da questo punto di vista, sfociare in due strategie di analisi del verosimile incompatibili l'una con l'altra. La scrittura è infatti più distante dalla cosa che rappresenta in virtù del suo ricorso a segni arbitrari e convenzionali che pure hanno il potere di suscitare in noi le idee delle cose a cui le parole corrispondono, ma il suo statuto convenzionale non sottostà alle stesse regolazioni rigide del quadro prospettico e anzi è spesso individuata come la radice dell'errore e dell'inganno. Occorre tenere presente che il genere della storia – sia naturale che civile – costituisce il cuore del sapere scientifico che il rinascimento ha elaborato. Sarà Bacone a ribadire la centralità epistemologica nella costruzione dell'edificio della conoscenza sottolineandone anche i limiti e gli errori metodologici. È importante notare che, all'interno della cultura rinascimentale, il genere della “historia” non intrattiene nessun rapporto particolare con la verità; le storie civili e naturali condividono un modello di esposizione comune in cui la verità e l'attendibilità della fonte non rivestono un ruolo significativo. I grandi naturalisti del XVI e dei primi anni del XVII secolo potevano, del tutto coerentemente, accostare descrizioni anatomiche dettagliatissime e rigorosissime a un'ampia, e spesso apparentemente caotica, dossografia di

fonti classiche e medievali; nessuno, almeno fino a Bacone e, esplicitamente, a Thomas Browne, si era posto il problema della verità o della verosimiglianza delle narrazioni classiche che costituivano, così com'erano e a pieno titolo, sapere scientifico tanto quanto le accurate descrizioni anatomiche, etologiche o ambientali: i dati – “fatti” in senso moderno, miti, citazioni, proverbi – costituivano, tutti insieme, la massa del sapere disponibile su un determinato oggetto. Conoscere qualcosa, anche un oggetto naturale, significava poterlo collocare in una rete di relazioni in cui ciò che su di esso era stato detto o scritto era ineliminabile. Non si tratta, ovviamente, di semplice credulità o di mancanza di spirito critico: la tradizione veniva discussa, valutata e analizzata ma non emergeva la necessità di innovare o rompere rispetto a quella stessa tradizione¹³⁵.

La storia cartesiana ha un intento differente e viene narrata in un contesto in rapida mutazione: assume un valore di verità e diventa efficace nei suoi effetti soltanto se è creduta vera o, il che è lo stesso, se il narratore risulta credibile e degno di fede. Steven Shapin ha analizzato la struttura sociale, culturale e morale sottesa alla credibilità dello scienziato nel contesto della scienza del XVII secolo in Inghilterra, sottolineando il nesso tra credibilità di una teoria scientifica e di un resoconto sperimentale, e condizioni socio-culturali che rendevano determinati individui degni di fede. Venute a cadere le strutture tradizionali attraverso le quali si poteva avvalorare la pretesa di verità della propria impresa intellettuale – in particolare il vincolo di autorità che saldava la verità a un insieme relativamente stabile di testi, stili argomentativi, organizzazioni retoriche, istituzioni accademiche - occorrono nuovi criteri per valutare l'attendibilità dello scienziato e le sue pretese di essere considerato membro di una comunità scientifica¹³⁶. La credibilità delle proprie teorie si lega indissolubilmente alla propria credibilità personale anche nel *Discorso*

¹³⁵ Sul mutamento del concetto di *historia* in ambito inglese, cfr. *infra*, cap. III

¹³⁶ Cfr. S. Shapin, *A social history of truth, civility and science in seventeenth century England*, The University of Chicago Press, Chicago and London, 1994

cartesiano in cui una vicenda biografica specifica serve a definire agli occhi del lettore, in particolare di un membro riconosciuto di una comunità scientifica, la possibilità di accreditarsi come chi, onestamente e senza infingimenti, dice il vero. Da questa prospettiva, oltretutto per le notissime valutazioni di opportunità, si può comprendere perché a un trattato quale era *Il Mondo*, Cartesio abbia sostituito il *Discorso* come strumento per garantirsi un'ulteriore credibilità che rendesse attendibile anche il contenuto propriamente teorico della sua filosofia e della sua scienza.

Il *Discorso* deve dire il vero: la verità da cui prende le mosse possa essere riconosciuta, occorre che l'io di cui si narrano le vicende sia ritenuto credibile, che l'io che fonda con certezza la scienza sia accolto per quello che è – cioè fondamento, evidenza prima, certezza indubitabile. Ecco perché Cartesio ricorre prima alle esposizioni in forma narrativa e meditativa e soltanto dopo elaborerà un trattato “ortodosso” di filosofia. L'io “letterario” e l'io “filosofico” si implicano a vicenda: il primo è necessario perché il secondo venga riconosciuto, il secondo lo è perché il primo possa, propriamente, dire il vero. Il cogito quindi non viene, in quanto tale, descritto né fatto oggetto di un'esposizione rompendo il vincolo che, negli *Essais*, saldava narrante e narrato, il percorso del *Discorso* non è, in altri termini, un viaggio introspettivo; come la luce permette la visibilità degli oggetti senza essere a sua volta un oggetto, il cogito consente la narrazione vera senza essere a sua volta narrato. L'io penso viene scoperto contestualmente alla messa in discussione del mondo e del modo attraverso cui viene rappresentato: se il criterio dell'individuazione è la resistenza al dubbio, la sua scoperta assume la forma del residuo, dell'origine e del limite. Si tratta però di un'origine in senso matematico: un punto privo di dimensioni, senza nessuno spessore, cioè non materiale e non oggettuale. Ciò implica anche che, essendo il cogito condizione di possibilità del linguaggio e del segno, non possa nemmeno essere descritto linguisticamente: è la presenza originaria che rende possibile

il gioco delle sostituzioni proprio del segno ma, a sua volta, per essere conosciuto, richiede un diverso genere di conoscenza, sarà compito della metafisica stabilire quale. Nel *Discorso*, che è in primo luogo una lunga introduzione ai trattati scientifici e non un trattato, come Cartesio puntualizza in una lettera a Mersenne, la specifica analisi dell'anima – e conseguentemente la tematizzazione della coscienza – non trova posto.

La scoperta del cogito è, dunque, quella di un “io”, niente di diverso dall’“io” che racconta la sua storia: è la scoperta, allo stesso tempo, di qualcosa di estraneo e di presente da sempre. In quanto estraneo, e perciò ignoto, è ciò che prima mancava, quindi una lacuna che si è dovuta colmare ma, d'altra parte, è anche ciò che, non saputo perché non adeguatamente cercato, è sempre stato lì, in attesa: risulterebbe altrimenti impossibile che tutto il resto del sapere – e anche dell'esperienza ordinaria – possa rimanere intatto.

Il passaggio dalla metascienza alla metafisica è indolore ma ottiene il risultato di eliminare dallo scenario cartesiano la finzione: “decisi di fingere che tutto ciò che mi era passato per la mente non rivestisse maggiore verità delle illusioni dei miei sogni”¹³⁷ è l'ultima grande finzione che consente di scoprire la prima verità, come il *Discorso* rappresenta l'ultima possibile formulazione di una retorica messa in campo per smascherare se stessa. L'ultima finzione giunge in presenza di ciò che non può essere finto, l'immaginazione si arresta di fronte a ciò che, letteralmente, è inimmaginabile. Una sorta di autoiconoclastia che, tra i cartesiani di Port Royal troverà il suo compimento nella condanna del ritratto. “Vedevo che potevo fingere di non avere un corpo e che non esistesse il mondo, né luogo alcuno in cui mi trovassi, ma non per questo potevo fingere che io non fossi; al contrario dal fatto stesso di pensare e dubitare della verità delle altre cose seguiva con grande evidenza e certezza che io esistevo”¹³⁸. Esiste dunque un limite della finzione che emerge all'interno di un discorso non privo di elementi fittizi. Se, nelle *Regulae*, la

¹³⁷ AT, VI, p. 32, tr. it. DM, p. 45

¹³⁸ AT, VI, pp. 32-33, tr. it. DM, p. 45

mathesis richiedeva la mimesis, qui l'articolazione si rovescia quando il ragionamento si radicalizza: dalla mimesis stessa emerge la possibilità di una mathesis proprio perché se ne svela il fondamento. La questione diventa scoprire che cosa sia questo "io" dal quale tutto viene a dipendere, valutare se sia possibile elaborarne un sapere. Vedremo già qui, e in misura più evidente nelle *Meditazioni*, come Cartesio non abbia poi molto da chiedere a questa nuova conoscenza che viene messa in campo, nient'altro se non che garantisca di se stessa e, di conseguenza, di tutto il resto. La certezza prima è dunque originaria: è l'origine che si svela al termine di un procedimento di finzione e, pertanto, non può essere interrogata sulla sua verità: "avendo notato che nella proposizione *penso dunque sono*, nulla mi assicura che sono nel vero se non il fatto di vedere molto chiaramente che per pensare bisogna esistere"¹³⁹. La verità si mostra con una chiarezza della quale non è lecito dubitare non perché dimostrata – il che in linea di principio sarebbe possibile, dimostrando per esempio come la proposizione contraria sia necessariamente falsa – ma perché risulta evidente; non ha bisogno di essere dimostrata e non è nemmeno una verità che emerge per riflessione perché, altrimenti, si rischierebbe il regresso all'infinito.

"Penso dunque sono" è una proposizione vera perché chiara e evidente ma diventa anche il criterio attraverso cui la chiarezza e l'evidenza sono valutate. Il problema semmai sarà quello di definire adeguatamente la distinzione reale tra una *res cogitans* completamente immateriale e la *res extensa* e, di conseguenza, tutta l'articolazione del loro rapporto. Non di meno Cartesio ne ha bisogno: anche un solo dubbio che la mente possa fare parte del mondo e quindi spiegabile mediante le leggi della materia, renderebbe il fondamento semplicemente un aspetto di ciò che fonda e, dunque, non sarebbe un vero fondamento. Il problema della distinzione reale, insomma, acquisisce un significato soltanto all'interno del sistema cartesiano. Anche Montaigne

¹³⁹ AT, VI, p. 33, tr. it. DM, p. 45

avrebbe concordato che, per pensare, occorre certamente esistere ma avrebbe certamente trovato azzardata la conseguenza che, siccome posso pensare pur revocando in dubbio il corpo, allora il pensiero non è corporeo. Una delle caratteristiche peculiari dello scetticismo di Montaigne è infatti proprio l'impossibilità di transitare in maniera indolore da enunciati sui valori a enunciati sui fatti o, il che è lo stesso, passare da un enunciato in sé vuoto come "penso dunque sono" a qualunque determinazione univoca del significato del verbo "essere". Che io esista, per Montaigne, va da sé ma che cosa io sia, diventa la domanda fondamentale; Cartesio, invece, la liquida in un giro di frase. Le relazioni fra anima e corpo, se sono due sostanze differenti e in quale modo comunichino, sono problemi posti dalla filosofia cartesiana ma che Cartesio, evidentemente, non considera tali; ciò che gli preme maggiormente è stabilire con certezza l'esistenza di una differenza ontologica radicale tra l'io che conosce e ciò che è conosciuto.

Recuperando la proposizione "penso dunque sono" si nota che non si tratta di una certezza riflessiva, attingibile attraverso una sorta di introspezione, è piuttosto rinvenuta attraverso una strategia di accerchiamento: non rimane nient'altro che questo su cui il dubbio non possa esercitarsi; si arriva a ciò che è più interno, più riposto e più vero non perché è ciò che si percepisce in primo luogo, anzi, in un certo senso, è proprio ciò che è più difficile nel mondo semplice e uniforme della mathesis.

L'io "errante" di Cartesio, errante nel duplice senso di colui che vaga e di colui che sbaglia, è anche un'allegoria del suo lavoro filosofico: l'io si muove, si sposta, si interroga sul senso dei suoi studi, intraprende la ricerca scientifica, compie un lungo cammino fuori da se stesso: non è la vita dell'erudito chiuso nella sua biblioteca né quella del monaco assorto nella contemplazione di Dio e nel vaglio costante della sua anima. L'io del racconto vive come una fortuna eccezionale, temporanea e transitoria lo stato di isolamento e di riflessione che gli è concesso. Il gesto è simile a quello di

Montaigne: decidere di volgere l'attenzione allo studio di se stessi ma, mentre Montaigne si ritira per sempre e sceglie a sua dimora esplicitamente e consapevolmente un luogo isolato, Cartesio si trova quasi per caso, "bloccato dall'inverno", ad avere occasione di dedicarsi alla pura riflessione. È impossibile non cogliere la differenza tra il nobile Montaigne per cui, sul modello classico, l'otium rappresenta il culmine dell'esistenza e il già quasi borghese Cartesio che, anche nel momento in cui il dubbio lo attanaglia più profondamente, riesce comunque a forgiarsi una morale provvisoria che lo tuteli nella pratica quotidiana e che concepisce l'occasione "di restare immerso nei [propri] pensieri"¹⁴⁰ come una fase transitoria rispetto alla sua pratica di uomo di scienza che senza rimpianti abbandona le lettere. La conoscenza di se stessi nel senso in cui la praticava Montaigne, non è la conoscenza di cui ha bisogno Cartesio, che sembra davvero poco propenso a narrare i moti profondi del suo animo anche in uno scritto dallo spiccato carattere autobiografico; il *Discorso* ha quindi più il carattere di una narrazione esemplare che, proprio per questo non può indulgere al dettaglio, all'idiosincrasia personale, al particolare.

"Penso dunque sono" come verità non riflessiva e non legata all'introspezione anche per una ragione strutturale: Cartesio, come vedremo, non attribuisce nessun valore psicologico né filosofico particolare ai pensieri di secondo livello e, in generale, lo stazionamento all'interno del cogito sarà brevissimo: per salvare i fenomeni e non naufragare nella deriva autoreferenziale occorre che, dal cogito, immediatamente cominci un'operazione di risalita a partire dalle idee che vengono ormai definite nei termini di puri oggetti del pensiero, senza alcun riferimento residuo al corpo. Il termine "idea" compare in sordina nel *Discorso* e non viene definito, ma la concezione delle idee come immagini delle cose su un sostrato materiale. è già ampiamente superata. Emerge però qui, nella IV parte del *Discorso* la

¹⁴⁰ AT, VI, p. 11, tr. it. DM p. 15

tensione interna al pensiero cartesiano: com'è possibile che due sostanze che non hanno nulla in comune tra loro, possano in qualche modo comunicare? Lo stratagemma del Dio necessariamente veridico dirà che, di fatto, tale comunicazione avviene ma non si esplicita in virtù di come essa possa avvenire. Se si assume che le idee corrispondano alle cose – almeno alcune idee – e che le cose siano il referente di queste idee, il problema del modo in cui la formazione delle idee di fatto si verifica non sarà da altri reputato così irrilevante come Cartesio sembra, invece, considerarlo.

Nel *Discorso* e ancora di più nelle *Meditazioni*, dove la strategia teorica del dubbio viene radicalizzata attraverso l'ipotesi del genio maligno (il criterio di individuazione del cogito non è l'analisi del pensiero in atto ma piuttosto un pensiero spogliato di ogni determinazione e ridotto alla sua dimensione formale), si coglie quanto Cartesio sia distante da Kant per il quale l'io penso accompagna ogni rappresentazione. È vero, come scrive Cartesio a Mersenne nel luglio del 1641, che “è impossibile pensare a qualcosa senza avere allo stesso tempo l'idea della nostra anima come qualcosa capace di pensare a tutto quello a cui pensiamo”¹⁴¹, secondo una formulazione analoga a quella della coscienza nei *Principi*, ma la struttura dell'argomentazione delle *Meditazioni* funziona diversamente. In primo luogo perché elaborata a partire dalla narrazione in prima persona: è solo tramite il ricorso all'io che l'enunciato “qualunque cosa che pensa deve necessariamente esistere” diventa vero. “Mi inganni pur quanto ne è capace, non potrà però mai fare che io non sia niente, fintantoché penserò di essere qualcosa”. Ad un primo livello della sua acquisizione “io penso dunque esisto” è un enunciato performativo, non si limita cioè a proporre una descrizione ma produce l'evento stesso di cui parla, ma, ad un secondo livello la sua performatività cambia di statuto: non è performativo nel senso che l'enunciato produce l'evento della mia esistenza ma piuttosto perché produce l'evento della

¹⁴¹A Mersenne, luglio 1641, AT III, p. 394, tr. it. TL p. 1485

certezza. Jean-Claude Pariente ha proposto di considerarla una proposizione autoverificantesi perché la questione dell'esistenza dell'io è legata all'origine stessa dei pensieri a partire dai quali il dubbio si origina¹⁴². Per questo l'"io esisto" della *Seconda Meditazione* funziona in modo tale che "la sua produzione garantisce della verità del suo contenuto"¹⁴³ proprio perché non revocabile nemmeno dal genio maligno. Una proposizione autoverificantesi, pertanto, non necessita di nessun'altra proposizione per essere vera, non necessita nemmeno di una verifica empirica perché è essa stessa la sua verifica. Secondo la formulazione di Martial Gueroult è qui che la concatenazione delle ragioni tocca il suo termine ultimo¹⁴⁴. Il cogito è dunque, allo stesso tempo, l'elemento più semplice e più generale, sempre identico a se stesso e indivisibile, ciò che rimane facendo astrazione di ogni contenuto possibile e l'elemento ultimo di cui, a sua volta, non si può fare astrazione¹⁴⁵. Di conseguenza, almeno da un punto di vista epistemologico, sospendendo ancora per un attimo la questione ontologica, il cogito può essere pensato come sostanza perché non gli occorre nient'altro per sussistere: la verità del cogito e la sua certezza si affermano sia in virtù di un'intuizione prima, certa e indubitabile, sia in ragione di leggi logiche, razionali, universali e necessarie. Non è, in altri termini, una scoperta psicologica¹⁴⁶. Il legame tra narrazione di un io individuale e singolare e la scoperta del cogito è analoga, nelle *Meditazioni*, al procedimento retorico attraverso cui un singolo essere umano, per quanto esemplare, si trova di fronte alla scoperta della verità che fonda il sapere umano nel *Discorso*. In entrambi i casi ciò che sembra

¹⁴² Cfr. J.-C. Pariente, *La première personne et sa fonction dans le Cogito*, in K.S. Ong-Van-Cung (a cura di), *Descartes et la question du sujet*, P.U.F., Paris, 1999, pp. 11-48

¹⁴³ *Ibid.*, p. 25

¹⁴⁴ Cfr. M. Gueroult, *Descartes selon l'ordre des raisons*, Albin Michel, Paris, 1968, 2 voll, vol I, cap. III *Le cogito*, pp. 50-118

¹⁴⁵ Gueroult ha sottolineato il ruolo, in prima battuta, di eccezione del cogito rispetto al dubbio iperbolico e all'inganno del genio maligno. *Ibid.*, p. 50 "Questa prima certezza, confinata in se stessa, non distrugge affatto, fuori di se stessa, il dubbio universale; vi introduce un'eccezione" traduzione mia

¹⁴⁶ *Ibid.* p. 54 "il fatto che il cogito trovi, per la sua natura ultima, più semplice e più generale, la giustificazione profonda della certezza che noi siamo obbligati a accordargli, prova che la realtà che esso implica non è affatto quella di un *moi* personale concreto, ma quella del *moi* pensante in generale, come condizione universale di tutta la conoscenza possibile"

emergere dall'anima di un singolo non ha nulla a che vedere con ciò che quel singolo pensa, sente, vuole o teme.

La meditazione cartesiana

Si è molto discusso sull'elemento "spirituale" delle *Meditazioni metafisiche* e su quanto l'accesso alla verità del singolo possa dipendere da particolari disposizioni soggettive e dalla forma che il soggetto riesce a donare a se stesso per diventare capace di quella verità¹⁴⁷. Insistere sull'elemento spirituale implica porre l'accento sulla specificità di un'esperienza individuale perché, se la verità è universale, il punto dal quale ognuno parte risulta differente e, di conseguenza, suscettibile di differenze individuali.

Tradizionalmente il riferimento per valutare il carattere "spirituale" delle *Meditazioni* cartesiane è costituito dagli *Esercizi spirituali* di Ignazio di Loyola anche perché, ovviamente, Cartesio si era formato in ambiente gesuita e, di conseguenza, doveva avere una certa familiarità con il testo di Ignazio e soprattutto con le pratiche che esso ispirava. Martial Gueroult per primo ha però evidenziato come la struttura meditative dell'argomentazione cartesiana è in larga parte incompatibile con quella di Ignazio, in particolare per quanto riguarda il ricorso ai sensi e all'immaginazione. Se gli *Esercizi spirituali* si propongono lo scopo di coinvolgere il meditante anche attraverso le emozioni e facendo un ampio ricorso alle rappresentazioni dell'immaginazione, Cartesio, al contrario, afferma recisamente che, per raggiungere lo scopo occorre distaccarsi completamente dai sensi e privarli di ogni statuto conoscitivo: quelli che per Ignazio sono alleati fondamentali, per Cartesio sono, come è noto, la fonte dell'errore e dell'inganno. Gueroult suggerisce,

¹⁴⁷ M. Foucault, ne *L'ermeneutica del soggetto*, Feltrinelli, Milano, 2003, p. 19 ha individuato nel "momento cartesiano" precisamente la rottura del legame tra la domanda filosofica – "come avere accesso alla verità" – e la domanda spirituale – "quali sono nell'essere stesso del soggetto le trasformazioni necessarie per rendere possibile l'accesso alla verità". Da questo punto di vista, dunque, Cartesio, anche nel momento in cui medita, in realtà sta inaugurando un'epoca nella quale l'accesso alla verità è indipendente dallo statuto del singolo soggetto.

piuttosto una possibile influenza agostiniana, in particolare i *Soliloqui*, come modello di una meditazione puramente spirituale ma evidenzia come, sia dal punto di vista formale che delle teorie formulate, le *Meditazioni* di Cartesio, sono radicalmente diverse da quelle della tradizione cristiana¹⁴⁸. Più recentemente Bradley Rubidge ha notato che, facendo astrazione di alcune evidenti analogie formali, Cartesio non ha realmente scritto un'opera meditativa, non nel senso della meditazione devozionale¹⁴⁹.

Certamente le analogie con il genere devozionale non sono poche né superficiali: dalla necessità di sviluppare la riflessione ritirandosi e distaccandosi dal mondo fino alla contemplazione di Dio alla fine della terza meditazione non appena l'esistenza di Dio è stata dimostrata: “qui vorrei indugiare un po' a considerare Dio, esaminare fra me e me i suoi attributi, e contemplare, ammirare ed adorare la bellezza di questa luce immensa, per quanto potrà sopportarla lo sguardo del mio animo, immerso com'è nelle tenebre”¹⁵⁰. Il luogo in cui la prossimità del testo cartesiano con la pratica delle meditazioni devozionali è anche quello in cui il senso del testo si inverte: nelle successive tre meditazioni il carattere spirituale del testo si attenua per diventare molto più simile alla trattazione filosofica

Il confronto con opere del genere meditativo di cui Cartesio poteva aver avuto conoscenza – oltre a Ignazio, certamente Eustachio di San Paolo o Francesco di Sales – consente di evidenziare un elemento di radicale differenza che permette di sostanziare l'idea di Geuroult secondo cui Cartesio

¹⁴⁸ Si tratta della discussione suscitata dall'intervento di P. Mesnard, *L'arbre de la sagesse*, ora in Cahiers de Royaumont, Philosophie n°II, Descartes, Éditions de minuit, Paris, 1957, pp. 336-359, Mesnard, sottolineando l'importanza dell'immaginazione in Ignazio, interpreta le *Meditazioni* come “una scelta tra il Dio onnipotente e benevolo creatore e il genio maligno” sul modello proposto negli *Esercizi Spirituali*. Occorre anche notare come Mesnard, in generale, tenda a inscrivere Cartesio – o almeno alcuni aspetti del suo pensiero, in particolare il ricorso a alcune immagini – in quella tradizione emblematica di cui invece, secondo un'interpretazione in linea con quella de *Le parole e le cose* il cartesianesimo sarebbe un superamento. Gueroult, nella discussione, fa presente come “l'importanza di questi esercizi spirituali sia abbastanza limitata rispetto all'influenza che hanno potuto esercitare sulla meditazione cartesiana i *Soliloqui* di Agostino [...] c'è lì tutto lo slancio della meditazione cartesiana verso una spiritualità distaccata dai sensi” per poi aggiungere che le stesse meditazioni agostiniane sono più vicine alla ricerca malebranchiana che propriamente cartesiana.

¹⁴⁹ Cfr. B. Rubidge, *Descartes's meditations and devotional meditations*, «Journal of history of ideas», 51, 1, (1990), pp. 27-49

¹⁵⁰ Ignazio di Loyola, *Esercizi Spirituali* (1555), trad. di Giovanni Giudici, Mondadori, Milano, 1994 p. 3

ha poco a che fare con la tradizione devozionale. In primo luogo in Cartesio è completamente assente qualsiasi forma di esame di coscienza, di riconoscimento dei propri peccati o di mortificazione del proprio intelletto: il ricorso al dubbio riguardo ai sensi non ha nulla in comune con il riconoscimento dei propri peccati. L'impresa cartesiana rimane in primo luogo intellettuale e scientifica – nell'epistolario Cartesio si riferisce a questa opera molto più spesso come a “*ma metaphysique*” piuttosto che a “*mes Méditations*”¹⁵¹ – e ogni equivalenza troppo stretta tra errore e peccato viola il senso dell'opera. Detto altrimenti Cartesio ricorre consapevolmente a una struttura argomentativa e retorica dipendente dalla tradizione devozionale ma la mette al servizio di scopi ben diversi, puramente intellettuali. L'obiettivo delle *Meditazioni Metafisiche* è infatti scoprire la verità non diventare degni a propria volta di una verità che già si conosce; proprio il passo “mistico” della terza meditazione lo dimostra: la contemplazione segue una dimostrazione dalla quale l'esistenza, prima revocata anch'essa in dubbio, viene confermata. In nessun testo del genere meditativo questo tipo di dubbio potrebbe trovare spazio e, al contrario, si dubita proprio di ciò che, per Cartesio, ne costituisce il superamento: l'io, il suo statuto, il suo rapporto con Dio. Significativamente il testo di Ignazio comincia in questo modo: “Con il nome di esercizi spirituali si intende ogni modo di esaminare la coscienza, di meditare, di contemplare, di preghiera orale e mentale e di altre operazioni spirituali [...] Perché così come il passeggiare, il camminare e il correre sono esercizi corporali, analogamente si chiamano esercizi spirituali i vari modi di preparare e disporre l'animo a rimuovere da sé tutti gli affetti disordinati e, dopo rimossi, di cercare e trovare la volontà divina nella disposizione della propria vita per la salvezza dell'anima”¹⁵². In Cartesio questa volontà di rinnovamento spirituale del proprio io è del tutto assente: si tratta soltanto di trovare la verità che, però, è sempre stata lì, presente, originaria e pura, la

¹⁵¹ Cfr. AT, III, pp. 235-239

¹⁵² Ignazio di Loyola, *Esercizi Spirituali* (1555), trad. di Giovanni Giudici, Mondadori, Milano, 1994

meditazione non è quindi un processo di trasformazione di sé ma di disvelamento della verità in cui il cogito funge semplicemente da origine salda da cui può scaturire una catena di ragionamenti veri e certi. Ciò detto rimane certamente vero che l'intera filosofia cartesiana è costruita su un modello teologico e che l'intuizione che garantisce il rinvenimento di una certezza prediscorsiva e, pertanto, pura e originaria non è concettualmente troppo lontana, come ha suggerito Hatfield¹⁵³, dal ruolo che la grazia divina riveste nella letteratura devozionale di più marcata ispirazione agostiniana - in particolare nell'opera di Eustachio, la cui influenza su Cartesio era stata già analizzata da Gilson.

L'influenza di una certa ripresa, a cavallo del XVI e XVII secolo, della filosofia agostiniana sull'opera di Cartesio è certamente percepibile anche se meno decisiva di quello che appariva agli occhi di molti lettori attenti, da Arnauld a Mersenne, fino, ovviamente, a Malebranche. Il recupero di Agostino e lo sviluppo della filosofia cartesiana sono, infatti, in larga misura indipendenti. A sua volta il recupero di temi agostiniani all'interno della letteratura devozionale segnala una rottura stilistica e formale all'interno di questo genere letterario. Le *Meditazioni* appartengono certamente, dunque, a un genere letterario specifico che non deve però essere pensato come una categoria trans-storica, come se le meditazioni siano sempre state scritte secondo la medesima struttura e con i medesimi obiettivi: il genere meditativo che Cartesio aveva presente nella stesura delle *Meditazioni* era a sua volta in trasformazione per cui esse appartengono al genere della meditazione nella misura in cui lo rifondano e lo mutano rispetto alla tradizione: più che essere espressione di un genere lo instaurano.

La mente delle *Meditazioni*, infatti, è il luogo dell'incontro con Dio, della possibilità per l'uomo di comprendere il sigillo che il creatore ha impresso nella creatura e quindi, ancor di più, oggetto metafisico e non fisico in quanto

¹⁵³ G. Hatfield, *The senses and the fleshless eye: the Meditation as cognitive exercise*, in *Essays on Descartes Meditations*, University of California Press, Berkeley, 1986, pp. 45-79

fonte del sapere piuttosto che, esso stesso, oggetto di un sapere. Ignazio, fa dell'analisi della coscienza il primo passo dell'esercizio spirituale per renderla pronta all'incontro con una verità che deve ancora darsi, per Cartesio il sigillo divino nell'anima umana – sigillo intellettuale e cognitivo e non morale – è ciò che rende l'uomo tale e, pertanto, da sempre presente. Per questa ragione Cartesio non può essere considerato l'inventore o il creatore della moderna nozione di coscienza, per quanto proprio la ricontestualizzazione di concetti e pratiche teoriche di origine religiosa in un ambito propriamente filosofico sia una delle condizioni di possibilità di questa trasformazione. Come la meditazione, da genere letterario legato alla pratica devozionale e agli esercizi spirituali con Cartesio diventa forma della ricerca filosofica, così il concetto di coscienza subirà un analogo slittamento dal contesto etico e religioso a quello filosofico e epistemologico proprio in virtù della ridefinizione dei compiti della filosofia che Cartesio contribuisce a plasmare. In primo luogo, però, occorre notare che, fino al *Discorso* incluso, sia il sostantivo coscienza – in latino come in francese – in sostanza non compare; se si escludono due, e scarsamente significative, eccezioni. Nelle *Regulae* si trova un'occorrenza dell'aggettivo “consciis” in un'accezione del tutto generica e l'unica volta che il termine “conscience” compare nel *Discorso*, all'interno della trattazione della morale provvisoria, ha un evidente significato morale: “Bastò questo [cioè la verità probabile della seconda massima] a liberarmi da allora in poi di tutti i pentimenti e i rimorsi che di solito agitano la coscienza”¹⁵⁴. Nelle stesse *Meditazioni* “consciis” compare un'unica volta. Troviamo quindi per due volte l'aggettivo latino e soltanto una volta il sostantivo in francese ma in un contesto che rende del tutto univoco il significato morale del termine. Troviamo invece, e in una posizione rilevante, “consciis” e “conscientia” soprattutto nell'*Esposizione*

¹⁵⁴ AT, VI, p. 25, tr. it. DM p. 35

geometrica che conclude le *Risposte alle Seconde Obiezioni*¹⁵⁵ e nei *Principia* definizioni che occorre qui richiamare: “col nome di pensiero intendo tutte quelle cose che avvengono in noi, essendone noi coscienti, in quanto vi è in noi coscienza di esse”¹⁵⁶. Apparentemente si tratta di una definizione del pensiero a partire dalla coscienza che adesso sembra essere un concetto definito: si tratta, cioè, di una parola più la sua definizione. Non avendo alcun senso per Cartesio parlare di pensieri inconsci, la coscienza, cioè un sapersi pensare intuitivo, deve accompagnare ogni atto di pensiero; o, il che è lo stesso, il pensiero è tale, e può essere riconosciuto, in quanto lo si sa e lo si sente. Non è, però una definizione del pensiero nel senso del cogito delle *Meditazioni*, cioè una proprietà essenziale di una sostanza separata, ma semplicemente criterio di individuazione di ogni singola cogitatio, di ogni singolo evento di pensiero. In Locke, come vedremo, sarà invece proprio la coscienza – o meglio la continuità della coscienza – a decidere dell’identità personale che in Cartesio è invece garantita per via ontologica. In sintesi, per Cartesio la coscienza non concorre alla definizione di cosa sia la res cogitans. Per cogliere questo problema occorre analizzare le tre definizioni di res cogitans presentate nelle *Meditazioni*¹⁵⁷. Come ha notato Landucci¹⁵⁸ la prima non è affatto specificamente cartesiana: “sono dunque, precisamente, soltanto una cosa che pensa e cioè una mente, un animo, un intelletto, una ragione¹⁵⁹”; definizione strana proprio perché “animus” non compare mai altrove e perché “ratio” non assume mai, in Cartesio, uno specifico significato tecnico. Seguendo l’interpretazione di Landucci, questa prima – e provvisoria – definizione riveste il ruolo di una pura opposizione a quelle che, nella finzione narrativa delle *Meditazioni*, potevano essere le opinioni spontanee e

¹⁵⁵ AT, VII, p. 160 “cogitationis nomine complector illud omne quod sic in nobis est, ut eius immediate consciis simus”, la traduzione italiana di Tilgher in OS II, p. 148 elimina il termine “conscio”: “Col nome di pensiero io comprendo tutto ciò che è talmente in noi, che ne abbiamo immediatamente *conoscenza*”

¹⁵⁶ AT, VIII-1, p. 5 tr. it. PF, p. 78 il testo latino recita “cogitationis nomine, intelligo illa omnia, quae nobis consciis in nobis fitum quatenus eorum in nobis conscientia est”

¹⁵⁷ Cfr. E. Scribano, *La nature du sujet: le doute et la conscience*, in K.S. Ong-Van-Cung (a cura di), *Descartes et la question du sujet*, cit., pp. 49-66

¹⁵⁸ Cfr. S. Landucci, *La coscienza in Cartesio*, in «Rivista di filosofia», 3/1995

¹⁵⁹ AT, VII, p. 21, tr. it. MM, p. 45

irriflesse della vita quotidiana, in particolare quella concezione materialistica per cui l'anima sarebbe “simile ad un vento od a un fuoco o ad un etere”¹⁶⁰ che Cartesio intende, fin da subito, rigettare.

La seconda definizione funziona per enumerazione delle capacità della *res cogitans*: “So dunque cosa sono: una cosa che pensa. Ma che cos'è una cosa che pensa? Di certo una cosa che dubita, intende, afferma, nega, vuole, non vuole e anche immagina e sente”¹⁶¹. La terza compare nella *VI Meditazione* e si articola attraverso l'esclusione dell'immaginazione da ciò che costituisce propriamente l'essenza della mente¹⁶²: se l'essenza della *res cogitans* è il pensiero – sostiene Cartesio – non per questo ogni forma di pensiero è essenziale alla mente. L'immaginazione, in quanto funzionalmente dipendente dal corpo, non può essere essenziale alla mente perché, se lo fosse, la mente stessa sarebbe subalterna al corpo, per quanto l'uomo, secondo quanto Cartesio scrive in una lettera a Mersenne, “è un ente unitario in sé e per sé e non per accidente, poiché l'unione con cui sono congiunti fra loro la mente e il corpo dell'uomo non gli è accidentale, ma essenziale, dal momento che senza di essa l'uomo non sarebbe uomo” è evidente che l'intera struttura teorica delle *Meditazioni* sarebbe più fragile se si concepisse l'unione di corpo e anima come, in qualche punto, dipendente dal corpo.

Significativamente, però, nessuna delle tre nozioni implica in alcun modo la coscienza, per come è stata definita nei *Principia*. Landucci sostiene che, proprio nella *II Meditazione*, Cartesio elabori lo spazio al cui interno la nozione di coscienza verrà a emergere proprio per giustificare l'inclusione, per quanto subordinata, di immaginazione e sensazione tra le forme del pensiero. Assumendo che le due facoltà non sono essenziali all'anima, ci si può domandare che cosa Cartesio intenda dire quando afferma “che nel loro [di immaginazione e percezione] concetto formale includono pur in qualche

¹⁶⁰ AT, VII, p. 22, tr. it. MM, p. 45

¹⁶¹ AT, VII, p. 23, tr. it. MM p. 47

¹⁶² Cfr AT, VII, pp. 88-91, tr. it. MM pp. 119-123

modo l'intellezione"¹⁶³. Una prima spiegazione è semplice: posso pensare un'anima individuale senza sensazione e immaginazione ma non il contrario perché nel loro concetto formale – cioè nella realtà del concetto in quanto concetto – prevedono “in qualche modo” l'intellezione e quindi un'anima non incarnata, del tutto pensabile, non avrebbe queste due facoltà esplicitamente preposte a instaurare una relazione con il corpo. L'intellezione “in qualche modo” implicata nell'immaginazione e nella sensazione, e quindi la giustificazione per includerle nel pensiero, sarebbe che esse hanno in comune con gli alti atti della mente il loro essere saputi e, pertanto, coscienti. La coscienza sarebbe pertanto quel minimo comun denominatore che consente di distinguere ciò che appartiene al pensiero dal resto, coerentemente alla definizione dei *Principia*. Dunque le opzioni sono sostanzialmente due: o la coscienza definisce il pensiero in generale oppure, più modestamente, serve a identificare i singoli atti come appartenenti al pensiero. Ma abbiamo visto che Cartesio, nelle tre definizioni di res cogitans elaborate nelle *Meditazioni*, e anche quando adotta un lessico non specificamente suo, non ricorre mai alla coscienza e quindi, assumendo che la res cogitans sia definita come ciò che determina l'identità personale, come è stato mostrato attraverso il dubbio, se ne può concludere che la coscienza non concorre alla definizione del pensiero in quanto ciò che costituisce il proprio di ogni singolo uomo.

Ritornando alla definizione dell'esposizione geometrica occorre prestare attenzione all'avverbio “immediatamente”: Cartesio avverte il rischio che deriverebbe dall'intendere la coscienza come un pensiero secondo che accompagna i pensieri in quanto tali e, quindi, separabile in linea di principio dagli altri in virtù della sua onnipresenza al pensiero, il che, per Cartesio, non avrebbe senso perché l'esser consci è appunto un fenomeno non separabile dall'atto di pensiero stesso. L'essere cosciente non si associa al pensiero ma è il pensiero, il che comporta, di conseguenza, che non designi alcuna facoltà

¹⁶³ AT, VII, 99, tr. it. MM, p. 131

specifica del pensiero. In altri termini la coscienza cartesiana non è né un pensiero di pensiero né l'idea di un'idea: si tratta, più semplicemente, del fatto, per Cartesio evidente, che ogni atto di pensiero viene immediatamente riconosciuto come tale in quanto avvertito dall'anima. Questo è tutto quel che Cartesio ha da dire sulla coscienza: si tratta semplicemente di un criterio fenomenologico che consente di individuare univocamente un atto di pensiero. Lungi dal costituire il concetto che apre la dimensione dell'analisi psicologica, la coscienza cartesiana, in quanto immediata e non riflessiva – nel senso tradizionale del termine – è proprio ciò che impedisce, secondo questa formulazione l'accesso a un dominio separato di fenomeni analizzabili scientificamente che costituirebbe la psiche. Questa chiusura consente, essenzialmente, di salvaguardare l'originaria unità e semplicità della mente, evitando di produrre al suo interno un complesso gioco di riflessioni e sdoppiamenti che ne minerebbero la trasparenza. Per evitare che l'io possa tornare a essere quell'instabile flusso di esperienze opache e transitorie che era stato per Montaigne, occorre che nell'istante stesso in cui il pensiero si dà ciò avvenga senza nessuna temporalizzazione, senza nessuno scarto e, quindi, senza nessuno sdoppiamento¹⁶⁴.

Quanto poco la coscienza sia essenziale alla definizione dell'anima emerge anche dalle *Risposte* alle ultime *Obiezioni* avanzate dallo scolastico Bourdin. In linea con la tradizione che, fin da Tommaso, faceva della riflessione operata dal pensiero su se stesso un atto secondo, Bourdin legge le *Risposte* alle *Seconde Obiezioni* come un'ammissione tardiva di un assunto per lui ovvio ma che Cartesio cercava in ogni modo di evitare: che l'anima si conosca attraverso un atto riflesso, cioè non spontaneo né intrinseco al pensiero stesso, il quale, secondo la tradizione aristotelica sarebbe mosso in primo luogo in direzione degli oggetti esterni. Cartesio, secondo Bourdin, sarebbe stato reticente a ammettere questa conoscenza riflessiva dell'anima

¹⁶⁴ Sul paradosso della riflessione istantanea cfr. E. Balibar, cit. pp. 37-39 e J.-M. Beyssade, *La philosophie première de Descartes: le temps et la cohérence de la métaphysique*, Flammarion, Paris, 1979

ma poi costretto a recuperarla mediante il ricorso al concetto di coscienza.

Cartesio, vagamente indispettito, risponde “allorché Bourdin dice che, perché una sostanza sia spirituale, o al di sopra della materia (e questa sola egli vuole che sia detta mente), non è sufficiente che sia pensante, ma è necessario che in più pensi di pensare, o abbia coscienza del proprio pensiero, con un atto riflesso, questo è parlare a vanvera [...] Perché una sostanza sia al di sopra della materia non si richiede affatto una simile considerazione riflessa. Infatti qualsiasi pensiero primo, col quale cioè percepiamo qualcosa, non differisce da un secondo, col quale si percepisca da aver percepito, più di quanto questo secondo da un terzo col quale si percepisce di aver percepito; e quindi non si potrebbe portare alcuna ragione per non concedere che anche il secondo sia proprio di una cosa corporea, una volta che lo si concede al primo”¹⁶⁵. La coscienza, cioè un pensiero di secondo grado non ha nessun valore se l’obiettivo è distinguere radicalmente l’anima dal corpo: se non lo si garantisce per i pensieri di primo livello, non si può trovare nessuna strategia per garantirlo a quelli con un numero ordinale superiore. In altri termini la coscienza non ha nemmeno un primato dal punto di vista psicologico, o meglio, le considerazioni di carattere strettamente psicologico vengono considerate come non pertinenti, secondo una costante del pensiero cartesiano che lo porterà, affrontando le passioni, a affermare di parlare da fisico, quindi, si direbbe, da medico. La ragione è semplice: una mente che può essere analizzata è necessariamente una mente con aspetti e punti oscuri, con una sua articolazione interna nella quale il pensiero, piuttosto che ritrovarsi sempre identico a se stesso potrebbe smarrirsi e, pertanto, minare quello statuto di certezza autoverificantesi che era stata attribuita al “penso dunque sono”.

Catherine Glyn Davies, analizzando le traduzioni francesi, approvate da Cartesio, ha notato come in nessun caso la traduzione rechi traccia dei termini

¹⁶⁵ AT, VII, p. 559, tr. it. OF II, p. 520

latini “consciūs” e “conscientia”. I traduttori si trovano a dover ricorrere a espedienti a volte goffi e spesso involuti per restituire il senso del pensiero cartesiano, come a segnalare un’evidente difficoltà concettuale. I traduttori ricorrono a un’ampia varietà di verbi e sostantivi (apercevoir, pensée, sentiment, connaissance, connaissants, penser savoir).

In un’unica circostanza il termine viene tradotto con il francese “conscience”, per l’esattezza nelle *Risposte alle Obiezioni* di Hobbes, nel contesto di un’analisi dei modi del pensiero; il testo latino recita: “qui omnes sub ratione communi cogitationis, sive perceptionis, sive conscientiae, conveniunt”¹⁶⁶. La traduzione francese, a opera di un traduttore come Cleserlier che generalmente non ricorreva alla traduzione letterale, spinge a pensare a un preciso intervento cartesiano il cui esito è: “tous lesquels conviennent entre eux en ce qu’ils ne peuvent être sans pensée, ou perception, ou con science et connaissance”¹⁶⁷. Le motivazioni dell’uso, anche in francese, di un calco esatto del latino, non sono chiare, è però evidente che, anche in questo caso, benché il concetto sia chiaramente psicologico e non morale – come l’aggiunta di “connaissance” nella traduzione francese rende – evidente esso non produce nessuno sviluppo significativo nell’elaborazione cartesiana e non spinge a attribuire al fenomeno della coscienza un significato particolare; si tratta, di nuovo, di un’enumerazione in cui il concetto di coscienza non pare possedere alcuna connotazione specifica¹⁶⁸.

Sicuramente, come ha evidenziato Etienne Balibar, saranno i problemi emersi all’interno della filosofia cartesiana a generare lo sviluppo del concetto moderno di coscienza ma, secondo la lettera del testo, non si può considerare Cartesio il primo a aver utilizzato il concetto di coscienza allo scopo di individuare un fenomeno psichico preciso, differente dagli altri e degno di attenzione scientifica e filosofica. Sulla scorta delle analisi testuali di Glyn

¹⁶⁶ AT, VII, p. 176

¹⁶⁷ AT, IX-1 p. 137

¹⁶⁸ Cfr. C. Glyn Davies, *op. cit.* p. 9

Davies, Balibar individua quattro aspetti specifici del concetto cartesiano di coscienza. In primo luogo la coscienza è un pensiero fra gli altri, cioè, privo di una valenza filosofica precisa, in secondo luogo la coscienza serve a cancellare e sradicare il suo opposto: l'esistenza cioè di pensieri inconsci. Vedremo come la critica lockiana a Cartesio, tenendo fermo l'assunto che ogni pensiero è cosciente, negherà che la mente pensi sempre, rendendo così possibile analizzare la frammentazione, le scissioni, le discontinuità dell'io. In terzo luogo la coscienza permette di individuare quell'operatore, presente in tutti i pensieri, che consente di ricongiungere ogni singola cogitatio alla res cogitans. Infine, come detto, la coscienza è immediata non, come voleva la tradizione scolastica, un atto riflesso, deliberato, volontario; per Cartesio l'anima, in ogni singolo atto di pensiero, si conosce sempre, tutta intera e completamente e si riconosce in quanto res cogitans in ognuno dei suoi pensieri. Per questa ragione Derrida, inscrivendo Cartesio nella storia della metafisica della presenza, ne coglie la specificità considerandolo l'iniziatore della metafisica della presenza a sé¹⁶⁹. L'anima si conosce meglio dei corpi perché, soprattutto, la conoscenza che ha di se stessa è sempre e dovunque la stessa, la metafisica dell'anima come suggerisce Balibar, è “una scienza puntuale”¹⁷⁰. È intorno al punto geometrico che la metafisica della presenza e della trasparenza a sé trova la sua formulazione più compiuta ma, proprio per questa ragione, non può presentarsi come una psicologia razionale e nemmeno come teoria delle facoltà, eccezion fatta per la trattazione della volontà come fonte di errore nelle *Meditazioni*. “Puntuale” non implica soltanto la negazione di qualunque sviluppo nello spazio, ma anche di qualsiasi dimensione temporale. Il “penso dunque sono” scoperto al termine di una peregrinazione personale e all'interno di una narrazione, quindi di una

¹⁶⁹ J. Derrida, *De la grammatologie*, cit. p. 146, tr. it. cit. p. 116 “Tra l'apertura ed il compimento filosofico del fonologismo (o logocentrismo), il motivo della presenza si è articolato in modo decisivo. Ha subito una modificazione interna il cui indice più appariscente sarebbe il momento della certezza nel cogito cartesiano. L'identità della presenza offerta al dominio della ripetizione si era precedentemente costituita sotto la forma «oggettiva» dell'idealità dell'*eidos* o della sostanzialità dell'*ousia*. Questa oggettività prende ormai la forma della *rappresentazione*, dell'*idea* come modificazione di una sostanza presente a sé”

¹⁷⁰ E. Balibar. *op. cit.* p. 38

storia, non ha, a sua volta, nessuna storia, né nessuna memoria: il ricordo, come il segno, presuppone un meccanismo di sostituzione e questo, a sua volta, implica necessariamente elementi di opacità, di equivocità, di perdita. Le lacune della memoria, come le difficoltà dell'interpretazione e il rivestimento linguistico delle idee, non possono che appartenere a ciò che è esteriore, estrinseco, lontano, la memoria non può che essere, dunque, una facoltà corporea.

Il cartesianesimo, ma non direttamente Cartesio, tenterà di elaborare una teoria della riflessione proprio nella forma di un atto istantaneo attraverso cui la mente ritrova se stessa disegnando il cerchio della coscienza che Nietzsche descriverà, nel suo momento genetico, in *Genealogia della morale* nei termini di una forza che ritorna su se stessa; come pure si tematizzerà la memoria e la dispersione della coscienza nel tempo.

Attraverso questa serie di passaggi la coscienza diventerà coscienza di sé e autocoscienza, diventando la prima e più importante forma del pensiero sia in senso logico, per cui è da lì che può trarre origine un pensiero che si collochi nel vero, ma anche, e forse principalmente, nel senso che l'ispezione di ciò che si è diventerà il compito principale del filosofo, e non soltanto del filosofo morale. In Cartesio i pensieri possono essere gerarchizzati secondo gradi differenti di certezza e l'“io penso dunque sono” emerge come prima certezza piena e indubitabile non in virtù di un privilegio di oggetto ma per un privilegio di evidenza: la prima e più salda raggiunta da un intelletto finito. Se, pertanto, è vero che Cartesio fa della verità il prodotto del pensiero di un soggetto che, a partire dalla sua autotrasparenza, è in grado di cogliere la trasparenza delle strutture del mondo perché quell'idealità pure che sono le verità della matematica sono anche le condizioni di intelligibilità del reale, ben più difficilmente può essere considerato il capostipite delle moderne teorie filosofico-scientifiche della coscienza e, specularmente, dell'incoscienza. Sarà sul terreno critico aperto dai due assunti cartesiani –

l'anima pensa sempre e l'anima è sempre cosciente di pensare – che le teorie della coscienza troveranno il loro spazio.

CAPITOLO II

Coscienza e verità, il dibattito post-cartesiano

Il cartesianesimo come matrice concettuale

Che cosa si intende quando si parla di cartesianesimo? Non si tratta di una scuola, dal momento che la posizione istituzionale e accademica dei suoi principali esponenti è quanto mai eterogenea e multiforme, soltanto alcuni di essi, infatti occuparono cattedre nelle università francesi o olandesi, molti erano religiosi, alcuni – come La Forge – borghesi di provincia; in larga misura il cartesianesimo fu, come è noto, una risposta alla filosofia delle scuole. Non si tratta nemmeno di una unità di dottrina per la quale tutti i cartesiani si sarebbero riconosciuti in una medesima teoria o in una medesima visione del mondo. Su alcuni punti molto generali il consenso era vasto, per non dire generale, ma, come testimonia la gran mole di dispute e polemiche che hanno attraversato il dibattito filosofico della seconda metà del secolo XVII in Francia, anche definire una sorta di “cartesianesimo minimale”, intendendo con questo una serie di proposizioni che potessero aspirare a un consenso generale, si rivela impresa assai ardua.

Schematicamente si possono individuare alcuni punti fermi che costituiscono il cuore della filosofia di Cartesio.

- 1) Esistono soltanto due (o tre, contando anche Dio) sostanze (o generi di sostanza, se si considerano le singole menti come specie diverse del medesimo genere): la *res cogitans* e la *res extensa*
- 2) La mente e il corpo sono due sostanze complete, indipendenti l'una dall'altra

- 3) Quindi la mente è pensabile e pienamente comprensibile senza attribuirle alcun predicato proprio della materia e viceversa
- 4) L'essenza della mente è il pensiero, l'essenza della materia l'estensione
- 5) L'anima – âme o mens - è immortale

Si tratta di cinque proposizioni propriamente metafisiche e soltanto la prima, così formulata, risulta problematica: si è preferito non specificare la questione del numero delle sostanze perché, di fatto, irrilevante. Tutti i cartesiani definibili, in varia misura, ortodossi concordano che Dio sia a sua volta una sostanza indipendente dalle altre due. Per quanto riguarda il genere delle sostanze la questione è più complessa da un punto di vista teorico, ma scarsamente dibattuta perché si tendeva a dare per scontata una differenza tra le singole menti, senza specificare di quale differenza si trattasse. Queste cinque proposizioni determinano quella che può essere definita la matrice concettuale del cartesianesimo, intendendo con matrice concettuale un insieme di enunciati – non importa se espliciti o impliciti – che determinano la struttura di un sistema di pensiero. Tale struttura deve però essere intesa in senso aperto e dinamico: essa consente di generare nuovi enunciati che non sono analiticamente determinati né completamente prevedibili. La matrice concettuale può essere intesa come una forma di apriori storico: non identifica ciò che può essere detto o scritto, ma definisce un orizzonte di possibilità, che non cancella le alternative né rende irrilevanti le differenze tra gli autori o gli sviluppi interni all'opera di un singolo autore; piuttosto rende comprensibile i termini stessi del dibattito: tenendo presente la distinzione tra la verità di un enunciato e il suo senso, la matrice concettuale determina quali enunciati possono essere candidati legittimi alla verità o, il che è lo stesso, per riconoscere come falso un enunciato dobbiamo comunque essere in grado di attribuirgli un senso. Occorre inoltre tenere presente che la matrice concettuale ha soprattutto un valore euristico, consente di individuare i

termini generali di ciò che la storiografia ha tramandato sotto il nome di cartesianesimo e consente di cogliere anche le differenze che intercorrono tra chi può essere definito “cartesiano” e coloro per i quali tale definizione risulta o troppo limitata o fuorviante. Soltanto a titolo di esempio, un filosofo come Spinoza non può essere definito cartesiano per quanto la sua attività filosofica trovi uno dei suoi punti di partenza nell'opera di Cartesio: si può legittimamente affermare, che Spinoza e Cartesio appartengano alla medesima episteme organizzata intorno a alcuni metaconcetti ordinatori che delimitano però, più che il singolo pensiero, il suo orientamento di fondo.

A partire dalle cinque proposizioni di carattere metafisico che abbiamo individuato, si può evidenziare come gli autori propriamente cartesiani non le abbiano mai accettate tutte, ma esse abbiano delimitato un campo, un lessico e una serie di domande a cui la filosofia successiva sarà chiamata a rispondere. La matrice concettuale individua, in altri termini, un campo di asseribilità, formalmente analogo, secondo Ian Hacking, al campo di verità e falsità che viene determinato in una scienza ogni qual volta si assista a un mutamento dello stile di ragionamento¹⁷¹. Ne *La struttura delle rivoluzioni scientifiche* Thomas Kuhn ha mostrato come, eccezion fatta per le fasi rivoluzionarie attraversate dalle scienze, il singolo scienziato si trova a operare all'interno di un campo ristretto delimitato e definito dal paradigma che ogni singola scienza e che ogni singola comunità scientifica riconosce; la normale attività di *puzzle solving* implica necessariamente che i presupposti fondamentali di una scienza non vengano messi continuamente in discussione ma che, piuttosto, l'attività dello scienziato si basi sul mettere a frutto nel modo più proficuo possibile il paradigma in uso¹⁷².

Per quanto riguarda il discorso filosofico occorre precisare che non pare opportuno parlare di verità e falsità quanto piuttosto di asseribilità in virtù

¹⁷¹ Cfr. I. Hacking, *Historical Ontology*, Harvard University Press, Cambridge, London 2002, in particolare i saggi *Historical Ontology* pp. 1-26 e *Language, Truth, and Reason*, pp. 159- 177

¹⁷² Cfr. T. Kuhn, *La struttura delle rivoluzioni scientifiche*, Einaudi, Torino, 1999

dello statuto stesso del discorso filosofico. Con Cartesio la filosofia comincia a definirsi proprio nei termini di una attività fondazionale volta a individuare le condizioni di possibilità generali della conoscenza e tali condizioni di possibilità, sempre sulla scorta della svolta cartesiana, dipendono in ultima istanza dalle strutture fondamentali della realtà. Per quanto possa essere difficile individuare, nel contesto culturale del seicento, la figura professionale e accademica del filosofo in senso moderno, vediamo sorgere una problematica che diventerà, quella sì, propriamente filosofica senza produrre però una struttura discorsiva rigida e strettamente regolata come quella delle scienze in via di trasformazione. Se la rivoluzione scientifica può essere considerata il passaggio da un paradigma a un altro di tutta una serie di scienze sotto l'egida della fisica matematizzata, per la filosofia si potrebbe piuttosto individuare il passaggio progressivo da una struttura fortemente regolata, la scolastica, a un discorso con un livello nettamente più alto di dispersione e di differenziazione: già da una ricognizione superficiale dei generi letterali considerati a pieno titolo filosofici l'ampliamento di ciò che poteva considerarsi filosofico è evidente. Ancora di più per quello che riguarda il contenuto di una singola teoria o di un corpus dottrinale: la dispersione stessa del discorso filosofico, la sua minore regolazione interna impediscono, di fatto, che si possa parlare di campo di verità e falsità, quanto piuttosto di campo di asseribilità, di ciò che, considerato vero oppure falso, corretto o sbagliato, bene o male argomentato, trova diritto di cittadinanza all'interno di ciò su cui i filosofi dibattono e su cui concentrano la loro attenzione. La filosofia cartesiana, dunque, in quanto matrice concettuale, produce un campo di asseribilità che sarà condiviso anche da chi, come Locke, non riconoscerà come vere alcune delle sue proposizioni fondamentali. Il medesimo campo di asseribilità non è però governato esclusivamente da una struttura di metaconcetti: le opzioni fondamentali che orientano un pensiero sono determinate anche dal ricorso a nuove metafore o dall'uso innovativo di

metafore già disponibili. Se ci riferiamo alla definizione classica di metafora fornita da Aristotele nella *Poetica*, incentrata sul concetto di trasferimento¹⁷³, possiamo pensare che le metafore a cui i filosofi fanno ricorso, si pensi soltanto alla celeberrima concezione del mondo o dell'universo come un libro, testimonino un orientamento di fondo di un pensiero quando ancora non si è esplicitamente costituito in teoria: pensare alla natura come a un libro implica, necessariamente tutta una serie di operazioni di trasferimento dal campo semantico di origine a quello di arrivo. Se, infatti, il mondo fosse un libro, questo dovrebbe essere leggibile, e cioè simbolicamente o linguisticamente articolato, e l'atto di conoscenza sarà definito in analogia con la lettura. Se questa relazione si modifica, se l'atto di conoscenza è originariamente semplice, puro, intuitivo, inesteso sia nel tempo che nello spazio, laddove la lettura richiede tempo e attenzione prolungati, allora si cesserà di pensare al mondo come a un testo, si cesserà di attribuire alla lettura, e alla scrittura, lo statuto di espressioni fondamentali del sapere e della conoscenza, sostituendole piuttosto con l'osservazione o con l'intuizione.

Hans Blumenberg ha correttamente notato che la celebre metafora galileiana secondo cui il libro della natura sarebbe scritto in caratteri matematici, comporti la fine dell'idea che il mondo sia un testo: “proprio come suggerisce la metafora del libro della natura non si svolge il processo della sua appropriazione nella lettura”¹⁷⁴, proprio perché la matematica non presuppone nessuna forma di interpretazione e, reciprocamente, perché si comincia a vedere nella trama del linguaggio, nelle sue ombre e nei suoi sottili slittamenti, l'ombra dell'errore.

Malebranche collocherà la conoscenza direttamente nell'ordine dell'intelletto divino, in una posizione certo di esteriorità rispetto al soggetto umano che non può più attingere la verità direttamente dal suo seno; Arnauld e Nicole

¹⁷³ Cfr. Aristoteles, *Poet* 1457b, “la metafora consiste nel trasferire a un oggetto il nome che è proprio di un altro” tr. it. Aristotele, *Poetica*, a cura di M. Valgimigli, Laterza, Bari, 1934, p.148

¹⁷⁴ H. Blumenberg, *La leggibilità del mondo*, Il mulino, Bologna, 1984 p. 74

elaboreranno una complessa teoria epistemologica e morale a un tempo chiamata a regolare lo statuto e le possibilità del segno e ricostituiranno la stessa struttura della logica partendo non dalla parola ma dall'idea di cui quella sarebbe sempre e soltanto un rivestimento imperfetto e, in una certa misura, falsificante e, seppure secondo un altro stile di ragionamento, Locke penserà finalmente la conoscenza come una rappresentazione adeguata e ricorrerà esplicitamente alla metafora della camera oscura per descrivere la coscienza umana. L'apertura di questo scenario è stata possibile soltanto a partire da una ridefinizione generale dei compiti della conoscenza umana compiuta in primo luogo da Cartesio.

Da un punto di vista storiografico, però, occorre porre la questione di come sia stato possibile che una filosofia incentrata su una concezione non psicologica della mente umana e scarsamente interessata all'analisi dell'interiorità dell'anima sia potuta diventare la matrice concettuale delle moderne teorie della coscienza. Per arrivare alla nascita del concetto di coscienza intesa in senso moderno, infatti, occorrerà che, alla matrice concettuale definita dall'opera di Cartesio si aggiungano elementi che le sono, all'inizio, estranei: in particolare sarà con l'affermarsi di una lettura “agostiniana” di Cartesio e soprattutto dell'argomento del cogito e delle sue conseguenze che un nuovo tipo di analisi filosofica della conoscenza e del soggetto conoscente potrà inaugurarsi.

La conversione del cartesianesimo in filosofia dell'interiorità

Una delle mutazioni più interessanti che hanno caratterizzato la ricezione e lo sviluppo del pensiero cartesiano nella seconda metà del XVII secolo è stata certamente la sua progressiva trasformazione in una filosofia dell'interiorità. Tale sviluppo, retrospettivamente, può apparire ovvio, dal momento che la tradizione filosofica francese anti empirista e anti materialista ha fatto di

Cartesio il proprio nome tutelare almeno fino a Cousin; in realtà si tratta di un'evoluzione per nulla inscritta nella lettera del testo cartesiano ma trova le sue ragioni più a livello della politica intellettuale che a quello delle strette ragioni teoriche.

Il passaggio del cartesianesimo da espressione della rivoluzione scientifica e suo tentativo di fondazione epistemologica a partire dalla certezza e verità del cogito, a metafisica dell'anima, trova la sua principale spiegazione nel tentativo, iniziato da Mersenne, quando Cartesio era ancora in vita, di saldare la sua filosofia con quella di Agostino.

Lo scambio epistolare su questioni agostiniane comincia in seguito alla lettura di Mersenne del manoscritto del *Discorso sul Metodo*, nel 1637; non possediamo la sua lettera ma disponiamo della risposta cartesiana: “ho già ricevuto tutti i pacchi di cui fate riferimento nella vostra ultima ma non vi ho scritto nulla [...] del passo di Sant'Agostino, poiché non mi sembra che se ne serva come me ne servo io”¹⁷⁵. Le lettere successive, del novembre e dicembre dello stesso anno permettono di capire di quale passo agostiniano si tratti: il capitolo 26 del libro XI del *De Civitate Dei* in cui, agli occhi di Mersenne, si poteva rinvenire un'anticipazione del “penso dunque sono” cartesiano. Lo scambio epistolare sembra seguire uno schema abbastanza preciso: da un lato Mersenne sollecita Cartesio a prendere visione del passo agostiniano, dall'altro Cartesio oppone delle resistenze che paiono dettate più dallo scarso interesse e dalla scarsa conoscenza del testo in questione che da un consapevole rifiuto.

Un'altra lettera, del novembre 1640, tre anni abbondanti dopo la prima sollecitazione di Mersenne, testimonia che Cartesio ha preso visione del brano agostiniano, questa volta in risposta a Colvius che, leggendo la quarta parte del *Discorso*, ha colto a sua volta un'eco agostiniana. Anche in questo caso Cartesio prende esplicitamente le distanze dal testo agostiniano, evidenziando

¹⁷⁵ Descartes a Mersenne, giugno 1637 AT, I, 376, tr. it. *TL*, p. 393

nuovamente una differenza di scopo tra il suo argomento del cogito e la dimostrazione della certezza della propria esistenza elaborata da Agostino.

Nel brano del *De Civitate Dei* che aveva suscitato l'interesse di Mersenne e Colvius si legge: “Ed è assolutamente certo, al di là dell'illusoria apparenza delle immaginazioni e delle immagini (*phantasiarum vel phantasmatum*), che io esisto e che ne ho conoscenza certa e amore. [...] non si ha il timore dell'obiezione degli Accademici: «E se t'inganni?». «Se mi inganno, esisto». Chi non esiste non si può nemmeno ingannare e per questo esisto se mi inganno”¹⁷⁶. Il passo in questione ha palesi similitudini con l'argomento del cogito nel *Discorso* ma, suggerisce Cartesio, si tratta di una somiglianza di superficie. La lettera a Colvius, pressoché contemporanea alla lettura del brano agostiniano, è certamente successiva alla stesura della *II Meditazione*, in cui l'argomento del cogito viene sviluppato a partire dal dubbio e dall'errore e, quindi, ancor più prossimo all'argomento agostiniano. Per questa ragione Cartesio si dilunga a argomentare la distanza che lo separa da Agostino e non, semplicemente, a constatarla; come se volesse preventivamente prendere le distanze da un accostamento che lo sviluppo del suo lavoro filosofico avrebbe potuto rendere ancora più marcato.

Scriva Cartesio: “Vi sono grato per avermi segnalato il passo di Sant'Agostino, col quale il mio *Io penso dunque sono* ha qualche rapporto. Sono stato oggi a leggerlo nella biblioteca di questa città (Leida), e trovo, in verità, che egli se ne serve per provare la certezza del nostro essere, e, in seguito, per far vedere che c'è in noi una qualche immagine della Trinità, in quanto siamo sappiamo di essere ed amiamo questo essere e questa scienza che è in noi. Io invece me ne servo per far conoscere che questo *io* che pensa è *una sostanza immateriale* e che non ha nulla di corporeo. Sono due cose molto diverse”¹⁷⁷. Cartesio coglie con lucidità un punto cruciale: l'originalità della sua filosofia –

¹⁷⁶ A. Agostino, *La città di Dio*, testo latino dell'edizione Maurina confrontato con il Corpus Christianorum, introduzione di A. Trapè, R. Russell, S. Cotta traduzione di D. Gentili T.II, p. 119

¹⁷⁷ Descartes a Colvius, 14 novembre 1640, AT III, 247, tr. it. TL, p. 1333

aspetto a cui teneva moltissimo – si manifesta non nell'aver semplicemente constatato che per pensare – e per dubitare – occorre esistere, ma nell'aver dimostrato che ciò che esiste è una sostanza immateriale che non ha nulla di corporeo e nell'averne fatto il principio di tutta la sua filosofia. In effetti Agostino non dice nulla riguardo alla completa immaterialità dell'anima per la semplice ragione che, per lui, da buon platonico, non tutta l'anima è immateriale, ma soltanto la sua parte più nobile. Cartesio, insomma, non pare in alcun modo coinvolto in nessuna delle varie riprese del pensiero agostiniano che attraversano il seicento francese, né nei dibattiti successivi alla pubblicazione dell'*Augustinus* di Giansenio.

Se, dunque, Cartesio non è un agostiniano, come è stato possibile che lo siano diventati i suoi successori che da lui, esplicitamente, traevano ispirazione?

È a Mersenne che occorre guardare se si ricercano le cause e i momenti in cui la filosofia cartesiana fu posta sotto l'egida nobile di Agostino¹⁷⁸.

Henry Gouhier nel suo fondamentale studio su Cartesianesimo e Agostinismo ha evidenziato tre diversi momenti in cui Mersenne suggerisce all'amico un confronto più serrato con Agostino.

1) Nel *Discorso* Mersenne ha evidenziato una prossimità con il capitolo 26 del libro XI del *De Civitate Dei*

2) Riguardo l'incomprensibilità di Dio per come è espressa nelle *Meditazioni*

3) Riguardo al dibattito sulla grazia, particolarmente vivace dopo la pubblicazione del testo di Giansenio, una lettura di Agostino, avrebbe preservato Cartesio dall'essere coinvolto nella querelle.

È insomma a Mersenne che occorre guardare se si ricercano le cause e i momenti in cui la filosofia cartesiana fu posta sotto l'egida nobile di Agostino: in particolare, attraverso lo scambio epistolare con il pastore calvinista Voetius, strenuo avversario del cartesianesimo, Mersenne elabora la strategia

¹⁷⁸ H. Gouhier, *Cartésianisme et agustinisme au XVII siècle*, Vrin, Paris, 1978 pp. 28-9

di dimostrare l'ammissibilità teologica del cartesianesimo accostandola al pensiero agostiniano. In particolare la lettera del 13 dicembre 1642¹⁷⁹, sancisce, agli occhi della comunità scientifica e filosofica, l'unione tra la nuova filosofia e la vecchia teologia.

L'importanza del testo risiede soprattutto nel fatto che Clerselier ne pubblicò una versione francese nel secondo volume della corrispondenza cartesiana, avvalorando, di fatto, agli occhi del pubblico, l'intuizione ermeneutica di Mersenne e consegnando le ambizioni del cartesianesimo alla possibilità di essere recepito come perfettamente compatibile con il pensiero di Agostino. L'interesse di Mersenne risiedeva principalmente nel dimostrare se non l'accordo, quanto meno l'indifferenza della nuova scienza cartesiana rispetto alle questioni teologiche: Cartesio non deve essere confuso né con i materialisti, né con i libertini. Voetius può non accettare la nuova fisica cartesiana ma deve riconoscerne la compatibilità con la religione cristiana e quale autore, agli occhi di un pastore riformato, può garantire meglio questa compatibilità di Agostino?

Cartesio mantenne sempre un atteggiamento poco coinvolto in questi dibattiti, come testimoniano le risposte alle *Obiezioni* di Arnauld, in cui i riferimenti a Agostino sono quattro, e le reazioni molto tiepide, il che non pare scontato dal momento che si tratta delle obiezioni che, a detta dello stesso Cartesio, più profondamente colgono il senso e gli obiettivi della sua opera.

Cartesio sembra ritenere filosoficamente nullo l'apporto agostiniano ma coglie con intelligenza l'utilità che l'accostamento con il grande Padre della Chiesa può apportare alla ricezione del suo pensiero. Come scrive Gouhier: “ l'attenzione portata alle citazioni di Sant'Agostino non significava nulla più di ciò che Descartes ha sempre pensato: la benedizione di Agostino non interessa il filosofo e non aggiunge nulla alla sua filosofia, ciò non impedisce che possa essere un ausilio apprezzabile in polemiche di ordine non filosofico

¹⁷⁹ Cfr. Mersenne a Voet 13 dicembre 1642 in *Correspondance du P. Marin Mersenne, publiée et annotée par Cornelis de Waard, Mme Paul Tannery*, P.U.F., Paris, 1945-1977, 17 voll., vol XI, pp. 372-377

suscitate da una nuova filosofia”¹⁸⁰. In particolare si tratta di ragioni di politica culturale volte a attenuare la novità del pensiero cartesiano e a ricondurlo all'interno di un alveo canonizzato dai filosofi e, soprattutto, dai teologi; Cartesio accetta esplicitamente questo riposizionamento della sua filosofia in una lettera al gesuita Mesland datata maggio 1644, all'epoca in cui i *Principia* erano in corso di stampa in cui dichiara di apprezzare il riferimento a Agostino non perché sia filosoficamente fondato – nulla infatti consente di pensare che Cartesio non continui a considerare differente il suo argomento del cogito rispetto a quello agostiniano – ma perché può “servire a confermare le mie opinioni”, in fondo, aggiunge “non sono per nulla del temperamento di coloro che smaniano a che le proprie opinioni appaiano nuove; al contrario, adatto le mie a quelle altrui, per quanto la verità lo permetta”¹⁸¹.

Alla morte di Cartesio, e prima dell'edizione di Clerselier, però, l'unico documento accessibile al pubblico di un possibile legame tra la nuova filosofia e il pensiero di Agostino è fornito dalle Obiezioni di Arnauld che, sfoggiando le sue elevate competenze in questioni teologiche, contribuisce a sancire la filiazione, o quanto meno, la compatibilità tra i due autori e, soprattutto, recuperando la distinzione agostiniana tra credere, opinare e intendere, consente di trovare una via di uscita – sancita da un'auctoritas – ai turbamenti che il dubbio iperbolico poteva indurre nei teologi e, soprattutto, come cautela contro un possibile utilizzo “empio” del pensiero cartesiano.

Si dovranno attendere gli anni immediatamente successivi alla morte di Cartesio perché la sintesi con Agostino si compia fino a trasformare integralmente l'idea stessa di filosofia cartesiana. Nel 1656 appare un importante testo di Clauberg intitolato *De cognitione dei et nostri, quatenus naturali rationis lumine secundum veram philosophiam potest comparari*, una parte della quale reca come titolo *AUGUSTINUS Cartesianae metaphysicae*

¹⁸⁰ H. Gouhier, *Cartésianisme et augustinisme*, cit. p. 37

¹⁸¹ Descartes a Mesland, 2 maggio 1644, AT, IV, 113, tr.it. *TL*, p. 1909

favet. Per quanto, come ha notato Rodis-Lewis, in realtà Clauberg sia un cartesiano osservante, poco interessato a sfruttare le risorse filosofiche di questo accostamento, è interessante notare come, per la prima volta, si sostenga apertamente una compatibilità integrale di metafisica cartesiana e agostiniana; il passo può apparire impercettibile ma è in realtà cruciale. Se i primi difensori di Cartesio tentavano di dimostrare, attraverso la comparazione con Agostino, la sostenibilità teologica della metafisica cartesiana, qui si arriva a sostenere che, addirittura, le due teorie sono, sostanzialmente, indistinguibili. Ciò non di meno resta vero che la relazione tra Cartesio e Agostino non è ancora, negli anni 50 del seicento, sfociata nel tentativo di elaborare una filosofia integralmente agostiniana e cartesiana, mantenendo i riferimenti a Agostino un carattere spiccatamente strumentale e politico. Tali accostamenti, infatti, provengono per lo più da esponenti dello schieramento cartesiano interessati a ridimensionare il portato innovatore della sua filosofia per garantire l'accettabilità della sua fisica.

Si deve soprattutto a Clerselier, campione della nuova filosofia, curatore della prima raccolta delle opere, epistolario incluso, e fervente cattolico, l'impegno in prima linea per sancire la compatibilità – se non addirittura la necessità – della filosofia cartesiana per la teologia cattolica. Gouhier individua tre aspetti diversi della sua battaglia in difesa del maestro; in primo luogo i successi in campo scientifico dimostrano la sua validità propriamente filosofica, in secondo luogo si tratta di affermare un'ortodossia contro discepoli infedeli che danno al suo pensiero una piega materialista, infine porre la vita e l'opera di Cartesio al riparo da tutte le critiche di ordine teologico e religioso facendo emergere l'armonia tra nuova scienza e vecchia teologia¹⁸². Se, per quanto riguarda il primo aspetto, la filosofia cartesiana può parlare per se stessa e garantirsi, in base ai suoi successi, diritto di cittadinanza tra gli scienziati dell'epoca, per gli altri due occorre il sostegno di Agostino perché Cartesio,

¹⁸² Cfr. H. Gouhier, *Cartésianisme et agustinisme*, cit., pp. 49-50

mai direttamente coinvolto in dispute di carattere teologico, ha lasciato non di meno aperto il campo a critiche e osservazioni allarmate da parte dei difensori della fede. Per questa ragione Clerselier decise di pubblicare, come prefazione del secondo volume dell'epistolario cartesiano, la lettera a Voetius di Mersenne – persona della cui fede nessuno poteva dubitare – nella quale afferma, senza mezzi termini, la totale conformità della nuova filosofia alla teologia tradizionale

Se in ambito strettamente teologico, infatti, ci si poteva rifugiare, come Cartesio stesso aveva fatto, nell'inintelligibilità dell'intervento divino, la contraddizione da un punto di vista filosofico, rimaneva irrisolta.

I punti critici da un punto di vista teologico sono molteplici ma, a suscitare particolari problemi era una conseguenza implicita nel rigido dualismo elaborato da Cartesio e nella riduzione dei corpi a semplice materia in movimento: l'eucarestia e la dottrina cattolica della presenza reale di Cristo nel pane della celebrazione. In questo contesto è interessante prenderla come esempio delle diverse strategie elaborate allo scopo di rendere il cartesianesimo accettabile teologicamente. La teoria cartesiana, che elimina le forme sostanziali e riduce tutti i corpi alla medesima sostanza, sembra negare in linea di principio la possibilità della transustanziazione: una fisica senza forme sostanziali può essere ancora accettabile da un punto di vista teologico? La risposta offerta dai cartesiani sarà: leggete Agostino.

In particolare Rohault elabora il tentativo filosofico di sintesi tra fisica cartesiana e teologia tradizionale attraverso la mediazione agostiniana. Nel suo *Entretiens sur la philosophie* attribuisce a Agostino la teoria che la materia sia essenzialmente “una sostanza estesa in lunghezza, larghezza e profondità”¹⁸³. Inizialmente non vengono citati esplicitamente i luoghi agostiniani che confermerebbero questa ipotesi ma, più avanti nel testo, affrontando la questione, parallela a quella della definizione della res extensa,

¹⁸³ J. Rohault, *Entretiens sur la philosophie*, Paris, 1671, p. 27

del cogito e dell'immaterialità dell'anima, i riferimenti vengono esplicitati: si tratta di *De Genesi ad litteram*, libro VII, capitolo 21; *De Trinitate*, libro X, capitolo 7, *Epistola 28*, *Contram Epistolam Manichei*, 16¹⁸⁴. Al di là della plausibilità di questa comparazione da un punto di vista strettamente filosofico, la mossa è tatticamente interessante anche perchè rappresenta un'ulteriore torsione del pensiero cartesiano.

Se inizialmente era stato l'argomento del cogito – e quindi propriamente la metafisica cartesiana – a necessitare del supporto di Agostino, adesso è addirittura la fisica a essere resa, sebbene, forzatamente, compatibile con il pensiero del vescovo di Ippona.

Un ruolo a parte merita Louis De la Forge, medico, collaboratore all'edizione di Clerselier e autore di un commento al *De l'homme*¹⁸⁵, è particolarmente importante perché la sua opera rappresenta il primo esempio davvero compiuto di una fusione non spuria tra Agostino e Cartesio. Se sembra innegabile che autori come Clauberg o Rohault ricorrono a Agostino esclusivamente per ragioni tattiche, con La Forge problematiche tipicamente agostiniane entrano esplicitamente nel campo di una filosofia che si vuole rigorosamente cartesiana; le questioni sollevate da La Forge si pongono in uno spazio che Cartesio non ha riempito in maniere esauriente. È lo spirito dell'uomo in quanto unione di corpo e mente a attrarre l'attenzione del medico, e, pertanto, qui per la prima volta si assiste a un effettivo tentativo di sintesi tra la teoria cartesiana del cogito e la concezione agostiniana dell'anima umana come luogo di conflitto tra l'amore di Dio e la concupiscenza per i beni materiali. Se infatti l'incontro tra queste due filosofie appare ovvio e evidente per la presenza in entrambi di motivi “idealistici” e spiritualistici, occorre sottolineare come, all'inizio l'opera cartesiana non fosse, né fosse recepita come una filosofia dell'anima ma piuttosto come una filosofia che fondava su

¹⁸⁴ *Ibid.* pp. 119-120

¹⁸⁵ Cfr. Descartes, *L'homme de René Descartes et un traité de la formation du fœtus du mesme autheur avec les remarques de Louys de La Forge sur le Traité de l'homme de René Descartes, et sur les figures par luy inventées* (1664) Fayard, Paris, 1999

basi solide la nuova scienza e questo rimase, per larghi tratti, il carattere più evidente, per esempio, del cartesianesimo olandese. Inoltre rimangono fortissimi punti di attrito tra le due filosofie: da un lato la serrata, dettagliata fenomenologia dell'anima in Agostino, dall'altra la riduzione cartesiana di ogni atto di pensiero alla medesima forma generale, da un lato una teoria ancora platonizzante dell'anima e dall'altra la rottura radicale con ogni concezione articolata del cogito. Basta prestare attenzione alla reazione cartesiana di fronte ai continui accostamenti con Agostino: i due argomenti del cogito – chiamiamoli così per comodità – funzionano in modo diverso e hanno obiettivi diversi, se Agostino parte dall'immagine di Dio in noi per dimostrare la nostra esistenza, l'argomentazione cartesiana segue un percorso inverso che va dal riconoscimento dell'impossibilità di ingannarsi riguardo la propria esistenza alla dimostrazione dell'esistenza di Dio stabilita a partire dai contenuti del cogito.

Un piccolo testo di Pascal permette di cogliere un punto cruciale: si tratta del *De l'art de persuader* in cui Cartesio e Agostino vengono presi a titolo di esempio per analizzare che “Tutti coloro i quali dicono le stesse cose non le possiedono in identico modo”¹⁸⁶. Se anche Cartesio, dunque, avesse “appreso [...] nella lettura del grande Santo”¹⁸⁷, ciò non di meno sarebbe lui l'effettivo autore della sua opera perché ne ha colto conseguenze inedite. Non si può sospettare Pascal di spiccate simpatie cartesiane e dunque non si può evincere dal testo se egli, approvi o meno la metafisica cartesiana, quello che però è interessante è che, sostanzialmente, Pascal valuta il rapporto tra Cartesio e Agostino come lo valutava Cartesio stesso: una prossimità lessicale indubbia ma una differente articolazione concettuale che rende impossibile considerare sinonimi i due concetti. La storia della filosofia però, non ha dimostrato un particolare rispetto per questa distanza e, siccome occorre tenere presente ciò

¹⁸⁶ B. Pascal, *De l'art de persuader*, in *Œuvres complètes*, texte établi et annoté par Jacques Chevalier, Gallimard, Paris, 1954, p. 599

¹⁸⁷ *Ibid.*, p. 600

che è accaduto al di là della sua stretta legittimità filosofica dobbiamo interrogare questo passaggio cruciale nella storia delle riflessioni sull'anima umana a metà strada tra la manovra tattica e il semplice fraintendimento, foriero, come molti errori nella storia del sapere, di conseguenze impreviste.

De La Forge

In Cartesio il cogito, in quanto originaria presenza a sé del pensiero e punto di origine dell'ordine delle ragioni che consentono di definire un modello di conoscenza certa, non delimita il campo di quella che diventerà la coscienza in senso moderno proprio perché qualsiasi analisi riflessiva della mente umana avrebbe introdotto un principio di scissione capace di minare tutto il progetto, articolato a partire dal dubbio, di rinvenire il fondamento primo del sapere.

Origine, fondamento, e pienezza si richiamano l'un l'altro nel definire la struttura metafisica del pensiero cartesiano ma la relazione tra la mente e i suoi oggetti – i pensieri o le idee, così come la relazione, insieme seconda da un punto di vista metafisico ma prima da un punto di vista di una fenomenologia della coscienza umana o di una psicologia – verranno fin da subito percepite come problematiche dai successori e dai continuatori del progetto cartesiano. Proprio per tematizzare la relazione del cogito con le singole cogitationes, intese come modi della sostanza pensante, Cartesio introduce, quasi surrettiziamente ma con conseguenze incalcolabili, il concetto di coscienza inteso non più nel senso etico-religioso di voce interiore ma in quello propriamente gnoseologico di esperienza diretta e immediata della mente. La coscienza cartesiana ha dunque il carattere dell'istantaneità proprio perché risulta essenziale evitare di introdurre la dimensione temporale all'interno della sostanza pensante pensata sempre come uguale a se stessa in ognuno dei suoi atti; la riflessione deve dunque essere istantanea e non

temporale, deve dunque garantire la perfetta trasparenza del pensiero a se stesso. Ugualmente l'equivalenza di ogni singolo atto di pensiero con tutti gli altri impedisce di costruire una gerarchia tra cogitationes che vada al di là della loro collocazione all'interno di una serie argomentativa. La struttura stessa del pensiero cartesiano trova però i suoi limiti proprio nel momento in cui questa pura origine deve essere messa in relazione a ciò che assume i tratti della completa exteriorità: la relazione tra io e mondo diviene problematica e misteriosa proprio in virtù della sua apparente impossibilità di diritto e, contemporaneamente, della sua evidenza di fatto. La filosofia prima cartesiana non voleva essere una psicologia razionale, né analizzare le forme dell'esperienza individuale, né, ancor meno, definire i limiti della conoscenza in generale fondata sull'analisi delle facoltà della mente. La “coscienza” sarà il concetto mobilitato per descrivere questa esperienza e conserverà alcuni tratti caratteristici definiti nell'opera cartesiana: proprio il paradosso di una riflessione istantanea consentirà di pensare la mente in quanto cosciente come uno specchio delle cose e la coscienza in sé come presenza della mente a se stessa, una presenza che sarà analizzabile e definibile secondo i suoi gradi di chiarezza o oscurità, stabilità o mobilità, permanenza o transitorietà. Si manterrà, pur implicitamente, la coscienza come istanza morale facendo della padronanza di sé e dei propri pensieri la chiave per definire l'identità personale e il suo statuto di soggetto etico-politico oltreché conoscente.

In secondo luogo la coscienza appare proprio in opposizione a ciò che, per definizione, già in Cartesio non può essere cosciente: il problema della coscienza emerge nello spazio che separa la mente dal corpo, la presenza totale e integrale del pensiero a se stesso e il tempo, cioè la successione cronologica delle singole cogitationes. Se per Cartesio l'incosciente è essenzialmente la virtualità di una mente che, in quanto finita, non può avere presente istantaneamente tutta la catena delle idee e delle verità, allora la definizione della coscienza come temporalità – o come una determinata

esperienza di se stessi nel tempo – diventa, da un lato, ciò che la teoria cartesiana non può accogliere al suo interno ma anche e allo stesso tempo, ciò su cui si poserà l'attenzione dei successori. Per i Logici di Port-Royal e in particolare per Pierre Nicole, il problema sarà allo stesso tempo semiotico e morale: il complesso rapporto tra idee e segni per cui, da un lato, le idee funzionano come segni ma dall'altro non lo sono per ragioni metafisiche produrrà una sorta di corto circuito in cui il proprio sé verrà, integralmente, definito nei termini, ambigui, di una rappresentazione verso se stessi, gli altri e Dio. Per Malebranche la coscienza, invece sarà il luogo di un'oscurità radicale, per quanto parziale e l'anima umana, collocata tra due esteriorità – Dio e il mondo – sarà chiamata a una scelta etica e cognitiva a un tempo; lo schema teologico della grazia divina verrà infatti applicato punto per punto alla teoria della conoscenza accentuando la radicale insufficienza dell'uomo interamente centrato su se stesso. Per La Forge, così come per la tradizione medico-filosofica di ispirazione cartesiana, la coscienza emergerà invece nel tentativo di definire la relazione che lega l'anima al corpo.

Emerge con chiarezza, fin dalle opere degli immediati successori e ancor più significativamente nei testi di chi, come La Forge, non aveva altra ambizione che essere un fedele erede di Cartesio, che la grande scoperta del cogito non si sviluppa in nessuna teoria della mente umana ma, semmai, contribuisce a instaurare un campo; la distinzione reale consente di trattare la mente come un oggetto specifico che intrattiene una relazione con il corpo ma che non è determinata da questa: il cogito cartesiano non è la psiche né per Cartesio, per i suoi propositi e per i suoi obiettivi, ma non lo è nemmeno per i suoi successori. Le oscillazioni semantiche, gli slittamenti impercettibili, nonché una certa confusione concettuale, segnala il carattere, in un certo senso avanguardista, di questi testi tesi a descrivere oggetti nuovi con concetti ancora non perfettamente elaborati. Si tratta, insomma, di un enorme laboratorio che coinvolge filosofi, scienziati – in particolare medici – teologi e

uomini di fede e in cui l'indeterminatezza di alcuni concetti fondamentali, come quello di idea o di segno risulta dipendente dal carattere esplorativo dei testi e delle opere che stiamo prendendo in considerazione.

Anche il mutamento di interessi e di obiettivi è spesso impercettibile perché occultato dalla continuità lessicale, esemplare, in questo caso, proprio il cogito cartesiano e la piega spiritualista che esso, al di là degli obiettivi di Cartesio stesso, viene ad assumere. Le traiettorie che si inaugurano con la ricezione dell'opera cartesiana hanno come comune denominatore la tematizzazione delle relazioni tra la mente e il suo altro, tra l'interno e l'esterno: le rappresentazioni, i pensieri e le idee diventano il medium che consente di analizzare il rapporto opaco, mal definito, scivoloso tra la mente – nel senso della concreta, empirica, incarnata, mente umana- e i suoi oggetti. La coscienza, come un pensiero secondo che rende la mente consapevole di se stessa e delle sue azioni e passioni, sarà dunque il concetto cardine per definire l'attività di un pensiero in grado di tematizzare se stesso e le regole della propria formazione.

Se in Cartesio l'elisione di questi problemi svolge il ruolo di definire un campo chiuso – e anche la metafora del campo non rende giustizia della teoria cartesiana – della *res cogitans* attraverso la revoca dall'analisi filosofica e metafisica di una serie di questioni marginali e liminali perché collocati al confine tra la mente e il corpo, tra sapere e non sapere, se, insomma non si può sollevare il problema della coscienza senza allo stesso tempo definire ciò che non è cosciente, risulta chiaro che la coscienza cartesiana può essere, nella migliore delle ipotesi, un concetto ridondante e superfluo – appunto un criterio di identificazione di atti mentali – e non può configurarsi come uno specifico oggetto di un sapere.

Attraverso la congiunzione di filosofia cartesiana e ripresa di temi agostiniani tutti questi problemi torneranno a interessare i filosofi all'interno di una matrice concettuale mutata: la filosofia dell'introspezione, che evidenzia le

debolezze, i limiti, i fallimenti della ragione umana, che individuerà un orizzonte opaco da cui le conoscenze con fatica possono essere ritagliate, sorgerà proprio inscrivendosi nel solco del cogito cartesiano, cristallino e trasparente, e ricorrerà in larga parte al lessico filosofico che Cartesio aveva forgiato per altri scopi.

Di nuovo l'esempio di La Forge è archetipico: l'intera prefazione del suo trattato è dedicata alla dimostrazione della “conformità” della filosofia cartesiana con il pensiero di Agostino. La mossa di La Forge, coerente con l'interpretazione che Arnauld aveva fornito delle *Meditazioni*, aveva anche e chiaramente un intento apologetico volto a dimostrare come il cartesianesimo, la cui ortodossia era all'epoca piuttosto problematica – datava proprio agli anni della stesura dell'opera di La Forge, il 1663, la condanna, anche se parziale dell'opera cartesiana – era in realtà perfettamente compatibile con quella di uno dei padri della Chiesa. Non deve stupire che nell'opera di uno scienziato come La Forge si manifesti una così forte influenza agostiniana. La Forge ha infatti vissuto a Saumur, dove ha avuto modo di entrare in contatto sia con la locale Accademia calvinista, sia con la casa degli Oratoriani, entrambe espressioni, seppure l'uno sul versante riformato e l'altro su quello cattolico, della ripresa in campo teologico, di temi derivati dall'opera del vescovo di Ippona.

Non è un caso che proprio La Forge abbia pensato il suo *Traité de l'esprit de l'homme* come un completamento, fedele ai presupposti del maestro, del *De l'homme*, individuando, significativamente, una lacuna nel sistema filosofico cartesiano: in Cartesio mancherebbe una trattazione esaustiva dell'essere umano, le sue grandi scoperte in fisica e in metafisica necessitano, perché il sistema del sapere risulti completo in ogni suo aspetto, di essere applicate anche a quell'oggetto particolare che è l'uomo, costituito da una duplice natura, materiale e spirituale la cui unione non risulta né immediatamente evidente né dimostrata in dettaglio. Non è un caso che La Forge abbia commentato, da

medico, l'edizione curata da Cleserlier del testo base della fisiologia cartesiana, né che quello scritto fosse percepito, allo stesso tempo, come fondamentale nell'inaugurare un nuovo approccio all'analisi dei fenomeni della vita e incompleto, fondato com'è sulla finzione narrativa di esseri in tutto e per tutto esteriormente simili agli esseri umani, ma privi di anima. Alla finzione narrativa, il cui compito è delimitare un campo del tutto ideale per analizzare il corpo umano, occorre sostituire un'analisi in un certo senso empirica, che renda conto, sulla scorta dei principi individuati da Cartesio, scientificamente, di ciò che l'uomo realmente è, cioè unione di *res cogitans* e *res extensa*. Per La Forge, semplicemente, Cartesio non si era occupato di questo oggetto che viene così a costituire il nuovo campo di applicazione del cartesianesimo.

La prefazione “in cui l'autore mostra la conformità della dottrina di Sant'Agostino con i sentimenti del Signor Descartes riguardo la natura dell'anima”¹⁸⁸ esordisce con una serie di spiegazioni e giustificazioni preventive che avrebbero lo scopo di dimostrare come molti pregiudizi riguardo il cartesianesimo siano in realtà infondati. Il primo punto di uniformità tra Agostino e Cartesio, è infatti, sorprendentemente, quello del dubbio. Oltre a un riferimento abbastanza obliquo alla *Metafisica* di Aristotele, La Forge recupera un passaggio del *De Libero Arbitrio* in cui Agostino domanda a Evodio se egli può ritenersi certo della sua stessa esistenza: si tratta, per La Forge, di un analogo del dubbio cartesiano, per quanto non elaborato metodicamente il cui esito sarebbe quello di determinare indubitabilmente l'esistenza del singolo in quanto cosa che pensa¹⁸⁹. Ugualmente per suffragare la teoria cartesiana di una migliore conoscenza della mente rispetto ai corpi, La Forge si appoggia a un brano del *De Trinitate* in riferimento alla conoscenza immediata da parte di ognuno della sua propria

¹⁸⁸ L. De la Forge, *op. cit.* p. 75

¹⁸⁹ *Ibid.* p. 80. incidentalmente qui, per altro, si enuncia per la prima volta quella che sarà, più tardi, la definizione di coscienza: “S. Augustin fait voir à Evodius, que quand l'Ame aperçoit quelque object des sens, elle n'a pas seulement la connoissance de cet objet mais encore de l'operation par laquelle elle l'aperçoit”

vita; l'operazione è, in sé, palesemente scorretta da un punto di vista filologico. L'equiparazione tra la "vita" agostiniana e la "mente" cartesiana è certamente surrettizia ma consente di cogliere il senso del gesto teorico di La Forge: per dimostrare la sostanziale equivalenza dei due concetti i brani dei due autori vengono fatti cortocircuitare. Il concetto agostiniano di vita viene spiegato mediante la teoria cartesiana per cui con "vita" non si deve intendere l'esistenza materiale ma, piuttosto "la vita della mente" perché, cartesianamente, siamo certi di esistere prima di sapere con certezza di avere un corpo. Attraverso questo gioco di rimandi La Forge è in grado di dimostrare che "l'io penso dunque sono" è stato preconizzato da Agostino.

La tensione tra i due concetti – l'anima agostiniana e il cogito cartesiano – rimane implicito ma rappresenta la via d'accesso alla tematizzazione proprio del cogito: le trattazioni agostiniane della memoria così come la sua concezione morale e teologica dell'anima attraversata da spinte e desideri contrapposti e contraddittori definiranno gli strumenti che metteranno in discussione la chiusura cartesiana.

La Forge esplicitamente enuncia uno dei limiti di Cartesio fin dal primo capitolo dell'opera: "non dubito affatto che chi ha preso visione della grande semplicità e chiarezza [Cartesio] ha spiegato tutti i fenomeni del grande mondo e tutti i movimenti di quello piccolo, si sia molto dispiaciuto che la morte gli abbia impedito di dinarci quello che gli restava da dimostrare, per farci conoscere interamente la natura dell'uomo"¹⁹⁰.

Il concetto di "natura" è per La Forge fondamentale perché nel capitolo VI, il primo in cui mente e coscienza vengono saldate, viene posto esplicitamente il problema del limite definito da Cartesio. "non è abbastanza sapere in generale che la mente è una cosa che pensa, se non si sa, inoltre, qual'è la natura del pensiero e in cosa precisamente consista l'essenza della mente"¹⁹¹. Proprio la "conscience" servirà a definire questa Nature che Cartesio ha lasciato in

¹⁹⁰ *Ibid.* p. 105

¹⁹¹ *Ibid.* p. 133

sospeso.

Il passo è di importanza fondamentale e è posto in apertura del capitolo VI che reca il titolo “tutto ciò che pensa pensa sempre fin tanto che esiste”: “ la testimonianza della nostra coscienza ci assicura, in modo così certo e evidente che noi possediamo la facoltà di pensare che mi coprirei di ridicolo se volessi portare altre prove di questa verità”¹⁹². La coscienza, dunque, reca la testimonianza dell'attività della mente in quanto unita ma ontologicamente differente dal corpo.

Definire la natura della mente con la coscienza diventa possibile se, come nel caso di La Forge, il punto di approccio alla filosofia cartesiana sono in primo luogo i *Principia* intesi come l'opera maggiormente sistematica del filosofo francese, ma, come detto, definire la natura del pensiero in generale nei termini di una coscienza e, di conseguenza, fare della coscienza il perno di un'antropologia cartesiana, ha conseguenze teoriche di portata considerevole. In primo luogo il paradosso della riflessione “istantanea” e “involontaria” di ogni atto di pensiero immediatamente consapevole di sé diviene possibile soltanto se si comincia a separare la mente dai suoi contenuti, il che, a sua volta, comporta la possibilità, almeno in linea di principio, di pensare all'esistenza di pensieri inconsci o, quantomeno, caratterizzati da un'opacità resistente a qualsiasi tentativo di chiarificazione. Sarà questa la strada su cui Malebranche, lettore di La Forge, elaborerà la sua teoria della coscienza come resistenza della mente alla sua autocomprensione.

La Forge ricorre alle risorse semantiche che l'ambiguo termine di coscienza implica proprio per descrivere compiutamente la struttura fondamentale del pensiero; al lettore dell'epoca non deve essere sfuggito, per esempio, il legame – di origine agostiniana – tra coscienza e testimonianza che evoca chiaramente il contesto morale e religioso da cui il termine proviene per cui la coscienza identifica la natura della mente perché testimonia di ciò che accade

¹⁹² *Ivi*

in essa, ma è anche, e più profondamente, testimonianza della differenza ontologica che separa l'anima dal corpo, in linea con l'accezione cartesiana di cui, in questo senso, rappresenta un ampliamento: il pensiero possiede l'attributo della coscienza e, pertanto, è immateriale perché, essenzialmente, i moti che attraversano i corpi non lo sono. La coscienza però non è un atto puramente cognitivo: è un “sentimento interiore”, una sensazione che l'azione del cogito produce sul cogito medesimo¹⁹³. La coscienza come sentimento, dunque, non ha nulla a che vedere con la volontà di un pensiero che ritorna sui suoi passi ma piuttosto con quel gesto spontaneo con cui ci percepiamo portatori dei nostri pensieri; ricorrendo all'equivalenza tra tutti i singoli atti di pensiero, accomunati dalla loro natura di cogitationes, La Forge può affermare allo stesso tempo la natura puramente spirituale della coscienza e il suo carattere spontaneo, immediato, involontario. La percezione, però, ha un carattere ambiguo e, in un certo senso, spurio. Si tratta, esattamente, di un pensiero non puro ma prodotto alla condizione specifica: che l'anima sia unita al corpo. Se i singoli passaggi di una dimostrazione matematica, così come i puri assiomi della logica, risultano indipendenti dall'incarnazione di una mente in un corpo, il caldo o il freddo, il piacere o il dolore dipendono, pur rimanendo puramente mentali, dall'unione delle due sostanze. Sembra dunque che, facendo della coscienza il concetto che identifica la natura dell'anima La Forge intenda, essenzialmente la mente unita al corpo: l'identificazione di uno spazio del mentale ha senso solo ed esclusivamente se questo spazio non è immediatamente definito e se il confine risulta, per varie ragioni, sfumato.

La seconda conseguenza è che, attraverso la coscienza, il pensiero risulta ripiegato su se stesso e sostanzialmente scomponibile in due parti, in linea di principio indipendenti: la relazione con l'oggetto e la relazione a sé. Indipendenti perché la coscienza è la medesima al di là del contenuto, della realtà oggettiva dell'idea e, pertanto, non dipende da questa. Inoltre questo

¹⁹³ *Ibid.* p. 134

sdoppiamento si articola secondo una contrapposizione tra attività e passività per cui la mente produce attivamente delle idee e, allo stesso tempo, risulta passiva rispetto a se stessa. Non a caso Arnauld, uno dei più espliciti difensori delle potenzialità attive dell'intelletto non farà mai ricorso al concetto di coscienza nei suoi testi dedicati alla teoria della conoscenza e alla confutazione del pensiero di Malebranche per il quale, al contrario, la mente è sempre passiva.

Non casualmente è proprio intorno alla relazione tra attività e passività della mente che Agostino e Cartesio risultano in larga parte incompatibili: ritornando per un attimo alla metafora della luce, che sarà importante anche per Malebranche, se il giovane Cartesio paragonava l'intelletto umano al sole perché in grado di illuminare gli oggetti indipendentemente dalla loro natura e quindi agiva da modello per una scienza universale, Agostino paragona la luce solare a quella divina, mostrando come tutte le nostre conoscenze dipendano da un'istanza di ordine superiore, Cartesio, nonostante la combattutissima teoria della creazione delle verità eterne, confida invece in un potere conoscitivo proprio della mente umana, per quanto, originariamente, dono di Dio. L'autonomia del pensiero umano dall'intervento puntuale del creatore trova la sua più alta manifestazione proprio nell'ordine delle conoscenze che le *Meditazioni* stabiliscono: la conoscenza di Dio segue e non precede la conoscenza del cogito.

In secondo luogo per Agostino la conoscenza che l'io ha di se stesso è l'esito di un percorso lungo e tormentato che culmina nel riconoscimento della verità e di Dio, per Cartesio è piuttosto un punto di partenza che autorizza tutti i passi successivi; se l'io agostiniano è il risultato di un percorso quello cartesiano è piuttosto un residuo del processo di delegittimazione della pretesa di verità dei dati di senso; ne deriva una concezione differente della stessa libertà dell'anima umana: l'evidenza del cogito vincola la mente a se stessa, non è possibile, pena il delirio o la follia, negare l'assenso a una

proposizione del tipo “penso quindi esisto”, ma al di là di ciò, la mente cartesiana risulta priva di qualunque connotazione specificamente morale laddove l'uomo agostiniano, giunto a cogliere la grandezza e la verità di Dio all'interno di sé, può persino, in un certo senso, rinunciare a sé. L'anima agostiniana è dunque il terreno di una scelta di ordine morale in cui la coscienza, se rettamente intesa, dovrebbe recare testimonianza non tanto di se stessa quanto, piuttosto, della luce divina. Nella sintesi operata da La Forge, invece, la coscienza non reca altra testimonianza oltre se stessa, cioè l'effetto dell'azione del cogito. Il modello di La Forge si sviluppa, dunque, all'interno di un paradigma di stretta osservanza cartesiana, facendo della percezione della mente l'atto cognitivo per eccellenza. Ovviamente La Forge, in quanto medico, aveva perfettamente recepito la svolta cartesiana e la sua conseguente devitalizzazione del corpo: la sensazione che, nella tradizione vitalista cinquecentesca, rappresentava la caratteristica peculiare del vivente, è ora attribuita interamente al pensiero, ma al pensiero di una mente in rapporto con il corpo. Il problema cruciale diventa, dunque, quello della relazione tra mente e corpo, problema che La Forge aveva già affrontato annotando il *De l'homme*. Qui il problema viene analizzato alla luce della nuova problematica “antropologica”.

In primo luogo La Forge, sviluppando un tema che Cartesio aveva affrontato cursoriamente nelle *Meditazioni* e più dettagliatamente nelle *Passioni dell'anima* cerca di individuare quali facoltà dell'anima dipendano dall'unione con un corpo e quali siano invece indipendenti: soltanto l'intelletto – o meglio le intellezioni – e la volontà sono essenziali all'anima, le altre facoltà come la sensazione o l'immaginazione si collocano al limite “inferiore” della mente, nel punto in cui la *res cogitans*, quasi letteralmente, tocca – o colgono o contemplan – le immagini prodotte dagli spiriti animali e dal loro movimento. Inoltre, sottolinea La Forge, intelletto e volontà in realtà sono la stessa cosa perché traggono la loro origine dalla medesima fonte; ciò

nonostante si può immaginare una loro distinzione pensando alle volizioni come alle attività dell'anima e alle intellezioni come alle sue passioni. La topica cartesiana subisce qui una torsione piccola ma significativa: le intellezioni, pur essendo indipendenti dal corpo hanno in comune con le sensazioni la loro passività e ricettività rispetto a una volontà la cui caratteristica fondamentale è quella di manifestare il potere attivo – e quindi non condizionato dal corpo – dell'anima. I pensieri sono dunque, in un senso letterale, non volontari e, pertanto, in senso stretto solo la volontà determina l'essenza dell'anima. Non è dunque l'elaborazione di una conoscenza certa che manifesta le potenzialità dell'anima ma la sua facoltà di volere e – di conseguenza – di determinarsi in un senso che è etico almeno tanto quanto è cognitivo. Fare della volontà l'essenza della mente, per quanto lo si affermi con una certa cautela, implica che il corretto uso dell'intelletto dipenda da una volontà ordinata e condotta con criterio. Ovviamente non mancano nemmeno in Cartesio indicazioni in tal senso dal momento che, nelle *Meditazioni*, proprio la volontà è la sede dell'errore ma non è cartesiana l'idea che la volontà sia, in un certo senso, più essenziale all'anima dell'intelletto. Se attraverso l'opposizione volontario/involontario si può individuare il proprio dell'anima ne consegue che le intellezioni, apparentate tout court alle passioni, sembrano dipendere, quantomeno da un punto di vista genetico se non strettamente logico, dall'unione con il corpo. Se i corpi modificano, o sono l'occasione per una modificazione dell'anima, allora l'unità originaria del cogito risulta frammentata fin dall'origine: come nella Logica di Port-Royal il costante rifiuto di applicare la logica del segno e della sostituzione alle idee non fa altro che mantenere indefinito il rapporto tra la mente e i suoi modi, così in La Forge l'occultamento delle conseguenze teoriche della sua ristrutturazione della mente gli impedisce di pensarla, come avverrà con Locke, esplicitamente come una superficie di iscrizione e di proiezione. In Cartesio la mente osserva le immagini proiettate dagli spiriti animali sulla

ghiandola pineale, La Forge, basandosi sulla fisiologia elaborata nel *De l'homme* e nelle *Passioni dell'anima*, fa della mente, ormai scissa tra una volontà attiva e un intelletto passivo, una superficie su cui essa stessa riflessivamente si applica; se Cartesio intendeva in quei due testi parlare da fisiologo e non da metafisico, La Forge, collocando la questione nel contesto della definizione di una scienza dell'uomo, ne fa, propriamente, un filosofico. La nozione di “idea” diventa dunque centrale e La Forge la definisce in modo classicamente cartesiano: “le sole forme del pensiero della mente”¹⁹⁴. Questi oggetti del pensiero possono essere però di due tipi, quelli che rappresentano i corpi e quelli che, a loro volta, rappresentano i pensieri: si possono avere, dunque, tanto idee della res extensa quanto idee della res cogitans e, sviluppando l'assunto cartesiano che la mente è conosciuta meglio dei corpi, il pensiero di se stessa diventa la più importante, la più nobile, la più pura e la più immediata tra le attività dell'anima.

Per tematizzare la relazione tra idee che rappresentano i pensieri e idee che rappresentano i corpi, La Forge ricorre, fin dalla prefazione, a un lessico agostiniano: “chi desidera conoscere l'essenza della sua mente, rifiuti l'idea che la mente plasma le conoscenze che ha tratto dall'esterno mediante i sensi, del suo corpo, tutte le somiglianze e immagini dei corpi, tutte le nostre sensazioni, le nostre immaginazioni, le vestigia della memoria, che ci danno occasione di ricordarci degli oggetti che le hanno tracciate, appartenenti all'uomo esteriore, cioè al nostro copro, e che non sono altro che messaggeri che danno occasione all'uomo interiore di percepire ciò che accade all'esterno. La mente, dunque, a cui nulla è così presente come se stessa per una presenza interiore e completamente veridica, si vede in se stessa”¹⁹⁵. Le idee in qualche modo dipendenti dai sensi devono passare al vaglio del dubbio per ragioni non solo epistemologiche o scientifiche ma anche, e in primo luogo, morali; appartengono, infatti, all'uomo esteriore, fatto di carne e sangue, intimamente

¹⁹⁴ *Ibid.* p. 99

¹⁹⁵ *Ibid.* p. 82

legato al mondo, e dunque a ciò che, essenzialmente, non siamo, ciò che non determina la nostra identità di soggetti in primo luogo etico-religiosi. Emerge una chiara interpretazione dei compiti e dei meriti della filosofia cartesiana: lungi dal favorire lo scetticismo, l'ateismo o il materialismo, come apparve a alcuni lettori ortodossi contemporanei a Cartesio, rappresenta piuttosto un esempio perfetto di filosofia cristiana perché, molto più dell'aristotelismo scolastico, salvaguarda e difende non soltanto la completa immaterialità di tutta l'anima, ma anche, e soprattutto la sua sostanziale, completa, estraneità rispetto al corpo, alla materia, a ciò che, per definizione, è caduco e corruttibile. La radicale alterità di mente e corpo si esprime anche e in primo luogo attraverso la contrapposizione tra attività e passività, tra un corpo ridotto a serie di superfici di iscrizione e luogo di transito per quelli che sono soltanto i “messaggeri”, i segni degli oggetti che determinano dall'esterno la sensazione e la sensazione stessa come atto di una mente che pensa. Il medico La Forge si appropria interamente della teoria cartesiana degli spiriti animali per sottolinearne, però, il limite: la sensazione in quanto atto mentale non ha nulla a che vedere con il movimento degli spiriti animali. Occorre soffermarsi un attimo su questa distinzione fra interno e esterno per comprendere come si articola, nell'opera di La Forge, la relazione tra corpo e anima. Se la mente viene pensata come “interna” è perché la si pensa a partire da ciò che non è mente, cioè, appunto, il corpo, il fuori, l'esteriore, regolato esclusivamente dalle leggi della meccanica. Il problema che emerge, però, se l'intento è elaborare una scienza cartesiana dell'uomo in quanto unione di corpo e anima, è che l'anima non può più essere pensata come un punto geometrico: è la dinamica della coscienza a impedirlo. Abbiamo visto come, dal punto di vista della fondazione metafisica della scienza, il differente statuto di un pensiero “secondo”, di un pensiero riflettente sulle sue stesse operazioni non ricevesse alcuno statuto particolare, il fenomeno puramente “psicologico” della riflessione non possedeva affatto il carattere di forma prima e fondamentale

dell'autopercezione di un soggetto pensante, ma fosse, semplicemente, una delle tante forme di pensiero. In altri termini, la coscienza individuava un criterio per distinguere le cogitationes, gli atti mentali da ciò che mentale non è, ma non meritava, tra i pensieri, alcuna attenzione particolare.

Per La Forge, al contrario, l'anima è presente a se stessa in un senso, si direbbe, più agostiniano che non strettamente cartesiano: l'anima si vede in se stessa¹⁹⁶ e, dunque, la riflessione diventa la forma originale e archetipica del pensiero in generale. La contemplazione di se stessa da parte della mente, infatti, le risparmia il passaggio attraverso il corpo, l'esterno, la materia e, in generale, attraverso lo spazio e il tempo. Se l'accento alla memoria manifesta un atteggiamento ancora cartesiano piuttosto che agostiniano, rivela che il problema di fondo è, almeno in parte, cambiato. Le immagini delle cose, così come i ricordi, le tracce impresse nella memoria, le sensazioni, le passioni che da un punto di vista puramente ideale possono venire accantonate e poste al di fuori del pensiero, all'interno di un'analisi dell'anima incarnata si rilevano potentissimi elementi di disturbo che rendono l'autocontemplazione più ardua e complessa; di conseguenza la lettura di La Forge del procedimento del dubbio è eticamente connotata e definita come un processo di ascesi il cui culmine sarebbe la pura contemplazione della mente stessa.

Le immagini dei corpi sono tentazioni che spingono l'uomo fuori da sé, allontanandolo dal suo vero centro: “la ragione per cui la mente umana fa così fatica a riconoscersi, deriva dal fatto che è collocata tra i corpi, a cui le sue affezioni e la familiarità che ha con loro la fa pensare continuamente, questa è la causa della difficoltà a ritirarsi in se stessa e a contemplarsi senza testimoni”¹⁹⁷.

Le immagini e le idee delle cose ostacolano il compimento di un percorso di

¹⁹⁶ Cfr. *ibid.* p. 107 “nous serons d'autant plus assurés de la vérité de ces Expériences, que nous en serons nous-même les ouvriers et les témoins et nous les trouverons d'autant plus faciles, que pour les observer nous ne serons pas obligés de sortir de chez nous, n'y d'employer d'autres instruments que ce même Esprit que nous tâchons de connaître”

¹⁹⁷ *Ibid* pp. 99-100

purificazione che è, contemporaneamente, eticamente buono e scientificamente necessario: il rientro in sé comporta scoprire cosa c'è di più vero, importante e, in senso letterale, profondo. L'Esprit di La Forge tende a oscillare continuamente tra il livello che può essere definito ontologico e metafisico, di stretta osservanza cartesiana, e quello, di origine agostiniana, dell'introspezione a fini etici e religiosi. Mediante la saldatura di queste dimensioni – e con tutte le ambiguità che ne conseguono – comincia a emergere il soggetto “moderno” definito a partire dalla coscienza, intesa nel duplice senso di istanza morale e performance cognitiva. Ritorna, seppure a un livello differente, il problema della relazione tra autobiografia e teoria del *Discorso sul metodo* e delle *Meditazioni*: in che modo una narrazione che pare così strettamente legata a un punto di vista personale e particolare può contemporaneamente accreditarsi come universale? Cartesio, almeno esplicitamente, non offre una risposta e, anzi, specie nel *Discorso*, ribadisce continuamente come si tratti esclusivamente del percorso da lui trovato per raggiungere un sapere certo, anche se, specie per quanto riguarda la filosofia cartesiana, il risultato non possa essere indipendente dal percorso seguito per raggiungerlo; La Forge delinea il tema del metodo e della ricerca nel senso di un'analisi individuale che consente però, se ben condotta, di portare alla luce ciò che di universale e trascendente esiste in noi. Come per Cartesio il garante del passaggio dall'esperienza particolare alla verità universale sarà Dio.

L'uomo deve, dunque, ridursi il più possibile alla sua anima, arrivare, abbandonando le ingannevoli immagini corporee, al puro pensiero che pensa se stesso e allontanarsi dall'esperienza quotidiana e ordinaria che non soltanto è fallace da un punto di vista cognitivo ma anche eticamente sospetta, perché condizione in cui il desiderio per ciò che è materiale può sopprimere, pervertire – in senso agostiniano – l'amore verso Dio. Il passaggio dal campo semantico epistemologico – l'errore – a quello etico e religioso – la colpa e il peccato – è sottile ma determinante proprio perché rappresenta uno dei primi

e dei più potenti tentativi di conciliare, nel suo metodo quanto nei suoi risultati, la filosofia cartesiana, eticamente neutra, con l'ortodossia cattolica in una forma non esclusivamente tattica o, in un certo senso, opportunistica.

Significativamente, infatti, La Forge riconduce la ricerca di Cartesio alla problematica tipicamente agostiniana del ritorno a sé: in che modo possiamo praticamente realizzare questo ripiegamento? Le *Meditazioni* rappresentano il metodo migliore per farlo. In primo luogo occorre leggerle perché “con esse apprendiamo a disfarci dei pregiudizi dell'infanzia e delle idee delle cose sensibili; e a formarci quella di una cosa che pensa”¹⁹⁸; in secondo luogo occorre confrontarsi con *De l'homme* per comprendere come, essendo la materia capace esclusivamente di movimento, il pensiero non può essere materiale. Si tratta di una svolta bizzarra; se per alcuni la fisiologia cartesiana spinge a materializzare interamente l'essere umano perché tutte le sue funzioni paiono riconducibili alla materia, per La Forge, paradossalmente, il valore filosofico – non scientifico o medico – dell'opera risiede proprio nella sua capacità di rendere chiaro che noi non siamo interamente materia: *L'homme* indica ciò che, propriamente, l'uomo non è¹⁹⁹. In terzo luogo La Forge propone il curioso esperimento mentale, paragonabile a una dimostrazione per assurdo, di immaginare la mente estesa, dotata di forma, dimensioni e colori. In tal modo si dovrebbe comprendere come tutto questo non sia necessario alla definizione del pensiero²⁰⁰. Dunque Cartesio avrebbe delineato una serie di strategie teoriche per permettere alla mente umana di cogliersi e contemplarsi nella sua natura di ente immateriale, inesteso e, dunque, non sottoposto alla corruzione dei corpi.

La torsione impressa al pensiero cartesiano è significativa: il cogito delle

¹⁹⁸ *Ibid.* p. 100

¹⁹⁹ *Ibid.* p. 101 “comme il [L'homme] fait voir qu'il n'y a aucun mouvement (à la réserve de ceux qui dépendent de la pensée) qui ne se peut faire dans une machine qui n'auroit point de connaissance, il apprend en même temps que cette pensée doit être quelque chose de bien différent des qualités de la matière, et qu'il n'y a qu'elle qui appartienne proprement à l'Esprit de l'Homme”

²⁰⁰ *Ivi* “Je permets à ceux-là de concevoir l'Esprit de l'Homme avec une telle extension, figure et couleur qu'ils voudront, pourvue qu'ils ne lui ôtent pas la faculté de penser”

Meditazioni diventa profondo, analizzabile, e circoscrivibile dal movimento che la mente stessa disegna ritornando a se stessa. I due passaggi sono reciprocamente dipendenti: perché la mente sia analizzabile deve essere circoscrivibile e il “perimetro” viene definito proprio attraverso l'introspezione, cioè l'analisi della mente da parte di se stessa. Tale analisi introspettiva, però, ha poco a che vedere con una psicologia in senso moderno: la matrice rimane religiosa: il neologismo “conscience” - la modalità attraverso cui la mente si percepisce come pensante – viene a identificarsi con questo movimento di ritorno, con questo percorso di ascesi secondo cui, più che per individuare il fondamento indubitabile della conoscenza, la messa in scacco dell'esperienza del mondo diventa piuttosto l'occasione per abbandonare quella forma di amore per le creature che assume – agostinianamente – i tratti del peccato e della corruzione e per ritornare alla purezza riconquistata dell'anima. L'intera struttura concettuale del cartesianesimo viene qui posta al servizio dell'ideale apologetico della dimostrazione dell'immaterialità dell'anima. La “coscienza” diventa, per tanto, un concetto chiave nella misura in cui permette di determinare il proprio dell'attività del pensiero, cioè la testimonianza della propria essenza che la res cogitans continuamente si dà. L'anima dunque è testimone di se stessa, è autorispecchiamento, è pensiero di pensiero. Affrontando la questione del rapporto tra l'anima e il corpo, infatti, La Forge pone esplicitamente la questione dello “spazio della mente” e rende esplicita la differenza che intercorre tra il puro pensiero di cui parla Cartesio e l'anima incarnata che costituisce l'essere umano: pur rifiutando l'idea che la mente, unendosi al corpo, ne assuma alcune caratteristiche, tra cui l'estensione, allo stesso tempo afferma anche che, eventualmente, tale estensione deve essere compresa nel modo corretto: “ non è difficile concepire che una cosa che pensa e un'altra estesa possano contrarre l'alleanza di cui sono capaci, e se volete che esse siano presenti localmente l'una all'altra, va bene, purché lo intendiate nel

senso buono”²⁰¹. Il senso buono di questo genere di unione prevede tre precauzioni metodologiche: occorre in primo luogo rifiutare l'idea della presenza locale, a meno che non la si consideri priva di qualunque estensione, secondariamente non si deve fare di questa unione una fusione che produrrebbe un'unica sostanza e, in terzo luogo si deve evitare di pensare che un'unione di questo genere possa prodursi attraverso la coincidenza degli opposti. L'unione tra l'anima e il corpo, dunque, produce uno spazio determinato dalla loro integrazione e anzi, dalla loro mutua e reciproca dipendenza²⁰². Da qui si apre lo spazio per tematizzare lo spazio che, all'epoca era proprio dell'analisi fisica e medica tanto quanto etica e religiosa, delle passioni, dei sentimenti, degli appetiti, dei desideri, dei pensieri che non possiedono spontaneamente quella trasparenza e comprensibilità a cui il cogito cartesiano mira.

Occorre notare come, però, il ricorso di La Forge al concetto di coscienza determina il fondamentale occultamento della questione della prima persona singolare; l'interiorità così definita non è né l'ego delle *Confessioni* né quello delle *Meditazioni*, non è né biografico, né trascendentale, né propriamente ontologico. La forma stessa dell'opera, un trattato di filosofia molto classico, ispirato nella forma più ai *Principia* che a qualunque altra opera cartesiana, considera la questione dell'ascesi e del ritorno a sé che caratterizza la prefazione da un punto di vista esterno, strettamente filosofico che lascia immediatamente spazio a una trattazione delle facoltà dell'anima.

L'opera di La Forge, con le sue ambiguità e le sue oscillazioni viene così a costituire il risultato provvisorio di un progressivo assestamento concettuale che troverà pochi anni dopo un esito straordinariamente influente nell'opera di Locke. I due concetti di coscienza, l'uno che indica l'essenza stessa del pensiero e l'altro, rielaborato a partire dall'opera di Agostino, connotato moralmente e asceticamente, sono qui ancora semplicemente sommati l'uno

²⁰¹ *Ibid.* p. 206

²⁰² Cfr. *ibid.* p. 210

all'altro, senza cogliere i nodi problematici che questa operazione comporta. La fusione tra cartesianesimo e agostinismo è tanto più completa quanto più non si tematizzano gli attriti e le incompatibilità tra le due. Anche in questo caso, però, un errore teorico produce risultati degni di attenzione. È, esemplarmente, a partire da quest'opera che il concetto di coscienza entrerà a far parte del campo del cartesianesimo e passerà dalla posizione tutto sommato marginale che occupava nell'opera del maestro a quella di vero e proprio spartiacque per definire un intero orientamento filosofico e un'intera concezione dell'essere umano. La “coscienza” rende possibile una nuova definizione dello spazio del mentale in relazione a ciò che mentale non è: il prezzo da pagare per quest'operazione di “incarnazione” della mente è la perdita di quella purezza del cogito che Cartesio aveva garantito. La mente, per La Forge, è il luogo di un agone tra la parte “superiore” e quella “inferiore”, superficie di contatto con il corpo e luogo di impressione di immagini e passioni. La Forge recupera così il modello – radicalmente anticartesiano – dell'alleanza tra le due parti dell'anima sotto l'egida di un Dio garante. Se per Cartesio il conflitto non si colloca all'interno ma alla frontiera tra corpo e anima - “solo nel conflitto che c'è tra i movimenti che il corpo con i suoi spiriti e l'anima con la sua volontà tendono a eccitare contemporaneamente nella ghiandola consistono tutte le lotte che si è soliti immaginare tra la parte inferiore dell'anima, che è detta sensitiva, e la superiore che è razionale; oppure tra gli appetiti naturali e la volontà”²⁰³, per La Forge è l'anima stessa che può far propri gli appetiti e le passioni e perdere il senso della sua stessa destinazione morale. La coscienza, individuando l'essenza del pensiero, è anche lo strumento per recuperare la giusta relazione tra ciò che noi propriamente siamo e il nostro corpo, a noi unito in virtù di un decreto divino ma che, in quanto materia, non ci definisce.

²⁰³ AT, XI, 364, tr. it. *Le passioni dell'anima*, p. 187

Nicolas Malebranche

Il pensiero di Nicolas Malebranche si caratterizza per la peculiare ricezione di alcuni elementi costitutivi del pensiero cartesiano consapevolmente integrati all'interno di una struttura di stampo agostiniano e da questa prospettiva analizzati e sviluppati. Anche nella sua prima opera, classicamente considerata la più cartesiana, la voce filosofica di Malebranche spicca già con una forza e un'originalità proprie, dimostrando, al contempo, la fertilità della matrice concettuale fornita dal cartesianesimo, e la ricchezza delle sue possibili ibridazioni con il pensiero di Agostino. Accostandosi alla *Ricerca della verità*, la prima grande opera dell'oratoriano e, allo stesso tempo, libro di una vita per le aggiunte, correzioni, approfondimenti, a cui le polemiche da cui fu investita lo obbligarono, stupisce infatti come il libro possa apparire allo stesso tempo così fortemente cartesiano nell'impostazione delle questioni e, sovente, discostarsi dalla lezione del maestro nelle conclusioni, talvolta in modo molto originale e radicale. Se, come testimoniano i biografi, la vocazione filosofica di Malebranche dipende da un incontro fortuito con l'edizione del *De l'homme* arricchito dalle annotazioni di La Forge, la sua relazione con l'opera agostiniana rimonta invece fin dagli anni giovanili e costituisce l'orientamento di fondo del suo pensiero. Più in dettaglio, seguendo uno schema generale che sarà opportuno in seguito complicare, si può dire che Malebranche riconosce a Cartesio di aver finalmente dimostrato con certezza la distinzione reale di mente e corpo e, di conseguenza, di aver privato di legittimità qualunque tentativo di definire l'anima come qualcosa di corporeo e materiale, impresa non completamente riuscita nemmeno a Agostino: “Lo stesso Sant'Agostino, che ha distinto tanto bene questi due enti [cioè l'anima e il corpo], confessa di non essere riuscito per un pezzo a coglierla; e per quanto si debba riconoscere che ha spiegato le proprietà dell'anima e del corpo meglio di quanti lo hanno preceduto e di quanti sono

venuti dopo , fino ai nostri tempi, sarebbe tuttavia auspicabile che non avesse attribuito ai corpi da cui siamo circondati tutte le qualità sensibili da noi apprese per loro mezzo [...] Quindi si può affermare con una certa sicurezza che la differenza tra lo spirito e il corpo si conosce con sufficiente chiarezza solo da qualche anno”²⁰⁴. Quindi, come per Cartesio, l'anima è una sostanza semplice, indipendente dal corpo a cui è unita. Muta però la posizione che questo concetto di anima occupa all'interno delle due strutture concettuali; nella *Ricerca della verità*, infatti essa non è né l'origine logica di ogni altra conoscenza, non costituisce, dunque, il *primum verum*, né può essere conosciuta nella sua interezza attraverso un'idea chiara e distinta di se stessa. Che l'uomo possieda un'anima, argomenta Malebranche, è effettivamente una conoscenza precedente e più salda rispetto a ogni altra conoscenza dei corpi, ma non è né la prima, né la più importante, primato che spetta a Dio unico ente conosciuto direttamente e senza la mediazione di rappresentazioni, né tale conoscenza ci consente di comprendere adeguatamente che cosa sia effettivamente: “pur avendo una conoscenza della nostra anima più distinta di quella del nostro corpo e di quelli che ci circondano, non abbiamo tuttavia una conoscenza della natura dell'anima così perfetta come quella della natura dei corpi”²⁰⁵. Tale posizione sarà esplicitamente ribadita e argomentata nell'*Eclaircissement XI* dove leggiamo: “possiamo dire di avere un'idea chiara dei corpi perché è sufficiente consultare l'idea che li rappresenta per riconoscere le modificazioni di cui è capace”²⁰⁶. La natura della nostra anima viene soltanto percepita attraverso il sentimento di ciò che passa in noi e non mediante la contemplazione di un'idea. In altre parole la mente, per Malebranche, è condannata all'impossibilità di compiere cognitivamente quel movimento riflessivo istantaneo e puntuale che per Cartesio definisce la conoscenza certa, indubitabile e completa della *res cogitans*. Cartesio, come

²⁰⁴ N. Malebranche, *La Ricerca della verità*, p. 13

²⁰⁵ *Ibid.* p. 325

²⁰⁶ *Id.*, *Eclaircissement XI*, in *Œuvres complètes III*, p. 164

abbiamo visto, poteva sostenere che la conoscenza della propria anima fosse, oltreché chiara e evidente, anche completa in virtù dell'equivalenza generale tra i differenti modi del pensiero stesso i quali rimangono tutti, qualitativamente, dello stesso genere e tutti mediati dalla presenza delle idee. Ogni singolo atto cognitivo della mente umana, sia esso la meditazione su Dio, l'attività scientifica, così come avvertire un qualunque desiderio o ricordare, è reso possibile dalla mediazione dell'idea intesa come forma della rappresentazione propria della mente umana. I differenti atti del pensiero, in altri termini, trovano la loro originaria unità nell'impossibilità per la mente di pensare senza idee. Per Malebranche, al contrario, le idee non sono modificazioni dell'anima, lo è soltanto la loro percezione e ricezione, sono invece dotate di uno statuto ontologico proprio e autonomo in quanto enti rappresentativi “collocati” nell'intelletto divino. Pertanto la forma propria della modificazione dell'anima non è l'idea ma piuttosto la percezione. Per Cartesio non esiste una differenza di genere tra l'intellezione e la sensazione e, di conseguenza, le differenze tra le singole cogitationes dipendono dalla loro maggiore o minore chiarezza e distinzione, quindi da un parametro quantitativo, o dal loro corretto o scorretto posizionamento all'interno di una serie ordinata di conoscenze. Per Malebranche invece non tutte le nostre conoscenze sono veicolate da idee e, nello specifico, proprio la conoscenza di noi stessi, della nostra propria anima, non può fondarsi su alcun ente rappresentativo. Proprio per definire questa forma di conoscenza non ancorata a un'idea, Malebranche farà ricorso al concetto di coscienza, utilizzandolo in un'accezione specifica e originale, destinata a un notevole successo nella cultura filosofica francese. Probabilmente l'origine di una definizione di “coscienza” come sentimento interiore rimonta all'opera di La Forge ma nella *Ricerca della verità* viene utilizzata per descrivere una forma di radicale e originaria oscurità della mente a se stessa e, di conseguenza, la posizione di esteriorità della verità rispetto all'anima umana. Tale caratterizzazione delle

potenzialità cognitive dell'anima contribuisce a articolare quella peculiare antropologia malebranchiana di stampo agostiniano attraverso cui anche la distinzione tra anima e corpo viene interpretata. Cartesio tendeva a non connotare né religiosamente né eticamente la distinzione reale, Malebranche, al contrario, all'interno di quella particolare commistione di temi cartesiani e agostiniani, vede nella distinzione e nell'unione di mente e corpo il marchio di una scissione che definisce lo statuto antropologico del genere umano, lacerato da due spinte l'una che lo porta in direzione della contemplazione di Dio e quindi, allo stesso tempo, della conoscenza e della salvezza e l'altra, l'agostiniana cupiditas che lo precipita tra gli enti terreni e che si configura come una resa di fronte tanto all'ignoranza quanto al peccato, *La Ricerca della verità* lo esplicita fin dalle righe di apertura: “Lo spirito dell'uomo si trova per sua natura a essere collocato fra il suo Creatore e le creature corporee”, se l'unione con Dio è “la più naturale, la più essenziale allo spirito”, quella con i corpi “abbassa infinitamente l'uomo, ed è oggi la causa principale dei suoi errori e delle sue miserie”²⁰⁷. Per Cartesio il seme della verità riposa fin da sempre nell'unità dello spirito umano, certamente, in un certo senso, questa verità dipende da Dio nella misura in cui è l'ordine della creazione da lui voluto che lo rende possibile ma non nel senso per cui la scoperta della verità sarebbe sempre e in ogni sua forma dipendente dal riconoscimento della sua autorità. La scoperta della verità dipende dalla messa a frutto di potenzialità che sono propriamente umane: nessun ritorno a Dio è necessario per inverarle se non la semplice certezza che egli non ci inganna. Il movimento che Malebranche impone al pensiero è, invece, di ben diverso tenore: ogni conoscenza è anche un atto di devozione perché dipende dal consapevole abbandono di ogni vanità e di ogni velleità di autosufficienza che la mente umana può nutrire e dal riconoscimento dell'autorità suprema di Dio che diventa, anche per quello che riguarda le acquisizioni propriamente

²⁰⁷ Id. *La ricerca della verità* p.3

intellettuali dello spirito umano, la via, la verità e la vita: “lo spirito – scrive Malebranche – diventa più puro, più luminoso, più forte, e più esteso via via che aumenta la sua unione con Dio; perché questa costituisce tutta la sua perfezione”²⁰⁸.

Come abbiamo visto la relazione – già suggerita da alcuni contemporanei di Cartesio – tra la sua opera e la filosofia di Agostino, aveva contribuito a fare del cartesianesimo quello che non era nelle intenzioni dell'autore, cioè, essenzialmente, una filosofia dell'interiorità. In tal modo si trovava a essere esplicitamente tematizzato proprio quel cogito trasformatosi progressivamente da istanza di ordine strettamente epistemologico – la prima certezza che consente di dare il via alla catena delle conoscenze vere – a oggetto filosofico passibile di analisi e di indagine. La ricchezza e profondità dell'anima agostiniana viene sovrapposta all'argomento cartesiano della distinzione reale portando in questo modo a emersione i punti di criticità. In primo luogo emerge con forza la questione della relazione tra la mente e il corpo, in particolare che cosa effettivamente significhi tale unione. In secondo luogo l'attenzione si concentra su quei fenomeni che definiscono il confine tra mente e corpo e la possibilità ambigua della loro interazione reciproca, le sensazioni, l'immaginazione, la memoria, tutte le facoltà che presuppongono una qualche forma di relazione tra *res cogitans* e *res extensa* diventano oggetto di un'indagine volta a colmare ciò che veniva percepito dagli eredi e dai discepoli l'aspetto mancante e non adeguatamente sviluppato, cioè, propriamente, una scienza dell'uomo che viene a mettere in discussione quella distinzione tra metafisica e fisica su cui Cartesio stesso aveva organizzato la struttura della sua riflessione. In particolare il concetto di coscienza si rivela funzionale per tematizzare questo genere di relazione della mente con se stessa e con il proprio corpo, fino a diventare, con Locke, ciò che determina l'identità personale riflessiva di una persona. In Malebranche la coscienza, pur

²⁰⁸ *Ibid.* p. 9

non definendo l'identità personale, permette di tematizzare l'esperienza paradigmatica di ogni scissione dell'unità originaria dell'anima da cui sola può scaturire la rappresentazione. A differenza della definizione di coscienza emersa nei *Principia* cartesiani, infatti, non si tratta semplicemente di un'esperienza che accompagna ogni atto mentale e che può aiutarci a caratterizzarlo in quanto tale e a distinguerlo dai movimenti dei corpi; nella *Ricerca della verità*, la coscienza diventa la forma attraverso cui l'anima esperisce se stessa, la sua esistenza e, in modo incompleto e oscuro, la propria natura. La forma di esperienza definita attraverso la coscienza si caratterizza, in via negativa, per non articolarsi attraverso la mediazione di alcun ente rappresentativo, e, per via positiva, nell'essere una sensazione o un sentimento interiore. Abbiamo visto come sia stato un cartesiano ortodosso come La Forge a porre il concetto di coscienza in un ruolo strutturalmente centrale all'interno di un'opera concepita esplicitamente come uno sviluppo non originale dell'opera cartesiana. Per quanto non esistano evidenze di una conoscenza diretta da parte di Malebranche dell'opera di La Forge, alcuni indizi ci permettono di pensare che essa sia assai probabile. In primo luogo Malebranche conosceva, come detto, il commento di La Forge al *De l'homme*, e pertanto il nome del medico non doveva affatto risultargli estraneo. Inoltre sono ampiamente documentate le relazioni dello stesso La Forge con la casa degli oratoriani di Saumur dove, assai probabilmente, Malebranche ha trascorso alcuni periodi della sua formazione; è pertanto plausibile che Malebranche, negli anni intercorsi dall'incontro con la filosofia cartesiana alla stesura della sua prima opera possa aver direttamente preso conoscenza di questo uso innovativo della nozione di coscienza. É inoltre assai plausibile che, cresciuto in un ambiente tra i più favorevoli alla ripresa del pensiero agostiniano, il concetto di coscienza, nella duplice valenza che tende a assumere nel dibattito francese della seconda metà del XVII secolo, fosse sufficientemente corrente da poter essere usato senza particolari precauzioni

terminologiche. Ciò non di meno la torsione che Malebranche impone al concetto è radicale e porterà la sua filosofia della conoscenza su posizioni radicalmente anti cartesiane facendo del rapporto di sé con sé il luogo di una non-conoscenza e di una opacità originaria.

Per quanto la *Ricerca della verità* sia l'opera più fortemente cartesiana di Malebranche, la prima e anche quella in cui non compaiono, se non cursoriamente, alcune delle teorie caratteristiche del suo pensiero, la sua filosofia è già sufficientemente matura da rovesciare alcune delle tesi centrali del pensiero di Cartesio, prima fra tutte l'assunto che l'anima sia più facilmente conoscibile rispetto ai corpi. In effetti, rispetto alla congiunzione tra filosofia cartesiana e agostiniana che caratterizzava i cartesiani più ortodossi come La Forge, il riferimento continuo di Malebranche al pensiero del vescovo di Ippona è molto più profondo e radicato e l'accostamento con Cartesio pare del tutto privo di quegli elementi tattici e retorici messi in campo, in primis da Cleserlier, allo scopo di rendere il cartesianesimo accettabile e concorde con l'ortodossia cattolica. Malebranche è certamente rimasto per tutta la vita più agostiniano che cartesiano e non ha mai mostrato alcun tentennamento nel preferire il vecchio maestro rispetto al nuovo, specie su questioni in cui evidenziava, con grande lucidità, l'impossibilità di un qualunque tipo di accordo.

Per cogliere il differente approccio tra La Forge e Malebranche è sufficiente, infatti riferirsi alla questione delle idee innate. Se La Forge si era limitato a constatare un accordo di massima tra le due autorità evidenziando, in relazione alle idee puramente intellettuali, la possibilità per la mente di trarle direttamente da se stessa senza dover ricorrere ad alcuna mediazione sensibile, Malebranche, negando recisamente che l'intelletto umano possa forgiarsi le idee delle cose²⁰⁹, al contrario, percepiva una differenza radicale tra un pensiero che affermava l'autosufficienza dell'intelletto e un altro che legava

²⁰⁹ Cfr. *ibid.* pp 308-9

ogni possibile conoscenza umana al suo rapporto con l'intelletto divino e che negava all'intelletto la facoltà di trarre da se stesso i propri contenuti cognitivi; constatando un'incompatibilità tra il pensiero di Agostino e quello di Cartesio, Malebranche opta per l'inserimento di concetti e metodi cartesiani all'interno di una struttura di pensiero saldamente radicata nell'antropologia agostiniana. A differenza di La Forge, dunque, Malebranche non riconosce a Cartesio alcuna autorità particolare e, anzi, sviluppa fin dall'inizio una serie di critiche, anche se spesso implicite, alla sua filosofia. Certamente l'approccio malebranchiano al cartesianesimo dipende in buona parte dalla lettura del *Traité de l'esprit de l'homme*, di cui si rinvengono, nella *Ricerca della verità*, alcune citazioni quasi letterali²¹⁰, ciò non di meno l'operazione di radicalizzazione di temi già presenti in La Forge – come l'attenzione focalizzata sul valore non cognitivo del sentimento interiore o come la distinzione tra conoscere l'essenza e conoscere la natura dell'anima – comporta che la coscienza emerga, all'interno della cultura filosofica francese come il luogo della non verità secondo un'accezione che risente, evidentemente, della polemica contro la *regula fidei* della Riforma.

In particolare i punti degli di essere tenuti presenti sono l'impossibilità di conoscere completamente la natura dell'anima pur comprendendone perfettamente l'essenza e, in secondo luogo, il rifiuto di Malebranche di attribuire un qualunque potere creativo, attivo, all'intelletto: intelletto e verità si collocano, per l'Oratoriano, in una mutua e reciproca esterioresità che sancisce, a livello cognitivo, la dipendenza morale dell'uomo nei confronti di Dio.

²¹⁰ Giusto a titolo di esempio si può citare il luogo malebranchiano in cui si enuncia la necessità di sviluppare quella scienza dell'uomo giudicata carente: “La più bella, la più gradevole, la più necessaria di tutte le nostre conoscenze è senza dubbio la conoscenza di noi stessi. Fra tutte le scienze umane, la scienza dell'uomo è la più degna dell'uomo. Tuttavia non è né la più coltivata né la più compiuta che noi abbiamo: la comune degli uomini la trascura del tutto”, N. Malebranche, *La Ricerca della verità*, p. 12

La teoria malebranchiana delle idee e la polemica con Arnauld

Per comprendere la teoria malebranchiana della coscienza occorre porre attenzione alla sottile e, per larga parte, implicita risemantizzazione del concetto di idea che costituisce una delle più importanti poste in palio, nonché uno dei punti di maggiore attrito, di tutte le filosofie della conoscenza post cartesiane. Punto di attrito perché in Cartesio l'idea, considerata nozione primaria, non solo non viene mai definita esplicitamente ma soprattutto perché pare poter essere intesa almeno in due sensi completamente diversi e tra loro del tutto incompatibili. Da un lato l'idea è qualcosa che la mente “contempla” o vede, dall'altro è semplicemente una modificazione della sostanza pensante stessa, non distinguibile da essa.

Per Cartesio, in linea generale, l'idea è qualunque oggetto del pensiero e, dunque, ha un carattere esclusivamente mentale, ciò che rimane incerto, invece è se l'idea sia l'oggetto immediato di una percezione mentale o l'atto stesso di questa percezione. Entrambe queste linee interpretative presentano difficoltà enormi; se è vero che l'idea è l'oggetto di una percezione mentale, si pone la questione della relazione tra la mente e i suoi modi: in che senso, per esempio, la mente percepirebbe se stessa in quanto modificata da se stessa? Se l'idea è la percezione stessa, il problema risulta soltanto spostato altrove, rimanendo irrisolta e la questione della relazione dell'idea con ciò di cui è idea e la forma della sua produzione. Detto in altri termini se la teoria dell'idea oggetto pone la questione di come la mente possa essere modificata dai corpi, la teoria dell'idea percezione solleva l'interrogativo su come la mente possa agire e modificarsi; la questione della relazione con l'esterno e la questione della relazione con sé scaturiscono dunque da un'unica fonte, dalla difficoltà di tematizzare l'uscita dell'anima da se stessa, il suo dinamismo interno o la sua struttura in termini che ne salvaguardino la purezza. Malebranche e Locke, tra gli altri, pur con le abissali differenze che li separano, considerano l'idea

come l'oggetto che la mente percepisce, distinguendolo nettamente dalla percezione stessa. Per entrambi l'idea trova la sua origine fuori dalla mente e il rapporto che si stabilisce tra i due poli sarà definito nei termini della pura exteriorità, per entrambi l'idea è qualcosa che la mente contempla e per entrambi l'intelletto è, almeno in prima istanza, passivo rispetto a questa exteriorità da cui la possibilità stessa della conoscenza viene a dipendere.

La risposta di Malebranche si fonda sulla negazione radicale di una purezza e autotrasparenza originaria della mente che deve attingere ogni sua conoscenza vera da idee che sono però “collocate” al di fuori di lei, più in alto, nell'intelletto divino, secondo uno schema per cui il movimento della conoscenza segue la scelta morale dell'amore di Dio e in esso trova il suo fondamento. Locke, invece, come vedremo, dopo aver immanentizzato e desostanzializzato il cogito cartesiano, penserà la conoscenza nei termini di una ricognizione attenta da parte dell'intelletto delle relazioni che sussistono tra le cose, le percezioni e le idee. Entrambi sembrano trovare una giustificazione teorica nelle *Risposte* cartesiane alle *Obiezioni* di Hobbes in cui Cartesio esplicitamente afferma di considerare “il termine «idea» per tutto ciò che è concepito immediatamente dallo spirito”²¹¹. Ancora più esplicitamente, nei *Principi*, Cartesio considera le idee come gli oggetti che, di volta in volta, la mente percepisce. Le idee sono dunque definite nei termini di ciò che viene contemplato, del referente di un atto di visione. Cartesio attribuisce a Hobbes la teoria secondo la quale l'idea sarebbe l'immagine sensibile “dipinte nella fantasia corporea”²¹², ma si tratta di una posizione che lo stesso Cartesio aveva assunto nelle sue opere giovanili, specie nelle *Regulae*: dove l'idea è l'immagine che gli spiriti animali producono sulla superficie della ghiandola pineale. Questa teoria verrà abbandonata in virtù del suo materialismo che rendeva dipendente dalla sensazione l'intero processo ideativo della mente umana e in ragione

²¹¹ AT, VII, p. 181, tr.it. OF, II, p.171

²¹² *Ivi*

dell'impossibilità di spiegare attraverso l'idea-impressione la formazione delle idee dei concetti astratti e puramente intellettuali.

A prima vista sembra questa la concezione cartesiana dell'idea: se, in altri termini, l'idea di triangolo è formalmente uguale all'idea di un albero o di un qualunque altro oggetto sensibile, se, dunque, ogni conoscenza dipende da un'idea, l'idea non può essere un'impressione sensibile, perché, in questo caso, rimarrebbe impossibile spiegare il processo che va dal materiale e dall'empirico fino all'ideale e all'astratto. Ciò nonostante, se questa prima definizione di "idea" verrà rigettata, Cartesio non chiarirà mai in modo univoco se con questo concetto si debba intendere il contenuto del pensiero o piuttosto l'atto della mente. Si tratta, in un certo senso, della madre di tutte le impasses della filosofia cartesiana: la teoria dell'idea-impressione e dell'idea-immagine, infatti, pur con i limiti appena individuati, sembrava fornire almeno una spiegazione chiara e coerente con la sua fisiologia, della conoscenza degli oggetti sensibili e quindi della relazione tra idee e cose e tra mente e mondo; teoria che il Cartesio maturo e la filosofia post-cartesiana, invece, recepirà soltanto come limite e, allo stesso tempo, condizione di possibilità.

Le idee sono dunque, per Cartesio, gli oggetti di una percezione della mente e, pertanto, modi della sostanza pensante. L'analogia tra visione e rappresentazione mentale rimane dunque la cornice teorica al cui interno Malebranche si muove per quanto Cartesio stesso ribadisca, in luoghi e tempi diversi che quella tra idee e immagini non è nulla più che una falsa e fuorviante analogia tra conoscenza e visione. Malebranche, al contrario, ricercherà in Dio e nella visione delle idee ospitate nel Suo intelletto la matrice del sapere umano; di conseguenza consegnerà l'autorappresentazione dell'essere umano a una radicale oscurità. Le idee, in quanto oggetti rappresentativi, non sono modi della sostanza pensante ma enti dotati di uno statuto ontologico autonomo: "col termine «idea», io non intendo qui se non

l'oggetto immediato, o il più vicino all'intelletto quando percepisce qualche oggetto, ossia *ciò che della percezione di un oggetto tocca o modifica l'intelletto*²¹³ e, più oltre, “le idee sono certamente efficaci perché agiscono nello spirito e lo illuminano, poiché lo rendono felice o infelice attraverso le percezioni gradevoli o sgradevoli con cui lo modificano”²¹⁴. È, dunque, la percezione dell'idea a essere modo della mente ma, in quanto percezione, non vi si può trovare nulla che garantisca della sua attendibilità cognitiva. Specularmente, quando Malebranche elenca ciò che si trova nella mente, le idee non compaiono: “Sono nell'anima i suoi pensieri, cioè tutte le sue diverse modificazioni; infatti con queste parole, *pensiero, maniera di pensare, o modificazione dell'anima*, intendo in genere tutte le cose che non possono essere nell'anima senza che essa le percepisca attraverso il «sentimento interiore» che ha di se stessa”²¹⁵. L'idea, dunque, si configura come un modello per la conoscenza e, a questo scopo, Malebranche ricorre a una interessante metafora pittorica per spiegare come l'intelletto non possa trarre da se stesso le idee da cui dipende la sua conoscenza: “quand'anche si accordasse allo spirito dell'uomo una sovrana potenza capace di annientare e di creare le idee delle cose, con tutto ciò non potrebbe servirsene mai per produrle. Infatti, come un pittore, per abile che sia nella sua arte, non può rappresentare un animale che non ha mai visto e di cui non ha idea alcuna e, obbligato a farlo, non potrebbe dare un quadro somigliante all'animale sconosciuto; così un uomo non può formare l'idea di un oggetto se non lo conosce prima”²¹⁶. La conoscenza, dunque, essendo sempre rappresentazione, non può essere pura creazione dei suoi oggetti, come in pittura non si può rappresentare qualcosa se non lo si è già visto.

La percezione è sempre il singolo atto di una singola mente e, pertanto, dipende da una molteplicità di fattori che contribuiscono a renderla incerta,

²¹³ N. Malebranche, *La Ricerca della verità*, p. 297, corsivo mio

²¹⁴ *Ibid.*, p. 317

²¹⁵ *Ibid.*, p. 298

²¹⁶ *Ibid.*, p. 305

parziale e limitata. La coscienza o sentimento interiore è esattamente questa forma di nuda percezione che non incontra nessuna idea – dal momento che non esiste alcuna idea delle singole anime nell'intelletto divino – e che, quindi rimane limitata, collocata e incapace di restituire con pienezza l'oggetto. Proprio l'analogia esplicita tra contemplazione delle idee e visione sarà il punto di attacco di Arnauld alla teoria malebranchiana della conoscenza.

Nel *Des vraies et fausses idées*, infatti, Arnauld elabora un procedimento di stampo ockhamiano, accusando Malebranche di aver introdotto un'intero insieme di enti, nel migliore dei casi, puramente superfluo, che non fa altro che rendere inintelligibile la conoscenza. Entrare nel dettaglio della disputa tra Arnauld e Malebranche esula dagli intenti di questo lavoro, basti qui ricordare che le questioni prettamente gnoseologiche non erano, certamente, ciò che a Arnauld maggiormente premeva attaccare, gli stava a cuore piuttosto l'assunto malebranchiano della possibilità, da parte di un intelletto umano finito, di trovarsi a così stretto contatto con quello divino al punto di poter definire le vie e la forma del suo disegno. Criticare la teoria delle idee di Malebranche assume quindi il significato di attaccare direttamente alla radice quella dialettica tra passività e attività dell'intelletto, tra i suoi limiti e le sue possibilità che rendevano possibile, partendo dall'oscurità a cui era consegnata la rappresentazione di sé di un soggetto, giungere a cogliere il senso dell'intero disegno della creazione e dell'ordine della grazia. Da questa prospettiva allentare il legame tra conoscenza umana e intelletto divino e, contemporaneamente, salvaguardare l'ambizione a una conoscenza certa si rivela un passaggio fondamentale per minare, dalla base, il pensiero malebranchiano. Per questa ragione Arnauld elabora una teoria che, benché non definibile come una teoria dell'intenzionalità ante litteram, pone l'accento sul carattere attivo dell'intelletto le cui idee non sarebbero altro che le proprie azioni, il proprio direzionamento verso un oggetto. Nella relazione tra il soggetto che conosce e l'oggetto conosciuto non è necessario introdurre alcun

ente intermedio dal momento che la mente può dirigersi verso un oggetto per conoscerlo.

L'attacco arnauldiano alla *Ricerca della verità* comincia con una serie di assiomi a partire dai quali la filosofia malebranchiana risulterebbe confutata. Di particolare interesse è la sesta definizione in cui Arnauld afferma di considerare “percezione e idea come la medesima cosa. Si deve notare, comunque, che questa cosa, pur essendo singola, possiede due relazioni: l'una con la mente che viene modificata e l'altra con la cosa che viene percepita per quanto essa è obiettivamente nella mente, la parola “percezione”, dunque, designa più direttamente la prima relazione e la parola “idea” la seconda [...]. questa osservazione è molto importante per la soluzione di molte difficoltà fondate su un'insufficiente comprensione del fatto che non sono coinvolte due entità (cioè la mente e l'idea) ma solo una modificazione della mente che contiene due relazioni, per cui non posso avere alcuna percezione che non sia un atto della mia mente in quanto percepisce e la percezione di qualcosa in quanto percepito, cioè nulla può essere obiettivamente nella mia mente che non sia percepito dalla mente stessa”²¹⁷. Si tratta di un brano centrale nella polemica con Malebranche proprio perché cerca di rielaborare l'intera struttura dell'atto conoscitivo mantenendone inalterato l'impianto concettuale. La percezione e l'idea sono la stessa cosa da un punto di vista fenomenologico, si può elaborare una distinzione a scopi puramente euristici ma senza fraintenderla: quando si parla di “idea” si parla, allo stesso tempo, di “percezione” e l'una è soltanto un diverso modo per descrivere l'altra. Il problema centrale, però, viene soltanto spostato di livello, perché non si fa parola di come un atto mentale possa essere riempito da un contenuto obiettivo e quale sia, per conseguenza, la relazione tra l'oggetto in sé e l'oggetto in quanto contenuto di un atto di pensiero. Si tratta senza dubbio di un'alternativa potente alla teoria di Malebranche che Arnauld trovava sospetta

²¹⁷ A. Arnauld, *Des vrayes et des fausses idées* p. 43

per diversi ordini di ragioni; la prima e fondamentale è che deprivava completamente l'intelletto umano di qualunque possibilità produttiva: l'analogia con la visione è spuria e fuorviante proprio perché, come già aveva sostenuto Cartesio, la mente non si limita a registrare passivamente, come un semplice spettatore, ciò che le passa davanti, ma è in grado di dirigersi e prendere di mira i propri oggetti e di produrre di volta in volta i propri contenuti. Ciò comporta anche che la mente, in ogni atto cognitivo, si conosca adeguatamente. Se, infatti, in ogni idea-atto sono coinvolte due relazioni, una tra l'oggetto e la sua rappresentazione e l'altro tra la mente e se stessa, la verità di questo atto, la sua correttezza, dipende da quanto entrambe le relazioni sono a loro volta corrette. Se la mente non potesse conoscersi adeguatamente in quanto sostanza pensante, allora il valore stesso dell'atto ideativo risulterebbe messo in discussione: questo è il lascito più solido e duraturo del cartesianesimo agli occhi di Arnauld, sia da un punto di vista strettamente filosofico che da quello teologico.

Se per Malebranche, “l'intelletto è puramente passivo” per Arnauld la distinzione cartesiana tra idee innate, avventizie e fattizie non deve essere interpretata nei termini di una differenza tra performances mentali per cui le prime dipendono, sostanzialmente, da Dio, le seconde provengono dalla relazione di un soggetto con un oggetto e le terze soltanto recano qualche traccia di una forma di attività spontanea e autonoma dell'intelletto; si tratta semplicemente di una differenza di oggetto: l'atto mentale è sempre e comunque il medesimo. Per Malebranche, invece, le idee costituiscono soltanto una delle forme della conoscenza, nello specifico quella che riguarda la conoscenza degli oggetti esterni e delle cose materiali con cui la mente, in quanto puramente spirituale, non può entrare in contatto direttamente.

In altri termini Malebranche e Arnauld dislocano diversamente un unico e medesimo problema, quello della relazione tra due livelli del reale che Cartesio voleva incommensurabili ma che devono trovare una qualche forma

di contatto o di comunicazione. Per Malebranche sarà il piano della creazione divina a garantire una coincidenza tra un determinato stato fisico – il contatto con un corpo caldo, per esempio, – e uno stato mentale – l'idea di calore – e, quindi, a determinare la coerenza tra il piano della *res cogitans* e quello della *res extensa* in virtù della presenza delle idee all'interno dell'intelletto divino. Per Arnauld, invece, è in virtù delle potenzialità inscritte nell'intelletto umano che diventa possibile far corrispondere gli oggetti alle forme del pensiero: la mente umana cessa, dunque, di essere il luogo di una rappresentazione per diventare l'agente di un atto di appropriazione. È diverso dunque anche lo statuto dell'intervento divino; se per Malebranche è esterno rispetto all'attualità di una mente incapace di garantirsi, *juxta propria principia*, l'accesso al vero, per Arnauld Dio interviene, per così dire, più a monte, nel dotare originariamente la mente umana di una sua propria via di accesso al vero. Nella teoria della conoscenza malebranchiana, evocando un assunto che abbiamo già trovato in *La Forge* secondo cui è la volontà in senso proprio a costituire l'essenza della mente, l'intelletto è puramente passivo e la possibilità di ottenere la verità è il risultato, in primo luogo, di un intento etico, di una scelta della volontà che sola può definirsi attiva e determinarsi. Agli occhi di Arnauld si tratta di una posizione incoerente: “ammettere che l'anima è attiva rispetto a una delle sue facoltà significa ammettere che è attiva in assoluto e secondo la sua natura”²¹⁸. Dire, insomma, che l'idea è l'elemento costitutivo primario della conoscenza va, per Arnauld, di pari passo con l'assunto che la mente sia una potenza attiva non solo riguardo alla sua possibilità di determinarsi moralmente ma anche e essenzialmente nei suoi atti cognitivi. L'attività dell'intelletto è dunque la forma con cui Arnauld riconsegna al cogito cartesiano lo statuto di portatore e produttore di verità che Malebranche gli aveva radicalmente negato. Non stupisce quindi che, nelle sue opere maggiori, Arnauld non ricorra mai al concetto di coscienza così

²¹⁸ *Ibid.* p. 204

fondamentale per Malebranche. La “coscienza” intesa come sentimento interiore confuso e oscuro rappresenta infatti il culmine del processo di spodestamento del cogito cartesiano che Malebranche aveva elaborato. L'anima malebranchiana, scissa tra Dio e il mondo può scegliere il vero con un gesto della volontà ma tale scelta finisce, paradossalmente per esautorarlo e consegnarlo alla contemplazione di un vero che le rimane per principio estraneo; non è attraverso la contemplazione di se stessi che si accede alla verità.

Distinguere idea e percezione assume per Malebranche un ruolo strategico fondamentale che lo porta a negare che l'anima possa conoscere se stessa meglio dei corpi. Per comprendere questo passaggio radicalmente anticartesiano occorre riprendere per un breve tratto proprio l'opera di Cartesio riguardo la relazione tra mente e corpo. Lo statuto di questo problema in Cartesio è controverso: da un lato non riceve alcuna trattazione estesa in nessuna delle opere maggiori del filosofo, dall'altro emerge ai nostri occhi con tale forza e evidenza che la sua assenza ci pare una lacuna così grande che ci spinge a domandarci perché per Cartesio la rilevanza della questione fosse così limitata. Per trovare una trattazione del problema occorre rivolgersi all'epistolario e, in particolare, a due lettere indirizzate alla principessa Elisabetta di Boemia nel 1643. Di nuovo, come abbiamo visto per il concetto di coscienza, anche in questo caso la sollecitazione a sviluppare un tema rimasto implicito non si deve a uno sviluppo autonomo del pensiero di Cartesio ma a un invito proveniente da un lettore – in questo caso una lettrice – particolarmente attento. Occorre tenere presente il contesto del dibattito per comprendere quanto, per lo stesso Cartesio, un problema fosse interessante o meno e quanto lo ritenesse centrale o meno per la sua filosofia.

Un'ampia corrente di studiosi dell'opera cartesiana, specie di estrazione anglosassone, ha sostenuto che la stessa struttura del sistema cartesiano rende irrisolvibile la questione del rapporto, o per meglio dire dell'interazione tra

sostanze eterogenee²¹⁹, altri, più simpatetici, hanno evidenziato come egli stesso non percepisse il problema, o, quanto meno, non lo percepisse nella forma e con l'urgenza con cui noi siamo propensi a trattarlo²²⁰. Gueroult, in particolare, ha notato come il ricorso all'onnipotenza di Dio consenta di risolvere il quesito accettando quel limite della ragione umana costituito proprio dal fenomeno dell'interazione tra sostanze eterogenee. Altri interpreti, per lo più di estrazione francese, hanno invece sostenuto che, se il problema dell'eterogeneità è tale per noi non si può dire lo stesso di Cartesio che vedeva come non problematica la relazione, laddove, se un problema poteva propriamente considerarsi cartesiano era piuttosto quello dell'unione di anima e corpo nella definizione dell'essenza umana. In realtà mi pare che l'ipotesi esegetica di Gueroult sia la più rispettosa dell'effettiva problematica perché, come egli stesso ha di frequente sottolineato, il cogito cartesiano non è il punto di costituzione di una psicologia né di una fenomenologia dell'esperienza umana, suggerendo che il problema empirico della relazione tra una mente e un corpo non gli stesse così a cuore come si sarebbe portati a pensare. Invece, come abbiamo visto nel caso di La Forge, furono i successori a individuare nella mancata tematizzazione di tale questione il limite del cartesianesimo.

Cerchiamo di ricostruire a grandi linee i termini dello scambio epistolare. Nella prima lettera Elisabetta solleva un problema specifico: “in quale maniera l'anima dell'uomo (non essendo che una sostanza pensante), muova gli spiriti del corpo per eseguire le azioni volontarie [...] vi domando una definizione di anima più particolareggiata che nella vostra *Metafisica*”²²¹. Si ha immediatamente l'impressione, attraverso la richiesta di una “definizione più particolareggiata” che Elisabetta ponga una questione che, almeno

²¹⁹ Cfr. sull'argomento J. Cottingham, *Descartes*, Basil Blackwell, Oxford, 1986, A. Kenny, *Descartes: a study of his philosophy*, Random House, New York, 1968, B. Williams, *Descartes: the project of a pure inquiry*, Penguin Press, Sussex, 1978, R. Richardson, *The “scandal” of Cartesian interaction*, in «Mind» 91, 361, (1992), pp. 20-37

²²⁰ Di questo avviso sono per lo più gli interpreti di lingua francese tra cui J. Laporte, *Le rationalisme de Descartes*, P.U.F., Paris, 1950 e H. Gouhier, *La pensée métaphysique de Descartes*, Vrin, Paris, 1962

²²¹ AT, III, 664, tr.it. TL, p. 1747

parzialmente, esula dagli scopi che Cartesio si era prefisso nelle *Meditazioni*: più radicalmente Elisabetta sta parlando di un'anima che non è già più quella cartesiana, ma quella, incarnata, unita al corpo che sarà tematizzata dai successori. Un'ulteriore, e più ampia, richiesta di chiarimenti viene avanzata in una lettera successiva: “è molto difficile comprendere come un'anima, quale l'avete descritta, dopo aver avuto la facoltà e l'abitudine di ben ragionare, possa perdere tutto ciò a causa di qualche vapore e che, potendo sussistere senza il corpo e non avendo con esso niente in comune, ne sia totalmente governata”²²². Elisabetta pone due domande che rappresentano due facce della stessa medaglia, se la prima concerne la capacità della sostanza immateriale di determinare e di produrre il movimento in un corpo, la seconda solleva una questione ancora più spinosa riguardante il potere dei corpi di determinare l'anima. Elisabetta sembra quasi prendersi gioco della teoria cartesiana domandandosi come la mente, uno strumento così potente, che reca in sé i segni della presenza divina, possa, una volta compiuto il percorso che l'ha portata alla verità, perdere tutto per un qualche vapore di cui diventa prigioniera. Le passioni, la follia, la perdita delle proprie facoltà, fanno parte dell'esperienza comune, ordinaria ma non paiono trovare una soddisfacente risposta teorica nella metafisica cartesiana; Elisabetta ne chiede ragione e la risposta cartesiana sposterà l'analisi dalle questioni metafisiche a quelle che potremmo definire – con un lieve anacronismo – psicologiche. Sarà a partire da queste esperienze liminali che Malebranche metterà a punto la sua critica all'autotrasparenza del cogito cartesiano.

La risposta cartesiana alla prima lettera ricorre a una nozione che diventerà centrale nella critica malebranchiana: “essendoci due cose nell'anima umana dalle quali dipende interamente la conoscenza che possiamo avere della sua *natura*, l'una delle quali è che essa pensa, l'altra che, essendo unita a un corpo, può agire e patire assieme a esso, non ho detto quasi nulla della seconda e mi

²²² Descartes a Elisabetta AT, III, 685, tr.it. p. 1771

sono solamente preoccupato di far ben intendere la prima, perché il mio principale scopo era provare la distinzione che c'è tra l'anima e il corpo, col qual fine soltanto la prima poteva essere utile, mentre la seconda sarebbe stata nociva²²³. Si potrebbe accusare Cartesio di reticenza ma la sua risposta è, a suo modo, illuminante perché si tratta di una sorta di dichiarazione di intenti esplicita sullo scopo e il senso della sua opera: distinzione e unione sono le due caratteristiche decisive della relazione tra mente e corpo, ma soltanto la prima è rilevante da un punto di vista metafisico, laddove la seconda avrebbe soltanto indebolito la forza dell'argomentazione. Quello che Cartesio non dice esplicitamente ma che si può intravedere nella struttura del testo, è che, tra le due questioni esiste un'incompatibilità di fondo che può essere risolta soltanto ammettendo che il cogito delle *Meditazioni* non è, né vuole essere, il modello di un'analisi empirica del soggetto umano, cioè di un'anima incarnata. A Elisabetta, scrive Cartesio, “non si può nascondere nulla”²²⁴ nemmeno quel non detto che limita e definisce allo stesso tempo la metafisica cartesiana e che emerge proprio nel momento in cui, alla purezza di un io non toccato dal mondo né dal corpo si sostituisce l'anima mossa dalle passioni e chiamata a determinare il movimento dei corpi. Il cogito incarnato su cui Elisabetta richiama l'attenzione non può più essere il puro pensiero definito per sottrazione di ciò che pensiero non è.

Al cogito come primo principio di un ordine delle ragioni da cui scompare ogni elemento psichico in senso ampio si sostituisce un io definito per la sua relazione a due sensi con il corpo. La risposta cartesiana testimonia di questo slittamento: “osservo che vi sono in noi alcune nozioni primitive, che sono come gli originali sul cui modello fondiamo tutte le nostre altre conoscenze. Tali nozioni sono assai poche, infatti, dopo le più generali – essere, numero, durata, ecc. - che convengono a tutto quello che possiamo concepire, non abbiamo, per il corpo in particolare, che la nozione di estensione, dalla quale

²²³ Descartes a Elisabetta AT, III, 664, tr. it. p. 1749 corsivo mio

²²⁴ Descartes a Elisabetta, AT, III, p. 665, tr. it. p. 1749

seguono quella di figura e di movimento, e per la sola anima, non abbiamo che la nozione di pensiero, nella quale sono comprese le nozione di intelletto e le inclinazioni della volontà; infine, per l'anima e il corpo insieme, non abbiamo che la nozione della loro unione dalla quale dipende quella della forza che l'anima ha di agire sul corpo e il corpo di agire sull'anima, causandone sentimenti e passioni”²²⁵. i quattro gruppi di nozioni fondamentali hanno dunque ciascuno il proprio campo di applicazione, cioè un insieme determinato di enti. Se le nozioni generali si applicano a qualunque ente, i corpi sono definiti dall'attributo dell'estensione l'anima dal pensiero e la loro unione – che quindi Cartesio considera primitiva, cioè non passibile di ulteriore spiegazione – caratterizza l'essere umano. Secondo quanto Cartesio stesso scrive nei *Principia* l'attributo definisce “la natura e l'essenza di una sostanza”; si può dunque concludere che, individuandone l'attributo, Cartesio stia trattando l'essere umano come una sostanza e, quindi non semplicemente riducibile a un'addizione delle due sostanze. Se l'ordine delle conoscenze deve rispondere all'ordo rerum, allora la risposta cartesiana non può avere soltanto un valore euristico ma avrebbe l'effettiva pretesa di descrivere adeguatamente gli enti per ciò che in realtà sono. Essendo una nozione primitiva, in altri termini, deve essere primitivo anche l'ente a cui corrisponde. Ovviamente “primitivo” è sempre un concetto relativo, nel senso che soltanto Dio lo è realmente e assolutamente. Si può però assumere che per Cartesio la sostanza, cioè ciò che esiste di per sé, non debba essere intesa in senso genetico, nel qual caso l'unica sostanza sarebbe Dio, ma in senso ontologico, come ciò che è in grado di sussistere indipendentemente. Sembra paradossale e molto poco intuitivo pensare che ciò che viene definito a partire dall'unione possa essere considerato “primitivo”. Non mancano indizi per pensare che questa sia, semplicemente, una risposta ad hoc, elaborata per sfuggire all'impasse teorica determinata dalle domande di Elisabetta più che a fornire una risposta

²²⁵ Descartes a Elisabetta, AT, III, p. 665, tr. it. p. 1749

soddisfacente alla questione.

Nei *Principia*, infatti, Cartesio tornerà a ribadire la sua, classica, posizione dualista in cui la nozione dell'unione della mente e del corpo, coerentemente, non viene presentata come primitiva ma derivata dalle due sostanze. Ted Schmalz ha però mostrato come non soltanto nell'epistolario con Elisabetta ma anche, e più esplicitamente, nelle *Notae in programma quondam*, Cartesio scriva “in qualunque modo si considerino composti estensione e pensiero, un uomo consiste in un corpo e in un'anima”²²⁶, per cui l'uomo può essere considerato una sostanza avente due attributi il pensiero e l'estensione. Questa definizione dell'uomo come sostanza composta permette di superare il problema sollevato a partire dalla sensazione intesa come limite e punto di frattura tra anima e corpo. Se, come Cartesio afferma, la sensazione non è essenziale all'anima, la si può considerare, alla luce di questo scritto degli anni '40, come un modo dell'attributo del pensiero caratteristico di quella sostanza composta che è l'uomo: la sensazione, dunque, “deve essere riferita a qualcosa più che a una sostanza pensante”²²⁷. Esiste dunque un ristretto gruppo di testi, per lo più d'occasione, le lettere, o non pubblicati, come le *Notae*, che suggeriscono un'adesione, quanto meno implicita e probabilmente non del tutto convinta, da parte di Cartesio alla teoria che l'uomo sia una sostanza diversa dalla semplice addizione di *res cogitans* e *res extensa*. Si tratta certamente di testi secondari e non si vuole certo suggerire l'idea che Cartesio non sia in realtà dualista. Si vuole piuttosto prendere in considerazione la tensione che si crea all'interno del pensiero cartesiano nel momento in cui è portato a affrontare questioni che esulano dai suoi obiettivi teorici fondamentali e centrali. Se le cose stanno così possiamo considerare l'unione dell'anima e del corpo non tanto come una nozione primaria ma piuttosto come l'indice, in sé non compiutamente concettuale – la definizione di unione è evidentemente circolare – di un limite del pensiero cartesiano

²²⁶ AT, VIII-2, 351

²²⁷ T. Schmalz, *op. cit.* p. 287

stesso. Nel momento in cui l'attenzione viene riportata sugli aspetti empirici, “psicologici”, che definiscono l'identità di ogni essere umano, alla sua concreta contingenza, ai “vapori” a cui si riferiva Elisabetta, si può parlare, quasi gioco forza, di un'altra sostanza, come a ribadire la differenza che sussiste tra il cogito della metafisica cartesiana e la sua unione con il corpo. Non a caso il brano più celebre e esplicito in cui Cartesio afferma l'incompletezza delle due sostanze “in relazione all'uomo che compongono” si trova nelle *Risposte alle Obiezioni* di Arnauld che aveva intravisto, nella formulazione cartesiana della *VI Meditazione*, il rischio di interpretare “platonicamente” quest'unione nel senso di “uno spirito di cui il corpo è il veicolo”, o di “uno spirito che usa o si serve di un corpo”²²⁸. La risposta cartesiana, e, di nuovo, non è accidentale che si tratti di una risposta a un altro interlocutore a cui, evidentemente non si può nascondere nulla, si sviluppa nella stessa direzione individuata nelle risposte a Elisabetta: Cartesio afferma, infatti, che l'unione tra anima e corpo deve essere più intima di quella immaginata dai platonici: “Mi è sembrato di aver posto la maggior cura possibile, perché nessuno potesse credere che «l'uomo non è altro che uno spirito, che fa uso o si serve del corpo»”²²⁹. Anche qui Cartesio sembra quasi preso in contropiede dall'interlocutore e questo spostamento della questione dal livello a cui sono poste nelle sue opere a quello nel quale lo collocano Elisabetta e Arnauld – nessuno dei quali può essere sospettato di anticartesianismo – sembra costringerlo a una ritirata strategica. Il caso forse più eclatante riguarda, però, la celebre disputa di Utrecht in cui il fervente cartesiano Regius, professore di medicina, venne chiamato, nel Natale 1641, a una disputa pubblica in cui i suoi colleghi aristotelici attaccarono pubblicamente la tesi secondo cui l'uomo, in quanto unione di anima e corpo,

²²⁸ AT, VII, p. 202, tr. it. OF II, p. 195, pare opportuno riportare interamente il passaggio di Arnauld: “Si può aggiungere a questo che l'argomento proposto sembra provar troppo, e portarci a quell'opinione di alcuni platonici (che, tuttavia, il nostro autore confuta), che niente di corporeo appartiene alla nostra essenza, sì che l'uomo è soltanto uno spirito, di cui il corpo non è che il veicolo, onde viene che essi definiscono l'uomo: «uno spirito che usa o si serve del corpo»”

²²⁹ AT, VII, p. 228, tr. it. OF II, p. 271

veniva definito ens per accidens. Occorre notare che uno dei grandi avversari di Regius è quel Voetius al quale era indirizzata la lettera che è tra i documenti fondativi della fusione tra cartesianesimo e agostinismo²³⁰. La risposta di Cartesio è indicativa non solo del suo atteggiamento molto cauto e teso a evitare interpretazioni pericolose della sua filosofia, ma anche dei problemi teorici e pratici derivanti dal trattare direttamente la questione dell'unione della mente con il corpo. L'elemento che aggiunge interesse alla questione è che Regius si considerava, e non a torto, un fedele discepolo del maestro²³¹. Cartesio ricorre anche in questo caso una strategia analoga a quella utilizzata con Arnauld, volta a sottolineare come la ridislocazione della problematica cartesiana su un terreno che non gli è strettamente proprio – cioè la definizione dell'essere umano – richieda l'adozione di un altro punto di vista: “ovunque se ne presenti l'occasione, scrive Cartesio, sia in privato che in pubblico, dovete dichiarare di credere che l'uomo è un vero ente per sé e non per accidente, e che la mente è unita al corpo realmente e sostanzialmente, non per situazione o disposizione, come affermato nel vostro ultimo scritto (questo è soggetto a biasimo e, a mio giudizio, non vero), bensì per vera unione, quale comunemente tutti riconoscono, benché nessuno spieghi quale essa sia e, quindi, non siete neppure voi tenuto a farlo”²³². Fin qui si potrebbe pensare a una tipica strategia difensiva di Cartesio che preferisce il silenzio – “neppure voi siete tenuto a farlo” – a un attacco diretto a opinioni consolidate, un atteggiamento, in fondo, in linea con la morale provvisoria del *Discorso*, ma ancora più interessante è il tentativo cartesiano di spiegazione che, di nuovo, si muove in direzione di una distinzione sostanziale tra le facoltà di una mente incarnata e quelle di una mente angelica. La stessa *res cogitans* muta se la si considera nella sua purezza, nel qual caso “non sentirebbe come

²³⁰ Sulla disputa tra Regius e Voetius, cfr. T. Schmaltz, *op. cit.* p. 289

²³¹ Sui rapporti, piuttosto burrascosi, tra Regius e Cartesio, cfr. P. Dibon, *Notes bibliographiques sur le cartésien hollandais*, in E.J. Dijksterhuis, et al. (a cura di) *Le cartésianisme hollandais*, P.U.F, Editions françaises d'Amsterdam, Amsterdam 1951, pp. 280-87

²³² *A Regius*, fine gennaio 1642, AT, III, 493, tr. it. p. 1589

noi, ma percepirebbe soltanto i movimenti causati dagli oggetti esterni, e in questo si distinguerebbe da un vero uomo”, laddove noi esseri umani “percepriamo che la sensazione del dolore, e tutte le altre, non sono puri pensieri della mente distinta dal corpo, bensì confuse percezioni di essa che al corpo è realmente unita”²³³. La sensazione, dunque, pur essendo un modo della mente, può verificarsi soltanto in quanto questa è unita al corpo, se, in altri termini, il modello teorico che struttura le *Meditazioni* viene complicato a partire dall'esperienza ordinaria e quotidiana per cui il cogito non è quel puro “penso dunque sono” che stabilisce il primo vero. Ci si muove, però all'interno di una contraddizione latente che Malebranche coglierà: come è possibile che il pensiero sia sempre uguale a se stesso in ognuno dei suoi modi e, contemporaneamente, uno di questi modi dipende, per la sua stessa possibilità, dall'unione della mente con il corpo? Lo schema incentrato sulla purezza autoreferenziale del cogito si incrina proprio in questo punto, cioè esattamente quando la separazione tra interno e esterno o tra mente e corpo, che nelle *Meditazioni* viene ricostruita attraverso l'esperimento mentale del dubbio metodico, viene messa in questione. Si poteva ammettere, con Cartesio, di conoscere la mente meglio del corpo, soltanto nel caso in cui dietro l'apparente difformità delle diverse modalità del pensiero se ne potesse individuare una forma generale e comune, ma, come lo stesso Cartesio ammette, non tutti i pensieri sono formalmente uguali perché alcuni di essi non possono verificarsi in assenza dell'unione con un corpo. Dunque, in ultima analisi, la distinzione fra una parte attiva e una passiva dell'intelletto sembra rendere non più sostenibile l'idea della trasparenza della mente incarnata. Le conseguenze per quanto riguarda anche il concetto di coscienza sono notevoli. Se la coscienza viene a definirsi come l'immediata percezione della propria mente pensante contestualmente a ogni singolo atto di pensiero, la chiarezza e la distinzione di questa percezione dipende dalla chiarezza e

²³³ *A Regius*, fine gennaio 1642, AT, III, 493, tr. it. p. 1589

distinzione della percezione dell'oggetto. Le sensazioni, come l'immaginazione, cessando di essere puri pensieri, riporteranno in seno alla forza del cogito il dubbio sull'attendibilità dell'esattezza di questa percezione. L'esempio fondamentale per comprendere questo delicato slittamento è il confronto tra l'intelletto umano e quello angelico avanzato nella lettera a Regius: “se un angelo si trovasse dentro un corpo umano, non sentirebbe come noi, ma percepirebbe solo i movimenti causati dagli oggetti esterni, e in questo si distinguerebbe da un vero uomo”²³⁴. Cartesio suggerisce qui esplicitamente una differenza nella forma del riferimento al proprio corpo tra un “vero uomo” e una mente angelica collocata all'interno di un corpo. L'angelo avrebbe una conoscenza puramente intellettuale dei movimenti che si verificano nel corpo, sarebbe dunque in grado di comprendere quelle strutture di semplice materia in movimento che sole determinano il mondo fisico; sparirebbero, dunque, il dolore e il piacere, esattamente come scomparirebbero le passioni e questo non è esattamente quello che accade per l'essere umano che non è in grado di attingere direttamente questo ordine di conoscenze. Si deve comprendere, però, che non sono le due menti – quella angelica e quella umana – a essere ontologicamente diverse, quanto piuttosto la relazione che intrattengono con la res extensa. In altri termini solo un angelo non subirebbe l'influsso del corpo nei confronti dell'anima il che suggerisce almeno due conseguenze di portata rilevante per Malebranche: la prima è che non tutte le menti sono uguali e che quella umana, empiricamente incarnata, non pare possedere, o almeno non completamente, lo statuto di puro cogito che emerge nelle *Meditazioni*. La seconda è che sembra esistere una differenza qualitativa tra due forme del pensiero: il pensiero puro che riesce a intendere la meccanica dei corpi nei termini di materia e movimento, e il pensiero incarnato che dipende, anche nel rapporto con sé, dal proprio corpo: “quando percepiamo una cosa sensibile nella nostra percezione ci sono

²³⁴ A Regius, fine gennaio 1642, AT, III, 493, tr. it. p. 1589

sensazione (sentiment) e idea pura. La sensazione è una modificazione della nostra anima ed è Dio a causarla in noi”²³⁵ Questa linea di pensiero, marginale in Cartesio e, in larga misura, incompatibile con l'impianto generale della sua filosofia, viene sviluppata da Malebranche fino a rovesciare uno degli assunti cardine della filosofia cartesiana.

Per Cartesio la conoscenza della natura della mente va di pari passo con la conoscenza della sua essenza, per Malebranche proprio l'incarnazione invece impedisce che dalla conoscenza dell'una segua quella dell'altra. L'anima umana può sospendere e superare la sua dimensione terrena, il suo legame con il corpo, soltanto per generi di conoscenza non riflessivi; è a questo livello che la nozione di idea come essere rappresentativo gioca un ruolo fondamentale, quello della necessaria exteriorità a cui la mente umana deve rivolgere lo sguardo se vuole conoscere il vero, laddove la coscienza, irrimediabilmente chiusa in se stessa, e dunque sentimento interiore rappresenta quella dimensione cognitiva della singola mente dipendente, a causa del peccato originale, dalle sensazioni e dal corpo: “Chi non vede la differenza tra conoscere per mezzo di idee e conoscere attraverso coscienza?”. Si tratta di uno sviluppo di una linea minore del pensiero cartesiano che Malebranche sviluppa recuperando motivi propriamente teologici di origine agostiniana: non tutti i tipi di pensiero sono uguali. Se Cartesio, ad esempio nelle risposte alle obiezioni di Gassendi, sembra dare per scontato che si conosca un numero maggiore di proprietà del pensiero rispetto a quante se ne conoscano dei corpi²³⁶, Malebranche obietta che non si tratta semplicemente della quantità delle proprietà conosciute ma piuttosto del modo in cui sono conosciute; nella fattispecie si può raggiungere una perfetta conoscenza delle proprietà dei corpi mediante l'idea chiara e distinta dell'estensione, laddove la

²³⁵ N. Malebranche, *La Ricerca della verità*, p. 320

²³⁶ Cfr. AT, VII, 360, tr. it. p. 346 “più attributi noi conosciamo di qualche sostanza, più perfettamente anche ne conosciamo la natura [...] dal che si vede chiaramente che non v'è cosa alcuna, di cui conosciamo tanti attributi, quanto del nostro spirito, perché quanti se ne conoscono nelle altre cose, tanti se ne possono contare nello spirito, pel fatto che questa li conosce”

conoscenza delle proprietà della mente è destinata a rimanere confusa e imperfetta perché formata a partire dal “sentimento interiore che abbiamo di noi stessi”²³⁷. Se Malebranche è d'accordo con Cartesio nell'assumere una perfetta conoscenza dell'essenza dell'anima – il pensiero – e che questa conoscenza sia più certa di quella dell'essenza dei corpi, la “natura” intesa come l'insieme delle proprietà rimane in parte oscura: se per Cartesio quanti più attributi si conoscono, tanto meglio è conosciuta una sostanza, per Malebranche il problema è piuttosto quello dell'ampiezza dello spazio di oscurità, non tanto di quanto si conosca, ma piuttosto dell'impossibilità di definire il confine di ciò che ancora non si conosce riguardo la propria anima. Il problema posto da Malebranche è quello dell'esperienza della riflessione: la conoscenza è sempre quella della nostra mente esperita a partire da determinate condizioni empiriche. Come si legge nell' *Eclaircissement XI*: “noi non abbiamo alcuna idea della nostra mente tale che noi la possiamo semplicemente scoprire analizzando le modificazioni di cui è capace. Se noi non avessimo mai sentito né piacere né dolore, non potremmo affatto sapere se l'anima sia o meno capace di sentire. Se un uomo non avesse mai mangiato del melone, o visto del rosso o del blu, egli avrebbe potuto consultare la presunta idea della sua anima senza comprendere distintamente se questa fosse capace o meno di queste sensazioni o modificazioni”²³⁸. Per Malebranche non è dunque possibile conoscere le modificazioni della sostanza pensante senza che tali modificazioni si diano attualmente e empiricamente. L'oscurità parziale dell'anima risiede in questa impossibilità di prevederne le modificazioni future: non possiamo conoscere di cosa la mente sia capace in assoluto perché dipendiamo da una prospettiva in prima persona e dalle esperienze empiriche che ne derivano: la mente “non sa di essere capace di una tale sensazione attraverso la visione che ha di sé consultando la

²³⁷ *Ibid.* p. 324

²³⁸ *Id.* *Eclaircissement XI* cit. p. 164

propria idea, ma solo attraverso l'esperienza”²³⁹. Se l'idea di estensione implica a priori l'idea di un numero infinito di figure, della relazione tra le loro parti, e del movimento, a partire dall'idea di pensiero non possiamo dedurre a priori in maniera certa nessuna delle sue modificazioni. Soltanto a Dio è concessa la possibilità dell'autotrasparenza: “solo Dio è luce a se stesso e può, ripiegandosi in se stesso, vedere tutto ciò che ha prodotto e che può produrre”²⁴⁰

È importante notare che Malebranche, unico tra gli immediati successori di Cartesio, attribuisce questo stato di oscurità della mente a se stessa, allo statuto ontologico del genere umano all'interno dell'ordine della creazione, non si tratta, in altri termini, del cogito cartesiano ma piuttosto sembra emergere dal problema che Cartesio è sollecitato a affrontare a partire dalle lettere di Elisabetta.

In nessun modo Malebranche mette in discussione il dualismo cartesiano, ne è, anzi, uno dei più strenui difensori: “ogni sostanza resta ciò che è, come l'anima non è capace di estensione e di movimento, il corpo non è capace di sensibilità o inclinazioni. Il legame tra spirito e corpo che noi conosciamo si riduce a una corrispondenza naturale e reciproca dei pensieri dell'anima con le tracce del cervello e delle emozioni dell'anima coi movimenti degli spiriti animali”²⁴¹. Questa corrispondenza non dipende, come nei brani cartesiani, dal considerare l'uomo come una sostanza particolare, caratterizzata dall'attributo dell'unione con il corpo, ma da motivazioni di ordine etico e teologico: è il peccato originale che rende l'anima non soltanto unita ma, in un certo senso, dipendente dal corpo. Da un punto di vista strettamente ontologico, Malebranche nega che i corpi possano realmente influire sull'anima, il legame tra corpo e anima ha dunque uno statuto metafisico se lo si guarda dal punto di vista dell'ordine della creazione voluto da Dio, e uno

²³⁹ Id. *La Ricerca della verità*, p. 325

²⁴⁰ *Ibid.* p. 312

²⁴¹ *Ibid.* p. 149

statuto morale, in quanto inclinazione che l'anima, corrotta dal peccato originale, ha verso i corpi. In maniera apparentemente paradossale, infatti, Malebranche, sia nella *Ricerca della verità* che più estesamente nei *Colloqui sulla metafisica* nega ai corpi la possibilità di agire in qualunque modo sulla mente. Ted Schmaltz ha notato come, in particolare nel Dialogo VII, Ariste sostenga una posizione molto vicina a quella di Cartesio nelle lettere a Elisabetta, laddove Teodoro, segue una linea argomentativa mutuata esplicitamente dal cartesianesimo delle opere maggiori²⁴²; mentre Ariste assume come punto di partenza l'esperienza empirica e quotidiana che testimonia del potere dei corpi di agire sull'anima – “a me sembra, Teodoro, che non v'è nulla a cui sia più strettamente unito che al mio corpo”²⁴³ – Teodoro ribatte affermando che nessuna esperienza sensibile rivela che i corpi posseggano effettivamente questo potere, elaborando un'argomentazione a priori fondata sull'idea chiara e distinta dell'estensione, per cui i movimenti della materia non possono essere che cause occasionali delle sensazioni, laddove la vera causa è sempre e comunque Dio: “anche se il vostro dito fosse punto da una spina, ed il vostro cervello ne subisse una sollecitazione, niente di tutto questo potrebbe agire nella vostra anima e farle sentire il dolore”²⁴⁴ Se da un lato Malebranche elabora un modello teorico della mente che tiene maggiormente in conto la sua dimensione incarnata, dall'altro ciò non comporta affatto un ridimensionamento del dualismo cartesiano ma piuttosto una risposta al problema più rigorosamente dualista di quella elaborata da Cartesio stesso. La capacità dei corpi di determinare la mente non è dunque una vera capacità ma può apparire tale in virtù di una scelta morale dell'anima che, per tendenza naturale, inclina spontaneamente verso i corpi. L'influenza della *res extensa* sulla *res cogitans* è una risposta metafisica errata a una questione morale autentica.

²⁴² T. Schmaltz, *op. cit.* p. 310-14

²⁴³ N. Malebranche, *Colloqui sulla metafisica*, p. 203

²⁴⁴ *Ibid.* p. 206

L'anima dunque deriva la sua radicale oscurità non dall'essere unita a un corpo ma da quello che potremmo definire il suo spessore, quanto il cogito cartesiano è puntuale tanto quello di Malebranche è esteso, vario e pieno di zone d'ombra, innanzi tutto perché, come ha notato Merleau-Ponty “comprende le tre esperienze di me stesso, delle idee e di Dio”²⁴⁵. È oscuro perchè Malebranche riformula, invertendola, la metafora cartesiana della luce; nelle *Regulae* era l'intelletto che, come il sole, illuminava ugualmente tutti i suoi oggetti e l'idea stessa di una mathesis universalis riposa sulla duplice uniformità del mondo conosciuto e di ogni atto cognitivo corretto. Per Malebranche invece “ L'uomo non è affatto luce a se stesso, luigni dal rischiararsi è inintelligibile a se stesso. Non conosce nulla se non mediante la luce della Ragione Universale che rischiarava tutte le menti per mezzo delle idee intelleggibili che essa manifesta loro nella sua sostanza interamente luminosa [...]Le intelligenze più pure e più sublimi possono certo vedere la luce: ma non possono produrla o estrarla dal loro proprio fondo, [...] non possono, contemplandosi, scoprire la verità. Non possono nutrirsi della loro propria sostanza”²⁴⁶. La luce è esclusivo appannaggio della saggezza universale da cui le idee derivano e l'esercizio della propria contemplazione permette soltanto di rinvenire “ dei sentimenti spesso molto vividi ma sempre oscuri e confusi”²⁴⁷. Non si tratta, dunque di un sapermi pensare ma piuttosto di un oscuro rumore di fondo che accompagna l'attività del pensiero. Il rovesciamento del platonismo di cui Cartesio era stato protagonista viene nuovamente rovesciato da Malebranche nel quale non stupisce, pertanto, rinvenire diversi elementi platonici. La luce, le idee possono essere contemplate, non prodotte e rimangono, come scrive ancora Merleau-Ponty “a distanza”²⁴⁸.

²⁴⁵ M. Merleau-Ponty, *L'union de l'âme et du corps chez Malebranche, Biran et Bergson*. Notes prises au cours de Maurice Merleau-Ponty recueillies et rédigées par Jean Deprun, Vrin, Paris, 1978 p. 20

²⁴⁶ N. Malebranche, *Oeuvres complètes XIII*, p. 64

²⁴⁷ *Ivi*

²⁴⁸ M. Merleau-Ponty, *op. cit.* p. 19

Arnauld, criticando l'oscurità dell'anima malebranchiana, solleva un interrogativo fondamentale: anche ammettendo che le idee siano esseri rappresentativi, per quale ragione Dio, seguendo l'ordine a cui anch'egli è sottomesso, avrebbe scelto di rendere intelligibili le cose materiali e non l'anima? “ perché si vuole che lo spirito creato sia completamente dipendente da Dio per conoscere il sole, un cavallo, un albero, una mosca e non sia ugualmente dipendente per conoscere se stesso”²⁴⁹.

Il problema che pone Malebranche è proprio relativo all'uso del termine riflessivo “se stesso”: l'essere umano non può sottrarsi, nemmeno in via provvisoria a questo statuto soggettivo della relazione con se stesso. L'idea dell'anima è dunque, in senso stretto, una pseudo idea perchè rimane inattuabile a un procedimento conoscitivo puramente ideale: esiste una differenza tra la pura sensazione del calore e la sua idea, definibile matematicamente proprio perchè esiste una differenza tra idea e sensazione, qualsiasi pseudo-idea noi possiamo figurarci di noi stessi dipende invece proprio dal sostrato confuso che sono le sensazioni. Malebranche, nella risposta a Regius arriva persino a ammettere che “le menti create sono, forse più esattamente definite sostanze che percepiscono ciò che le tocca e le modifica, che dicendo semplicemente che sono sostanze che pensano”²⁵⁰. Come nota Merleau-Ponty “Malebranche rende conto dell'attitudine naturale dell'uomo. Io sono naturalmente orientato verso il mondo, ignorante di me stesso”²⁵¹. Il sentimento, dunque, secondo le parole di Rodis-Lewis, definisce in Malebranche il terreno del subcosciente, di ciò che non può essere interamente e integralmente portato alla luce e, quindi, di una psicologia che può trovare il suo fondamento soltanto se l'anima può essere un oggetto di analisi e di comprensione collocandosi a metà strada tra una radicale, totale, puntuale, autotrasparenza e un'altrettanto radicale oscurità. Tra ciò che

²⁴⁹ A. Arnauld, *op. cit.* p. 193

²⁵⁰ N. Malebranche, *Réponse à Regius*, in *Œuvres complètes XII-1*, p. 289

²⁵¹ M. Merleau-Ponty, *op. cit.* p. 22

sappiamo e ciò che non sappiamo dell'anima si apre l'intero spazio dell'analisi e dell'introspezione che, pur non sfociando in una conoscenza piena, rende conto almeno della complessità dell'esperienza individuale. Per questa ragione, afferma che “la conoscenza dell'uomo [è] una scienza sperimentale che risulta dalla riflessione che compiamo su ciò che accade in noi stessi” al che indicativamente aggiunge “riflessione che non ci fa affatto conoscere la natura delle due sostanze di cui siamo composti, ma che ci insegna le leggi dell'unione dell'anima e del corpo e che ci serve per stabilire quei grandi principi di morale sui quali dobbiamo regolare la nostra condotta.”²⁵².

La coscienza come luogo di un disconoscimento originario dell'anima in rapporto a se stessa, dunque, assume una fortissima connotazione morale e teologica: l'oscurità dell'autorappresentazione che l'anima ha di se stessa non dipende dunque dall'influenza che i corpi – e più in particolare il proprio corpo – esercitano sulla stessa dal momento che, da un punto di vista ontologico non possono, effettivamente, esercitarne nessuno, quanto piuttosto da una tendenza morale che spinge l'uomo a allontanarsi da Dio e a considerare la materia come suo proprio elemento. E' la materializzazione morale dell'anima che rende oscura la coscienza a se stessa e nessun ritorno a una pura interiorità garantisce contro questo rischio: “ l'amor di sé [...] deve convertirsi in amore di Dio”²⁵³. Criticare la potenza conoscitiva dell'anima, specie nei confronti di se stessa, comporta anche, all'interno della dottrina morale che struttura il pensiero di Malebranche, denunciare come pericolose le filosofie dell'autosufficienza dell'anima a se stessa: il piano della grazia, dell'ordine morale del mondo e della storia della caduta e della salvezza viene proiettato sull'ordine della natura e delle possibilità umane di conoscerla. Come afferma nel primo *Eclaircissement*: “ i nostri sensi non sono così corrotti come si immagina, ma è la parte più interiore della nostra anima, è la

²⁵² N. Malebranche, *Traité de morale* in *Œuvres complètes XI*, p. 67

²⁵³ E. Balibar, *op. cit.* p. 51

nostra libertà a essere corrotta²⁵⁴.

Malebranche dunque elabora una teoria della necessaria dissimmetria tra essere e concetto per quanto riguarda lo statuto dell'anima ma tale dissimmetria non sfocia in una teoria dell'oscurità dell'anima a se stessa, quanto piuttosto in una fenomenologia, assai influente per tutto il pensiero francese, delle complicate relazioni riflessive che caratterizzano e determinano l'esperienza della prima persona. A differenza di quanto accade in Montaigne o Pascal, però, tali esperienze vengono descritte ricorrendo esplicitamente a quello che era il lessico filosofico dell'epoca, derivante da Cartesio, collocando Malebranche in uno spazio intermedio tra la filosofia nel senso di indagine sui limiti e sulle possibilità della conoscenza umana e la trattatistica etico-religiosa, di stampo fortemente agostiniano, incentrata sull'esperienza in prima persona che costituisce uno dei generi letterari più diffusi e interessanti della seconda metà del seicento.

Il “nuovo” concetto di coscienza che emerge esplicitamente con l'opera di Malebranche e più in generale in seno all'agostinizzazione del pensiero cartesiano, assume dunque e in primo luogo una tonalità morale. La scienza dell'uomo che La Forge e Malebranche auspicano non è ancora affatto indipendente dall'ordine della grazia, dalla questione del peccato e della caduta: il nuovo termine non ha ancora compiuto completamente quella transizione dal terreno religioso a quello scientifico necessario perché la coscienza venga a delimitare lo spazio dell'interiorità umana indipendente da assunzioni teologiche e descrivibile, almeno in linea di principio con il linguaggio, la finalità e le ambizioni della scienza.

La Logica di Port-Royal

Nel *Des vraies et fausses idées*, come abbiamo visto, Arnauld critica Malebranche a partire dalla concezione delle idee come enti rappresentativi

²⁵⁴ N. Malebranche, *Eclaircissement I*, in *Oeuvres complètes III*, p. 19

elaborata nella *Ricerca della verità*; in particolare sono due gli aspetti della teoria malebranchiana che paiono a Arnauld sospetti e pericolosi. In primo luogo Arnauld non accettava la posizione di reciproca exteriorità tra idee e anima che determinava un'immagine della conoscenza umana come pura contemplazione piuttosto che come costituzione e, di conseguenza, spingeva a concepire l'intelletto come puramente passivo rispetto ai suoi contenuti. Un intelletto passivo è anche un intelletto debole, incapace di conoscere chiaramente se stesso perché, in virtù del peccato originale, incapace di allentare il vincolo che lo lega al corpo se non uscendo, completamente, da se stesso. Dal punto di vista di Arnauld, Malebranche ha descritto un intelletto espropriato di se stesso che non può trovare, basandosi sulle sue proprie risorse, una via di accesso al vero.

Il problema di Arnauld diventa allora quello di dimostrare come la sua concezione delle idee sia compatibile con quella cartesiana che, a prima vista, pare implicare, per quanto problematicamente, che le idee, pur non essendo immagini in senso letterale, conservino qualcosa della rappresentazione in senso materiale. In realtà non mancano, nell'opera cartesiana brani che possono supportare la posizione di Arnauld, primo fra tutti le *Risposte alle prime obiezioni* in cui Cartesio afferma che, nell'atto di pensare al sole, non sono coinvolti due oggetti, il sole nel cielo e l'idea del sole nella mente ma soltanto il sole realmente esistente in quanto fatto oggetto di pensiero, “in quanto” cioè secondo una relazione tra cosa e rappresentazione. Arnauld sviluppa questa linea del pensiero cartesiano per definire un'altra antropologia filosofica rispetto a quella che emerge nell'opera di Malebranche; con notevole intuito filosofico Arnauld coglie benissimo, infatti, che, nel dibattito post-cartesiano, molto, se non tutto, passa attraverso la definizione di “idea”. Attraverso la sua teoria “dinamica” dell'intelletto Arnauld, negando l'esistenza di un insieme di esseri mediatori tra mente e mondo e identificando l'idea come l'atto di una mente piuttosto che come la contemplazione di un oggetto

ideale da parte di un'anima pensata in analogia con un occhio, arriva a elaborare una filosofia della rappresentazione contrapposta a quella malebranchiana. Ma, a questo scopo, per una filosofia che si vuole assai più cartesiana di quella di Malebranche, occorre dare una spiegazione credibile proprio dei molti luoghi in cui Cartesio pare far propria una concezione raffigurativa dell'idea. Secondo Arnauld, come secondo Cartesio, le idee possono essere considerate immagini soltanto per metafora: affermando che l'idea rappresenta qualcosa non si deve intendere la rappresentazione nel senso pittorico del termine, come un quadro rappresenta un paesaggio o una battaglia: la rappresentazione “è qualcosa che la mente fa”²⁵⁵ e non ha nulla a che vedere con l'immagine in quanto oggetto fisico. La frattura ontologica che separa le immagini in quanto oggetti fisici prodotti dalla struttura fisiologica dell'essere umano e le idee-atti di una mente immateriale, è insuperabile. Sovrapporre i due livelli significa, per Arnauld, trattare la mente come ciò che la mente, in senso proprio, non è. La svolta internista inaugurata da Cartesio viene radicalizzata da Arnauld fin dalle prime pagine della *Logica di Port-Royal* e giunge al suo pieno compimento proprio nell'affrontare polemicamente chi, da “cartesiano” aveva negato all'anima umana la possibilità di rinvenire in se stessa e secondo le sue proprie forze, una qualche forma di verità. L'idea, elemento basilico e fondamentale della conoscenza umana, viene a coincidere, dunque, con un atto di cui la mente stessa è responsabile.

Ciò nonostante le idee, anche per Arnauld sono, necessariamente, idee di qualcosa, e la relazione tra idea e oggetto rimane, anche nella sua teoria della conoscenza, inindagata. Certo Arnauld sviluppa una teoria della conoscenza che ricorre a un numero minore di enti, da un lato la mente che conosce e dall'altro l'oggetto conosciuto: la mente, in virtù delle sue proprie facoltà si attiva direzionandosi verso le cose e, in questo modo, forma e plasma le idee.

²⁵⁵ R. McRae, “Idea” as a philosophical term in the Seventeenth Century, in «Journal of the history of ideas» 26, 2 (1965), p. 181

La posizione di Malebranche, al contrario, è fortemente a rischio di idealismo e soggettivismo perchè l'introduzione delle idee come termine medio dovrebbe rendere conto dell'attendibilità non di un'unica relazione ma di due e, per Arnauld, la filosofia malebranchiana non fornisce nessuna garanzia per pensare che questa relazione sia così evidente. Inoltre la teoria del parallelismo, vincolato all'onnipotenza divina, mette radicalmente in discussione la possibilità di articolare una conoscenza del mondo per come esso realmente è: negando anche il *primum verum* cartesiano, l'intero castello costruito da Malebranche pare avere davvero fondamenta molto fragili.

In realtà Arnauld si rifiuta categoricamente di considerare le idee come un caso particolare del segno, ma elabora una dottrina che sembra perfettamente adatta a spiegare che cosa siano le idee assumendo il segno come un tipo particolare di idea. Si tratta, a prima vista, di una condizione paradossale, perché proprio le idee paiono essere “qualcosa che sta per qualcos'altro”, cioè le cose; non saranno le idee ma piuttosto le immagini – ancor più delle parole – a definire, invece il modello del segno.

Occorre interrogare le ragioni di questo paradosso.

La *Logica di Port-Royal*, opera di Antoine Arnauld e Pierre Nicole, pubblicata anonima per la prima volta nel 1662 e poi sviluppata e rivista fino a assumere la sua forma definitiva nel 1683, inaugura dunque un nuovo regime del segno definito in relazione alla nozione di idea e a partire dal meccanismo della sostituzione e del rimando: il segno, per definizione, non è pieno, né in sé concluso, ma rimanda costantemente a altro, cioè, appunto a ciò di cui è segno. Al segno, dunque, si riconosce uno statuto ontologicamente e cognitivamente ambiguo, perché non è né un puro nulla, né autonomamente dotato di senso, quindi non dotato di pienezza autoreferenziale e non capace di determinare il suo significato. Il segno è, per dirla con Derrida, sempre secondo rispetto a un primo che, nelle intenzione dei Logici di Port-Royal, è il cogito cartesiano: un segno in quanto segno è comprensibile nella misura in

cui è a noi nota, intuitivamente o cognitivamente, la relazione che lo lega al suo significato. Occorrerà interrogare la relazione tra la matrice cartesiana in cui anche la *Logica* è inserita, che fa del cogito il fondamento del sapere e la tendenza più tipicamente agostiniana che caratterizza l'antropologia e l'etica tipiche dell'ambiente di Port-Royal. La domanda fondamentale che occorrerà porsi sarà dunque quella della relazione tra l'autotrasparenza puntuale del pensiero a se stesso, indispensabile per fondare un sapere certo, e l'io problematico, oscuro, debole e perennemente assediato da passioni e bisogni per come è stato descritto non soltanto da Pascal ma anche, nei suoi *Essais de Morale*, dallo stesso Pierre Nicole. Il regime del segno che la *Logica* inaugura, dunque, è volto a stabilire, in generale, le norme di legittimità dell'uso dei segni, della loro formazione e del loro valore all'interno di una prospettiva però di carattere teologico-morale in cui il segno è considerato rischioso, pericoloso, proprio perché rappresenta una forma di esteriorizzazione e materializzazione della purezza dello spirito.

Come abbiamo visto in relazione a Cartesio, la critica al linguaggio andava di pari passo con l'elaborazione, in campo scientifico di un non-linguaggio – la matematica – privo di qualunque carattere rappresentativo perché in se stesso e nello stesso tempo, struttura ontologica profonda della realtà e epistemologicamente modello del perfetto ordine di concatenazione delle conoscenze. Arnauld e Nicole, invece, non trattano direttamente di scienza e non è loro obiettivo individuare un criterio di validità degli enunciati e delle teorie scientifiche quanto piuttosto articolare, in generale le regole del ragionamento corretto in quanto norme della condotta pratica. Come per Malebranche anche per i logici di Port-Royal le scienze non hanno alcun valore in sé, anzi coltivarle al di là e al di fuori di un'orizzonte conforme allo spirito della religione rappresenta una grave forma di vanitas. Il tono del primo discorso introduttivo, volto a delineare gli scopi e gli obiettivi dell'opera è infatti tipicamente giansenista nell'accusare “la vanità e la

presunzione” di chi “si riempie la memoria di un'infinità di cose false, oscure e non comprese”²⁵⁶ e nel definire la ricerca della verità nei termini di un imperativo morale che muove dall'assunto per cui “noi siamo pieni di ignoranza e errori; e ciò nonostante è enormemente faticoso far uscire dalla bocca degli uomini questa confessione così corretta e conforme alla loro condizione naturale: io mi sbaglio e non so nulla”²⁵⁷. Certo anche in Cartesio il sapere di stampo rinascimentale veniva criticato in virtù del suo carattere, al contempo, disorganizzato, pletorico e puramente nozionista, ma il sapere corretto e ordinato, non quello consegnato ai libri e all'erudizione dei filologi e dei filosofi delle scuole, ma quello che emerge dalla nuova fisica matematizzata, assume sempre un valore in sé, non dipendente da istanze di carattere etico o religioso. L'austerità di Nicole e Arnauld, invece, rivela un approccio di fondo della loro attività intellettuale che risulta essenziale anche per comprendere il risultati della loro ricerca: qualsiasi forma di affermazione di sé viene sottoposta a critica in quanto testimonia il mancato riconoscimento della propria condizione di peccatori, dipendente dall'unione con il corpo e dall'allentamento della relazione con Dio. Vedremo in seguito come la costituzione dell'identità personale assuma, specie per Pierre Nicole, la forma di una rappresentazione, in un certo senso di una messa in scena del proprio io di fronte a Dio e al mondo e di come, dunque, seguendo un percorso per molti versi obliquo e implicito, il regime del segno contribuisca anche a definire i limiti e le norme del soggetto etico e di quello conoscente e l'analisi del pensiero umano serva, in prima istanza, a orientare il giudizio nell'esistenza quotidiana e nei confronti di Dio: “questa falsità non è solamente causa di errori nelle scienze, ma anche della maggior parte degli sbagli che si commettono nella vita civile, delle dispute ingiuste, dei processi mal fondati, degli avvisi temerari, delle imprese mal concertate”²⁵⁸.

²⁵⁶ [A. Arnauld et Pierre Nicole] *La Logique ou l'art de penser*, p. 11

²⁵⁷ [A. Arnauld et Pierre Nicole] *La Logique ou l'art de penser*, p. 12

²⁵⁸ [A. Arnauld et Pierre Nicole] *La Logique ou l'art de penser*, p. 11

Per Arnauld e Nicole non è il discorso l'istanza che determina il corretto uso dell'intelletto ma il giudizio in quanto “unità minimale” e punto di applicazione dell'intelletto alle idee intese come l'oggetto e il contenuto del pensiero: “non è il discorso nella sua concatenazione e nella sua architettura a essere in questione, ma l'unità minimale, portatrice di significazione referenziale, la frase ridotta al suo nocciolo, l'atto di parola e di pensiero per il quale l'uomo non conosce solamente le cose ma le giudica e le afferma”²⁵⁹. Il centro e il nocciolo è dunque costituito dal giudizio ed è qui che il regime morale del segno si costituirà nelle sue fondamenta, cioè nella possibilità di concedere o negare il proprio assenso a una struttura segnica o a un'altra; il giudizio però è a sua volta composto da elementi primari – il nome, il pronome e il verbo – che definiscono la forma elementare della struttura proposizionale, o meglio, della struttura ideale che trova la sua estrinsecazione e materializzazione nei nomi, nelle parole e nelle proposizioni puramente linguistiche. Il giudizio, quindi, è un atto cognitivo, in un certo senso che occorre precisare, prediscorsivo perché le parole, sviluppando la svolta internista inaugurata da Cartesio, altro non sono che il rivestimento ulteriore di ciò che effettivamente è il costituente primo del pensiero, cioè le idee: “si definisce “giudicare” l'azione della nostra mente attraverso cui, unendo insieme diverse idee, essa afferma dell'una che è l'altra, o nega che l'una sia l'altra, come quando, avendo l'idea della terra e quella della rotondità, affermo che la terra è rotonda o nego che lo sia”²⁶⁰. La struttura del segno, quindi, viene definita a questo, ancor più basilare, livello e cioè in riferimento alla percezione e alla formazione delle idee ma, ancor più radicalmente, esso struttura la *Logica di Port-Royal*, fin dall'inizio, seppure in maniera implicita.

Se, come detto, le idee non sono i segni ma il segno è un tipo particolare di

²⁵⁹ L. Marin, *La critique du discours, sur la “Logique de Port-Royal” et les “Pensées” de Pascal*, Editions de Minuit, Paris, 1973 p. 27, traduzione mia

²⁶⁰ [A. Arnauld et Pierre Nicole] *La Logique ou l'art de penser*, p. 30

idea, se le idee devono conservare la loro purezza di enti che manifestano l'autotrasparenza del pensiero, la questione del segno – e di conseguenza del linguaggio – struttura l'intera *Logica* a partire dalla sua posizione di exteriorità, come ciò che delimita il campo dell'analisi e lo definisce proprio perché non ne fa compiutamente parte per una necessità teorica stringente: “come noi non possiamo avere alcuna conoscenza di ciò che è fuori di noi che per la mediazione delle idee che sono in noi, le riflessioni che si possono fare sulle nostre idee sono, forse, la parte più importante della logica, perché il fondamento di tutto il resto”²⁶¹. La parola, il linguaggio – e ancor di più la scrittura – vengono definiti come ciò che è esteriore e secondo rispetto al puro pensiero, il che è perfettamente cartesiano, salvo poi riconoscere che questa exteriorità sancita in linea di principio, risulta di fatto impossibile: “se le riflessioni che noi compiamo sul nostro pensiero non avessero mai riguardato che noi stessi, sarebbe stato sufficiente considerarle in loro stesse, senza rivestirle di nessuna parola né di nessun altro segno; ma dal momento che non possiamo far comprendere i nostri pensieri gli uni agli altri che accompagnandoli con segni esteriori, e che questo costume è così forte che, quando pensiamo soli, le cose non si presentano alla nostra mente che accompagnate dalle parole con cui siamo soliti rivestirle parlando a altri, nella logica è necessario considerare le idee unite alle parole e le parole unite alle idee”²⁶².

La struttura ambigua del segno, dunque, articola il testo fin dalla sua dichiarazione di intenti che ripropone la logica degli integumenta che definiva l'opera giovanile di Cartesio: da un lato il segno linguistico si sovrappone all'idea come ciò che proviene dall'esterno e che è necessario solo secondariamente, solo in virtù del fatto che gli esseri umani, dopo aver isolatamente sviluppato un pensiero si trovano necessitati non dal pensiero stesso ma dalla semplice contingenza, a comunicarlo a altri. Questa necessità

²⁶¹ [A. Arnauld et Pierre Nicole] *La Logique ou l'art de penser*, p. 33

²⁶² [A. Arnauld et Pierre Nicole] *La Logique ou l'art de penser*, p. 31

esteriore, però, permea a tal punto la mente umana da rendere ormai, in linea di principio, il pensare impossibile se non sotto forma di parole, cioè mediante segni linguistici che, contemporaneamente esprimono e occultano ciò che significano. La relazione tra occultamento e espressione, come vedremo, caratterizza il segno in una delle sue forme basilari ma, non di meno, è necessario pensarlo come non essenziale, se non per ragioni esterne alla conoscenza, al pensiero. Da un lato, dunque, il problema del segno, dunque della rappresentazione e della relazione esterno-interno, articola fin dalle fondamenta il discorso della *Logica*, dall'altro questa stessa strutturazione deve essere definita nei termini di ciò che, essenzialmente, non è pensiero e non appartiene alla mente. Il trattato sulla conoscenza di se stessi di Nicole ricalca quasi puntualmente questa struttura paradossale riversando completamente l'interno, l'identità personale e la personalità morale, sull'esterno, cioè la relazione con altro – e altri – che finisce per definire effettivamente ciò che dovrebbe risultare primario e fondante. Ugualmente, analizzando il giudizio inteso come atto mentale, la proposizione risulta fondamentale pur non essendo, in sé, il giudizio un atto linguistico ma, appunto, applicazione dell'intelletto alle idee che sono chiamate, a loro volta, a definire lo statuto fondamentalmente mentale della conoscenza. Dalle idee, però, questa garanzia non può arrivare perché esse risultano, essenzialmente, indefinibili: “la parola *idea* è tra quelle così chiare che non le si può spiegare ricorrendo a altre, perché non ve ne sono di più chiare e semplici”²⁶³. In quanto fondative del pensiero e, a maggior ragione del linguaggio stesso, le idee non possono essere definite proprio perché elemento primo di ogni definizione e di ogni atto intellettuale. È intrinseco al dualismo cartesiano il non poter pensare il segno se non come, almeno parzialmente, camuffamento e travisamento di una purezza originaria costituita dalle idee che invece devono garantire la comprensibilità del mondo e essere espressione di una

²⁶³ [A. Arnauld et Pierre Nicole] *La Logique ou l'art de penser*, p. 33

garanzia di carattere teologico della bontà e veracità di Dio. Per questa ragione, se le idee non possono essere definite, si può almeno dire con certezza che cosa esse non sono: le idee non sono segni e non sono esseri rappresentativi perché in loro deve potersi esprimere un legame trasparente, per quanto mitico, tra la mente e il mondo, legame che non può farsi portatore di un'opacità originaria che caratterizza, invece, il segno. Certo le idee possono essere oscure o incerte e non veicolare nessun tipo di conoscenza certa o stabile ma tale condizione non può che essere transitoria, superabile e emendabile attraverso il ricorso a idee che, invece, posseggano le caratteristiche della chiarezza e della distinzione. Il problema della relazione tra idea e parola, dunque, è analogo a quello malebranchiano dell'interazione tra *res cogitans* e *res extensa*, è quindi fondativo e originario, ma viene ricollocato da Arnauld e Nicole al livello secondo della comunicazione e non a quello, primo, della formazione delle idee su cui non si pronunciano se non per affermare, attraverso un climax argomentativo che, in prima battuta, non tutte le idee derivano dai sensi, ricorrendo all'esempio classico del chiliagono, per poi affermare che, propriamente parlando, nessuna idea trae la sua origine dai sensi se non occasionalmente: “tutto quello che si può fare per impedire che ci si sbagli è di evidenziare il falso significato che si potrebbe dare a questo termine restringendolo a quel solo modo di concepire le cose che si ha per l'applicazione delle nostra mente alle immagini che sono dipinte nel nostro cervello e che si chiama *immaginazione*”²⁶⁴. Se, in prima battuta sembra che si possano considerare idee non tanto le immagini proiettate nel cervello dagli spiriti animati, quanto piuttosto l'elaborazione intellettuale di quelle, poche pagine dopo, criticando il punto di partenza della logica di Gassendi, rovesciano l'assunto basilare della tradizione scolastica per cui “*nihil est in intellectu quod non prius fuerit in sensu*”, nel suo esatto contrario per cui, in senso stretto, “si può dire [...] che nessuna idea della nostra mente

²⁶⁴ [A. Arnauld et Pierre Nicole] *La Logique ou l'art de penser*, p. 31

trae la sua origine dai sensi se non per occasione”²⁶⁵. Il problema fondamentale riguarda la possibilità di comprendere l'idea dell'essere spirituale per eccellenza, cioè Dio: di lui, ovviamente, non possediamo alcuna idea sensibile se non quella di un “venerabile vegliardo”²⁶⁶ che non ha nulla a che vedere con ciò che Dio realmente è. Da un lato dunque, il segno è preso nel gioco del linguaggio e della rappresentazione, dall'altra l'idea, nella sua purezza, è un prodotto della mente umana senza alcuna partecipazione, se non occasionale, dei sensi, proprio perché il paradigma di ogni idea, e la matrice della loro verità altri non è che l'ente che non può darsi sensibilmente. La *Logica*, dunque, si articola a partire da una disgiunzione fondamentale di ciò che appare, nell'esperienza quotidiana, intrecciato: idea e parola, idea e immagine, idea e dato di senso, allo scopo di definire il corretto ragionamento come elemento costitutivo del compito religioso dell'essere umano.

Occorre dunque ripercorrere in dettaglio l'intera tassonomia dei segni per comprendere come il linguaggio, in quanto forma paradigmatica della relazione a altro, si definisca all'interno di questa polarità tra necessità generale esterna e semplice caso specifico interno alla teoria del segno.

Le idee, dunque, non possono essere pensate come segni perché sono espressione della purezza dell'intelletto ma, se l'idea non è un segno, la dinamica della segnificazione non può che essere definita a partire dalle idee in quanto costituenti di ogni atto di pensiero: un'idea di segno è, dunque, quell'idea il cui oggetto – sarà opportuno non chiamarlo referente – non ha valore in quanto tale, o non soltanto in quanto tale, ma in virtù della sua capacità di suscitare nell'intelletto un'altra idea “è così che, ordinariamente si guardano le mappe e i quadri”²⁶⁷. Le mappe e i quadri, come ha notato Michel Foucault, costituiscono una sorta di grado zero del segno dal momento che l'oggetto chiamato a rappresentarne un altro non ha alcun valore oltre a questo

²⁶⁵ [A. Arnauld et Pierre Nicole] *La Logique ou l'art de penser*, p. 39

²⁶⁶ *Ivi*

²⁶⁷ [A. Arnauld et Pierre Nicole] *La Logique ou l'art de penser*, p. 46

suo fare riferimento. Osservando una carta geografica, dunque, non sentiamo altro se non il suo essere una rappresentazione di un territorio, si tratta di una rappresentazione “pura” non perché “oggettiva”, cioè non per la sua capacità di restituire fedelmente il suo oggetto presentandolo per quello che è in sé, ma perché è semplicemente indicazione di altro, non ha alcun valore se non in quanto rimanda a altro e lo rende esperibile.

Dopo aver definito secondo la massima generalità possibile il segno, Arnauld e Nicole procedono individuando tre tipi di distinzioni. I segni possono essere certi o incerti, i primi conducono senza possibilità di errore da un'idea all'altra: un nesso ineludibile come la respirazione è segno di vita negli animali; i secondi, in greco σημεία, sono soltanto probabili e non determinano, con la loro semplice presenza, l'esistenza della cosa significata. In questo caso la relazione segnica di sostituzione viene ridotta a un nesso causale tra due idee. L'idea del segno causa l'idea significata secondo gradi diversi di certezza, l'errore risiede nell'incapacità di distinguere tra questi diversi gradi di certezza: “la maggior parte dei giudizi temerari deriva dal confondere queste due specie di segni, e dall'attribuire un effetto a una determinata causa; benché possa anche nascere da altre cause”²⁶⁸. La forma che assume l'errore in quanto precipitazione del giudizio, consiste dunque nel confondere un'inferenza indubitabile con una incerta. Occorre notare però che il nesso causale è interamente interno al pensiero: non è la respirazione a essere la causa della vita negli animali ma è l'idea della respirazione che è la causa dell'idea della vita animale. La riduzione della logica del segno alla relazione causale indica come i logici, contemporaneamente, assumano e analizzino lo statuto autonomo del segno e cerchino di ridurlo a forme di relazione meno ambigue, in questo caso la relazione di causa e effetto, direttamente ispirata al meccanicismo cartesiano. Il giudizio, dunque, non deve giudicare una relazione propriamente segnica, ma semplicemente una relazione analitica tra

²⁶⁸ *Ivi*

due idee intese come unità discrete.

In secondo luogo si danno segni uniti alle cose e segni separati da esse: i sintomi sono uniti alle malattie, mentre i sacrifici narrati nell'Antico Testamento sono segni separati dal loro significato, cioè il Cristo immolato. Da questa duplice divisione vengono derivate quattro massime: “non si può concludere precisamente, né dalla presenza del segno la presenza della cosa, né dalla presenza del segno l'assenza della cosa”²⁶⁹. La relazione segnica, cioè, per quanto semplificata e riarticolata in una relazione causale rimane comunque ambigua e opaca, non immediatamente trasparente; opacità ribadita e amplificata dalla seconda massima per cui “benché una cosa in uno stato non possa essere segno di se stessa in quel medesimo stato, dal momento che ogni segno richiede una distinzione tra la cosa rappresentante e quella che è rappresentata, non di meno, è possibile che una cosa in un certo stato si rappresenti in un altro [...] e che se la sola distinzione di stato sussiste tra la cosa figurante e la cosa figurata, cioè, una stessa cosa può essere in un certo stato cosa figurante e in un altro cosa figurata”²⁷⁰. Il segno non rimane dunque immutabile in se stesso ma può duplicarsi in se stesso e mutare ruolo con il mutare del suo stato: si apre qui lo spazio perché il giudizio diventi interpretazione. Lo statuto cognitivo di un'idea non è quindi dipendente, come vorrebbe il cartesianesimo ortodosso dalla sua posizione all'interno di un ordine di ragioni ma viene definito anche secondo un criterio qualitativo. Inoltre “Una stessa cosa nasconde e rivela un'altra nello stesso tempo, e anzi, coloro che affermano che nulla appare per ciò che lo occulta, hanno proposto una massima assai poco solida, perché la stessa cosa potrebbe essere nello stesso tempo e cosa e segno, può nascondere come cosa ciò che rivela come segno [...] così i simboli eucaristici nascono il corpo di Gesù Cristo come cose e lo rivelano come simbolo”²⁷¹. Di nuovo ci troviamo all'interno del

²⁶⁹ [A. Arnauld et Pierre Nicole] *La Logique ou l'art de penser*, p. 47

²⁷⁰ *Ivi*

²⁷¹ *Ivi*

sistema dinamico degli integumenta: il pane in quanto pane nasconde il miracolo della transustanziazione, ma il pane in quanto simbolo la rivela. Ma può rivelarla soltanto se ne possiede la chiave interpretativa, proprio perché il pane, allo stesso tempo, occulta e svela, definisce la possibilità di manifestazione di un senso e contemporaneamente la limita. Per questo occorre evitare il giudizio affrettato e pensare che il segno possa essere tale senza resti o scarti, in modo immediato; in fondo anche le mappe o i quadri, segni per antonomasia, nascondono e rivelano contemporaneamente: il quadro in quanto quadro non è il paesaggio, ma il quadro in quanto rappresentazione lo può rivelare: è il segno in sé, in quanto non pieno – e dunque non significativo in sé – a rimandare a altro secondo una relazione che non può essere completamente mimetica.

L'ultima distinzione è tra segni naturali e segni di istituzione: lo specchio è un segno naturale mentre le parole sono segni di istituzione. Mentre i primi hanno un rapporto vincolante con ciò che rappresentano, rapporto mimetico nel caso dello specchio, i secondi possono essere anche molto diversi da ciò che rappresentano: le parole non somigliano alle idee né i segni alfabetici somigliano ai suoni a cui corrispondono. Il linguaggio, dunque, emergeva nel secondo discorso come una sorta di seconda natura che adesso si rivela per ciò che propriamente è: un'istituzione e, dunque, sia ciò che resta secondo rispetto al primo che rimane il pensiero, ma anche ciò che può essere emendato, chiarificato, trasformato perché non vincolato all'ordine naturale del mondo. Occorre dunque affrontare questa condizione “antropologica” e tematizzare questa seconda natura cercando di renderla espressione il più fedele possibile di quella prima – il pensiero – che a sua volta necessita di essere reso perspicuo: non si tratta di denunciare, puramente e semplicemente il carattere oscurante del linguaggio e del segno ma piuttosto di definirne i limiti e il campo di legittimità attraverso un modello analitico fondato su identità e differenze, per spogliare il segno del suo carattere “perturbante”,

incomprensibile, ambiguo. Se Cartesio ha criticato un modello di sapere fondato sulla somiglianza al costo di forgiare un modello puramente ideale di soggettività, Arnauld e Nicole sono animati dall'intento di fornire una teoria che, assunta l'inevitabilità per il cogito cartesiano di essere unito a un corpo e in comunicazione con altri, possa stabilire l'ammissibilità o la non ammissibilità di determinati segni. L'arte di pensare sarà dunque un'arte di pensare bene, secondo la duplice accezione – cognitiva e morale – del termine. Se, come ha notato Marin usando un lessico derridiano “l'idea si oppone alla parola come l'interiore si oppone all'esteriore”, non si deve dimenticare che la loro implicazione reciproca viene definita a partire dall'abitudine e dalla necessità a sua volta esteriore, perché l'idea “naturalmente” “non ha bisogno che di se stessa per esistere”. Cioè, alla lettera, il contrario del segno. Però, esattamente come accadeva per la sua relazione con la parola, necessità esterna che assumeva la forma di una condizione invalicabile, ugualmente, per la relazione generale dell'idea con il segno, le idee sono coinvolte fin dall'origine in un movimento di sostituzione che la teoria attribuirebbe, al massimo a una relazione tra idee. Il segno, infatti, instaura propriamente una relazione tra due idee e tale relazione non dovrebbe essere, a sua volta, segnica, ma analitica o meccanica. Il segno, qualcosa che sta per qualcos'altro, è dunque, non più caso particolare ma condizione generale perché, in ultima analisi, si possa parlare di idee e questo in virtù di un duplice movimento, il primo che va dall'intelletto alle cose – propriamente l'idea secondo la definizione “intenzionale” di Arnauld e che mostra, puramente, una potenzialità dell'intelletto che necessita, per attualizzarsi, di incontrare un referente oggettuale; il secondo movimento è invece interno all'intelletto e riguarda il passaggio da un'idea all'altra e la loro costituzione in serie ordinate. Se il giudizio è il costituente primo della conoscenza umana, le parti discrete che lo compongono non hanno un significato autonomo, o, per dirla con Cartesio, in un certo senso un'idea non può essere falsa, per cui le idee

possono essere considerate come unità discrete soltanto per astrazione perché, di fatto, si danno, sempre, in un qualche modo, come articolate e ulteriormente scomponibili. Sarà anche la difficoltà di Locke, individuare quali possano essere davvero le idee primarie.

Ma se la *Logica di Port-Royal* si trova a accogliere ciò che in un primo momento aveva collocato al di fuori del suo orizzonte, cioè i tre nodi tematici della relazione tra idea e cosa, tra idea e segno e tra idea e parola dichiarando inindagabile il primo, riducendo il secondo a una classe specifica di idee e risolvendo il terzo nella distinzione tra natura e istituzione, e si trova a accoglierli per ragioni intrinseche, e cioè in virtù dei presupposti morali e teologici che definiscono l'opera, il regime morale del segno che Arnauld e Nicole elaborano è chiamato a instaurare una gerarchia tra le diverse forme del segno che raddoppia quella morale e ontologica ereditata dalla tradizione giansenista e dal pensiero cartesiano. Questa gerarchia risponde alla necessità di superare l'ambiguo statuto cognitivo del segno e di sviluppare una critica alla somiglianza che permetta di non confondere l'idea con la cosa, di discernere il vero dal falso e ciò che è giusto da ciò che è sbagliato. Se l'essere umano non può fare a meno di segni, tanto che persino Dio ha fatto ricorso a simboli per comunicare il suo disegno, occorre dunque disporli in una serie organizzata intorno a due estremi: la verità nella sua trasparenza e autoevidenza, e il fondo opaco e oscuro del falso o, il che è sostanzialmente lo stesso, Dio come fonte di salvezza e beatitudine e il corpo come luogo del peccato e della corruzione.

Cartesio aveva sviluppato una critica alla somiglianza che diventava anche una critica alla rappresentazione nel suo complesso; alla mimesis sostituiva una mathesis che non raddoppiava il mondo né il pensiero ma che era struttura di entrambi. La rappresentazione esemplificata nel IV Discorso della *Diottrica*, poteva trovare un suo spazio, secondario e accessorio soltanto in seguito alla fondazione metafisica della mathesis e quindi soltanto dopo aver

sottratto il cogito al gioco delle sostituzioni e averlo separato dal corpo. Arnauld e Nicole si muovono all'interno della stessa matrice di pensiero ma assumono che la rappresentazione, e dunque il segno e la parola, non siano eliminabili ma che anzi costituiscano una caratteristica dell'essere umano per come esso concretamente si dà all'interno di una teologia che pone con forza l'accento sulla caduta e sulla gravità del peccato. Pertanto i problemi sollevati dalla rappresentazione non sono eliminabili da un'analisi delle strutture e delle facoltà dell'intelletto; si tratta di una necessità immanente all'atto riflessivo stesso mediante il quale l'intelletto si fa oggetto di se stesso e, in un senso che occorrerà precisare, si rappresenta. La mossa teorica di Arnauld e Nicole sarà dunque quella di disgiungere rappresentazione e somiglianza, assumendo, seppure in modo problematico la prima e rigettando la seconda, o meglio rifiutando la prima quanto più prossima alla seconda.

Il capitolo XIV della seconda parte affronta questo tema a partire dalla questione, apparentemente marginale, dei segni a cui vengono attribuiti i nomi delle cose che rappresentano. Qui ricorre nuovamente l'esempio, duplice, della mappa e del quadro come segni a cui, legittimamente, si può attribuire il nome di ciò che rappresentano. “Si dirà, senza indugio e senza mezzi termini di un ritratto di Cesare che è Cesare e di una mappa d'Italia che è l'Italia”²⁷². Che la relazione segno-cosa rimanga in questo caso implicita è perfettamente legittimo perché, come detto, mappe e quadri sono segni per antonomasia, sono per quanto rappresentano qualcosa, o, per dirla in altri termini, la loro essenza consiste interamente nell'apparenza. In effetti la descrizione sembra rendere conto di un'esperienza quotidiana: se osserviamo una carta sapendo che è una carta non abbiamo alcun bisogno di specificarlo; soltanto nel caso in cui, vedendo un disegno la nostra comprensione non fosse immediata, come accade nelle mappe che non hanno il nord in alto, potremmo sentirci dire: “non lo vedi, è una mappa dell'Italia”. Il problema si pone, per lo più nel caso

²⁷² [A. Arnauld et Pierre Nicole] *La Logique ou l'art de penser*, p. 147

dei segni di istituzione il cui rapporto con la cosa non è, a prima vista, percepibile. Il procedimento, in questo caso, è illegittimo, perché a una prima relazione, tra segno e cosa, se ne sovrappone un'altra, di secondo grado, tra il nome e il suo referente. Questa seconda relazione può occultare la prima fino a cancellarla e a produrre un effetto ingannevole per cui tra segno e cosa non sussisterebbe alcuna differenza. In questo caso, dunque, questa sostituzione non è sempre legittima: “Quindi la prima regola che si deve seguire riguardo a questo tema è che non è permesso dare indifferentemente ai segni i nomi delle cose [...] perché chi accetterà, senza alcuna preparazione e solamente in virtù di uno scopo recondito, che si dica che il mare è il cielo, che la terra è la luna e che un albero è un re? Chi non vedrà che non esiste una strada più breve per guadagnarsi la reputazione di folle che pretendere di introdurre nel mondo questo modo di parlare?”²⁷³ L'uso sregolato dell'analogia, tipico della cultura rinascimentale è qui sviluppato fino all'eccesso per designare il limite estremo della spregiudicatezza nel ricorrere al potere dei segni. Arnauld e Nicole instaurano un legame tra segno e follia – il caso limite del segno è la perdita della ragione – come abolizione e sospensione delle regole della rappresentazione e come, allo stesso tempo, discesa nel caos. Il quadro e la mappa sono segni innocui mentre il rapporto tra parola e cosa, che può cancellare quello figurante-figurato, non è un gesto altrettanto neutro né moralmente né cognitivamente. Seguendo un andamento retorico tipicamente cartesiano, la follia è messa in relazione con il sogno ma, in questo caso, con un tipo particolare di sogno, quello profetico. Che cosa legittima Dio a parlare per mezzo di segni? Che cosa autorizza Daniele e Ezechiele a interpretarli in quanto segni? Qual è il limite che separa allegoria e ermeneutica da un lato e delirio dall'altro? Per essere tale un segno non deve occultare la sua natura di segno: “occorre che la mente di colui a cui si parla guardi già al segno come a un segno e sia in pena per comprendere di che cosa sia segno, non intendendo

²⁷³ [A. Arnauld et Pierre Nicole] *La Logique ou l'art de penser*, p. 148

nulla del significato letterale ma soltanto del senso secondo”²⁷⁴.

Al livello del segno d'istituzione, e quindi, in primo luogo, del linguaggio, può avvenire che si occulti il vincolo tra l'immagine e il suo referente. L'immagine, infatti, non è la cosa, né le somiglia secondo molti punti di vista; a livello ontologico, l'immagine altro non è che tratti riportati su una tela o su un'altra superficie piana: il ritratto di Cesare somiglia a Cesare in quanto non è affatto uguale a lui. Ritroviamo qui la mossa “straniante” cartesiana: sottolineare non tanto le somiglianze immediatamente percepibili dai sensi, quanto piuttosto le differenze che rendono un qualunque segno identificabile in quanto tale proprio perché è impossibile confonderlo con la cosa. Nei casi in cui la differenza di statuto ontologico sia così evidente non pare rischioso dare al segno il nome della cosa perché, usualmente, non c'è alcun rischio di essere ingannati da un uso traslato del linguaggio. Ovviamente anche la mappa e il quadro sono segni di istituzione, dipendono dai codici culturali della rappresentazione e dalle convenzioni, ma possono essere trattati alla stregua di segni naturali perché, secondo un topos caratteristico della cultura francese dell'âge classique, il modello di riferimento è l'immagine speculare in cui la somiglianza tra rappresentato e rappresentante è congiunta, infatti, a una palese differenza di livello ontologico esprimibile mediante le leggi dell'ottica: l'immagine fornisce, almeno per chi si occupi di scienza, la modalità della sua produzione in quanto immagine e l'elemento perturbante che caratterizza le immagini somiglianti viene così superato attraverso un discorso di carattere scientifico in grado di rendere conto della somiglianza stessa. Attraverso l'analogia con l'immagine speculare si possono trattare sia i quadri – il riferimento implicito è ai quadri prospettici – e le mappe in virtù delle regole scientifiche e dei codici espliciti che sovrintendono alla loro realizzazione. Trattare queste forme di rappresentazione alla stregua di segni naturali comporta, cartesianamente, dissolvere la somiglianza ma non la

²⁷⁴ [A. Arnauld et Pierre Nicole] *La Logique ou l'art de penser*, p. 152

rappresentazione in se stessa che trova, piuttosto, la sua legittimazione nella sua comprensibilità scientifica, cioè nella sua traducibilità in un linguaggio che si caratterizza per la sua verità e certezza. Il segno linguistico, invece, implica una serie di problemi di ordine diverso: che cosa autorizza l'interpretazione e non, come nei quadri, l'identificazione? L'interpretazione di Giuseppe del sogno di Nabucodonosor e di Giuseppe di quello del Faraone si fondano, esclusivamente, sull'impossibilità di una interpretazione letterale segnalata dal riconoscimento esplicito da parte dei due re della necessità di un'interpretazione e dalla natura onirica delle visioni, essendo il sogno lo spazio dell'interpretazione per eccellenza. In altri termini, in questo caso, a segnalare la natura segnica delle visioni non è il loro riferirsi esplicitamente ad altro enunciando, parimenti, la loro natura di segni, quanto piuttosto – e al contrario – l'impossibilità di trovare un referente letterale, pur nell'ignoranza, di un qualunque, evidente, significato traslato.

Il sogno profetico fornisce indicazioni importanti sullo statuto generale del segno; in primo luogo definisce uno dei paradigmi del segno legittimo, perché proveniente direttamente da Dio, in secondo luogo e per conseguenza, costituisce il punto più alto della scala dei segni. Emerge, però, anche la necessità dell'uso dei segni per gli esseri umani: se persino Dio, a differenza di quanto sostenuto da Malebranche, non è direttamente presente alla mente umana e non può o non vuole comunicare direttamente, ciò implica che ontologicamente l'uomo – nell'uso ordinario e morale dell'intelletto – non può aggirare completamente la necessità del segno.

Se la profezia – e più in generale la parola divina – rappresenta il modello del segno necessario e positivo, altre forme di rappresentazione sono ambigue e vanno pertanto rigettate: è il caso del teatro comico. Nei suoi *Essais de morale* Pierre Nicole elabora una critica puntuale della commedia proprio sulla base del suo carattere ingannevole. Da un lato occulta il suo carattere di rappresentazione sfruttando al massimo le risorse della mimesis: movimento,

parola, ambienti, caratteri, tutto deve somigliare alla realtà dell'esperienza quotidiana; dall'altro, essendo il suo scopo quello di procurare piacere, non può rappresentare il vizio nella sua crudezza ma deve invece abbellirlo e renderlo amabile. La critica morale della commedia ha dunque precise radici teoriche che trovano, nella *Logica*, la loro formulazione più compiuta: la commedia produce confusione perché non rende esplicito ciò che la differenzia dal suo referente – cioè la vita di uomini comuni – e, allo stesso tempo, fornisce un'immagine distorta di quella. Pericolosità di duplice livello, dunque, rappresentazione del vizio e delle passioni ma rappresentazione infedele, abbellita, addolcita, attenuata e, soprattutto, divertente. Il divertimento, nell'opera di Nicole, viene a costituire, con il suo opposto, il raccoglimento, una coppia concettuale che struttura tutti gli *Essai*. Il divertimento segue una traiettoria opposta al raccoglimento, si tratta di una uscita da sé, un allontanamento dai proprio compiti e doveri, e un abbandono alle passioni; il raccoglimento, al contrario, configura un movimento di ritorno a sé e di abbandono del mondo. Dunque il divertimento è ammissibile soltanto come breve intervallo che allievi le fatiche del lavoro e le tribolazioni materiali ma è incompatibile con i doveri del cristiano, in primo luogo con quello di amare incondizionatamente Dio.

Divertimento e commedia sono dunque uniti da un vincolo teorico e morale serrato, il gioco della rappresentazione comica, proprio in quanto gioco e proprio in quanto produce divertimento, non è definibile nei termini di un discorso scientifico, non è traducibile in un altro linguaggio che ne depotenzi il carattere illusorio e ingannevole. Il potere che la commedia esercita sullo spirito degli uomini pare eliminare ogni possibilità di controllo e di spiegazione: ciò che viene rappresentato sulla scena è in tutto e per tutto simile a quello che succede nella vita reale, senza selezione né scarto che possano rendere evidente il suo carattere mimetico. Allo stesso tempo, però, questa mimesis non può spingersi al punto di ritrarre il vizio e la passione per

come si presentano realmente, né le passioni nel pieno del loro vortice, né il vizio con le sue turpi conseguenze; qui la mimesis deve attenuarsi per diventare semplice abbellimento e travestimento del male morale nella forma estetizzata dell'arte. L'ambiguità teorica va di pari passo con l'ambiguità morale e, di conseguenza, con la rottura di un ordine naturale e gerarchico, fondato sulla differenza tra anima e corpo, e tra piano della natura e piano della grazia.

Analizzando, nel capitolo conclusivo della terza parte della *Logica*, gli errori di ragionamento nella condotta pratica e quotidiana degli uomini, Arnauld e Nicole ne individuano le principali cause: “l'una interiore, cioè una volontà sregolata che turba e stravolge il giudizio, l'altra esteriore che consiste negli oggetti di cui si giudica e che ingannano la nostra mente attraverso una falsa apparenza”²⁷⁵. La commedia è pericolosa per entrambe queste ragioni, incita la volontà alla mancanza di controllo e di vigilanza sulle passioni dipingendo una falsa apparenza dei comportamenti umani. La commedia, insomma, inverte un ordine morale contribuendo a instaurare il dominio delle passioni rispetto alla ragione e alle fede mediante un'inversione gnoseologica, cioè l'indebita – e indebita in quanto non manifesta – sostituzione della cosa con la sua rappresentazione. I logici di Port-Royal elaborano dunque una gerarchia di accettabilità e di convenienza del segno secondo la duplice direttrice epistemologica e morale: tanto più un segno è accettabile quanto meno risulta ingannevole il suo carattere mimetico, il che implica, in altri termini, che, a livello epistemologico, la struttura del segno, cioè la compresenza di presenza e assenza, di svelamento e nascondimento, sia riducibile a una logica lineare, analitica, seriale, orizzontale. Al vertice della gerarchia si colloca il segno eucaristico, che, come abbiamo visto, possiede le caratteristiche del simbolo. L'esempio dell'eucarestia ricorre per ben tre volte nel capitolo IV della prima

²⁷⁵ [A. Arnauld et Pierre Nicole] *La Logique ou l'art de penser*, p. 245

parte; nel primo caso come esempio di segno separato dalla cosa²⁷⁶ – il sacrificio della legge nell'Antico Testamento prefigura il sacrificio di Cristo nel nuovo – nel secondo esemplifica il duplice meccanismo di svelamento e occultamento all'interno della relazione segno-cosa per cui i simboli eucaristici nascondono in quanto cose ciò che manifestano in quanto simboli²⁷⁷, la terza volta come esempio generale del segno per cui il pane della celebrazione eucaristica suscita nella mente l'idea del sacrificio divino²⁷⁸. I segni eucaristici, dunque, come quelli profetici, si collocano al vertice della gerarchia dei segni in un modo non problematico: è la rivelazione di Dio tramite la scrittura a fornire la loro chiave interpretativa, ciò li rende in tutto e per tutto legittimi e addirittura necessari perché rendono intellegibile ciò che non può essere raffigurato mimeticamente. Il simbolo, infatti, al pari dell'emblema e del linguaggio matematico non è mimetico pur rimandando a altro: è incommensurabile la distanza che separa il segno materiale dal suo referente spirituale: l'eucarestia non è l'immagine di Dio, e “il segno «ideale» sarà quello di una materialità dematerializzata, di una «cosa spirituale» che presenti visibilmente l'invisibile nella rappresentazione”²⁷⁹. Il simbolo è dunque necessario perché garantisce l'unione di materiale e spirituale senza che il loro corretto rapporto possa rovesciarsi. Il segno buono, dunque, funziona come il segno eucaristico che è, allo stesso tempo, simbolo e metro di giudizio dei segni; in questo caso il segno cessa di essere illusorio per diventare invece rivelante. Il segno eucaristico, come ogni altro, è esteriore rispetto all'intelletto, ma questa posizione di exteriorità non è la stessa del segno naturale né del segno di istituzione, il segno soprannaturale, secondo la definizione di Marin, ha il pregio dell'altezza, l'esterno da cui proviene è Dio che non delimita il cogito, per così dire, dall'esterno come il corpo, ma che

²⁷⁶ [A. Arnauld et Pierre Nicole] *La Logique ou l'art de penser*, p. 46 “Ci sono anche segni separati dalla cosa, come i sacrifici dell'antica legge, segni di Gesù Cristo immolato, sono separati da ciò che rappresentano”

²⁷⁷ Cfr. [A. Arnauld et Pierre Nicole] *La Logique ou l'art de penser*, p. 47

²⁷⁸ *Ivi*: “ugualmente non importa che il pane dell'Eucarestia sussista nella sua propria natura, dal momento che eccita sempre nei nostri sensi l'immagine di un pane che serve a concepire il modo in cui il corpo di Cristo sia il nutrimento della nostra anima, e come i fedeli sono uniti tra loro”

²⁷⁹ L. Marin, *La critique du discours, sur la “Logique de Port-Royal” et les “Pensées” de Pascal*, cit. p. 96

piuttosto lo fonda nelle sue facoltà e potenzialità e che lo abita come presenza salvifica. L'anima umana è quindi, in un certo senso, segnata dal segno divino ma è segnata anche dalle passioni e dai vizi di cui la commedia si fa cattiva rappresentante. Se il segno divino, profetico e eucaristico, rende visibile lo spirituale attraverso la materia senza però esaurirsi in essa e pertanto occupa il vertice della gerarchia dei segni, la commedia si colloca al contrario sul fondo, come modello del segno pericoloso, ambiguo, perturbante perché riconsegna l'uomo a ciò che in lui è più basso. Riemerge, nelle pagine “moralì” della *Logica*, così come nei *Saggi* di Nicole un'antropologia non lontana da quella malebranchiana perché, come quella, fortemente influenzata dal pensiero agostiniano che si manifesta con grande vigore sotto la penna del moralista Nicole piuttosto che sotto quella del polemista e teologo Arnauld, il quale non si faceva scrupolo, nella polemica contro Malebranche, di ricorrere a argomentazioni tomiste proprio per accentuare la distanza che lo separava dall'oratoriano, ma emerge anche tra le pieghe della *Logica* come una sorta di sotto testo che, in alcuni punti, come nei capitoli in cui viene affrontato il problema dell'errore, diventa tema esplicito. Si tratta di un lungo e complesso capitolo che consente di mettere in relazione lo statuto complessivo della *Logica di Port-Royal*, cioè una teoria del segno e della rappresentazione, con i temi propri di quella filosofia dell'interiorità che il cartesianesimo stava progressivamente diventando. Occorre notare come il cogito cartesiano, dotato di capacità intellettuali e ideali fondate sulla certezza delle proprie azioni e prestazioni – e dunque sulla sua autotrasparenza – si tramuta qui in un soggetto empirico analizzato da Arnauld e Nicole in dettaglio nelle sue pieghe ormai psicologiche. Si tratta di un io esposto alle passioni e dominato da interessi che sembrano sovradeterminarlo e costituirlo in quanto soggetto umano caduto e peccatore e quindi esposto, in virtù della colpa morale, all'errore. Abbiamo visto nei *Saggi* di Nicole i rischi “moralì” insiti in una cattiva rappresentazione, rischi iscritti nel rapporto tra natura ambigua del

segno e debolezza morale e intellettuale dell'essere umano e abbiamo cercato di mostrare in che senso l'ordine del buon ragionamento risponda e raddoppi l'ordine morale del mondo definito attraverso l'affermazione de "l'esistenza nello spirito umano nell'atto di funzionare, di un punto in cui il ragionamento propriamente detto è congiunto al senso morale, al giudizio sul bene e sul male in conformità ai principii cristiani"²⁸⁰. Per comprendere la ragione di questo interesse morale occorre rivolgerci, di nuovo, all'opera del Nicole "moralista" per trovare, nel più celebre dei suoi *Essais de Morale*, una dettagliata analisi del soggetto che conosce e vuole condotta secondo i rigorosi principi del giansenismo. Si può dire che, nella *Connaissance de soi même*, Nicole concentra la sua analisi sui rischi di quella che può essere definita una cattiva autorappresentazione che scaturisce dal sentimento dell'amor proprio. Si tratta di un testo che farà scuola, letto tanto da Locke quanto da Rousseau, il cui scopo è fornire gli strumenti per compiere un'analisi di se stessi priva di infingimenti e di camuffamenti. Il bersaglio polemico, come per il Rousseau dell' *Abbozzo delle Confessioni*, è proprio Michel de Montaigne, considerato il prototipo dello scrittore che, nell'atto stesso di raccontarsi apparentemente senza maschere, in realtà cerca di rendere se stesso amabile e di ridimensionare le proprie colpe. Nicole contrappone a Montaigne il gigante di Port-Royal, Blaise Pascal che non ha tentato, nel suo lavoro di autocomprensione di nascondere il peso del peccato che ognuno porta su di sé e della colpa che ne deriva. L'analisi comparativa compiuta da Nicole è affascinante perché solleva la questione delle condizioni di possibilità per un essere umano di parlare in prima persona, del dire "io", del costituirsi, in altri termini, come soggetto morale a partire dalla legittimità dell'affermarsi come soggetto grammaticale. Se Pascal aveva individuato nel ben pensare l'inizio della morale, occorre comprendere il nesso concettuale che lega la morale port-royalista, caratterizzata dalla spiccata attenzione

²⁸⁰ M.R. Carré, *Pensée rationnelle et responsabilité morale: le Traité de sagesse dans la Logique de Port-Royal*, in «PMLA», 89, 5, (1974), p. 1075

all'introspezione, dal rifiuto di ogni forma di vanità, da una rigorosa austerità e fondata su una teologia fortemente pessimista che enfatizza il peso del peccato originale e della debolezza umana, con una metafisica di stampo cartesiano fondata sulla purezza, trasparenza del cogito. L'io abissale di Pascal, debole e incostante come può integrarsi con una filosofia che non solo definisce le potenzialità dell'intelletto umano ma che le guarda anche con fiducia? La tesi che mi pare più sostenibile nel tentativo di rendere armoniche due prospettive così distanti e per rendere conto del disegno unitario della *Logica* è che il cogito cartesiano rappresenti anche e in primo luogo un ideale morale e che, dunque, la regolamentazione del segno costituisca anche la matrice per comprendere più integralmente l'opera nel suo complesso.

La descrizione di carattere fenomenologico dell'errore nella condotta pratica e nella vita quotidiana chiude anche il cerchio aperto all'inizio del testo dove si affermava, con spirito spiccatamente anti-cartesiano, e più prossimo alla sensibilità di Malebranche, che “queste scienze non hanno solo dei recessi e delle applicazioni davvero poco utili; ma sono tutte inutili se le si considera in loro stesse e per loro stesse. Gli uomini non sono nati per impiegare il loro tempo a esaminare i rapporti tra gli angoli, a considerare i diversi movimenti della materia”²⁸¹. Se le scienze cadono sotto il segno della vanitas e del divertimento la missione dell'uomo è di essere “giusto, giudizioso, equo, in ogni discorso”²⁸². Il corretto ragionamento è dunque fondamentale per la condotta morale più di quanto non sia necessario alle scienze che, prese per se stesse, non hanno alcun valore. Il ragionamento corretto deve dunque fornire un criterio morale oltreché puramente cognitivo. Da questa prospettiva la denuncia dell'amor proprio come prima fonte di errore nella condotta viene giocata sul duplice registro epistemologico e morale. Da un lato l'amor proprio, in quanto passione egocentrata, produce un errore di prospettiva, trasformando surrettiziamente il nostro punto di vista in una verità oggettiva o

²⁸¹ [A. Arnauld et Pierre Nicole] *La Logique ou l'art de penser* p. 10

²⁸² *Ivi*

una certezza radicata in un'evidenza universale, si tratta di “di quelli che decidono tutto a partire da un principio molto generale e comodo di conoscere la verità dal che non gli è difficile concludere che chi non è dello stesso avviso si sbagliano”²⁸³. Proprio riguardo all'amor proprio, Montaigne e Pascal si collocano ai due estremi dello spettro delle intenzioni morali con cui si può scrivere di sé: da un lato la moralità radicale, austera e inflessibile del grande port-royalista per cui nessuno, a rigore, potrebbe dire “io”, dall'altro Montaigne, descritto come un commediante che rappresenta i suoi vizi e le sue passioni tratteggiandole in modo tale da farle apparire amabili. Quella di Montaigne è un falsa confessione il cui scopo non è tanto chieder perdono, quanto piuttosto giustificarsi agli occhi del lettore e indurlo a pensare di essere stato inesorabilmente condotto dalla sua natura debole e indecisa a cadere nel peccato: “è vero che tace allo scopo di allontanare da se il sospetto di una vanità bassa e popolana, e che, parlando liberamente dei suoi difetti, così come delle sue buone qualità, assume un qualcosa di amabile attraverso un'apparenza di sincerità, ma facile vedere che tutto questo non è altro che un gioco e un artificio che deve renderlo ancora più odioso”²⁸⁴. L'opera di Montaigne è dunque un “gioco” e un “artificio”: la sua modestia non è reale e, anzi, è tanto più perniciosa quanto più assume le sembianze della sincerità. Montaigne si rappresenta come su un palcoscenico animato da un insopprimibile amor proprio con l'intento di spingere il lettore a identificarsi con lui, con le sue passioni, con i suoi difetti. Egli considera i suoi limiti come i limiti dell'intera umanità. È l'apparenza di rigore morale e di sincerità che nasconde uno sconfinato amor proprio e una spiccata autoindulgenza, a rendere così pericoloso Montaigne; egli ammette i suoi sbagli per non assumersene fino in fondo la responsabilità morale. Questo atteggiamento trova la sua radice in un fondamentale errore ontologico e morale: considerare il suo vero “io” il suo corpo, le sue passioni, i suoi desideri, le sue inclinazioni;

²⁸³ [A. Arnauld et Pierre Nicole] *La Logique ou l'art de penser* p. 247

²⁸⁴ [A. Arnauld et Pierre Nicole] *La Logique ou l'art de penser* p. 251

in altri termini anima e corpo per lui non sono realmente distinti e questo gli impedisce di intraprendere un percorso che lo porti a uscire dalla gabbia di un relativismo scettico, così come preclude ogni possibilità di comportamento morale. Al contrario Pascal considera ogni discorso incentrato sull'”io” immorale.

La conclusione di Arnauld e Nicole è tassativa, sebbene meno rigida di quella di Montaigne: “non è permesso parlare di se stessi che a persone di una virtù eminente e che testimoniano, nel modo in cui lo fanno, che se rendono pubbliche le loro buone azioni, non è per altra ragione che spingere gli altri a lodare Dio o per la loro edificazione; e, se parlano dei loro errori, non lo fanno se non per umiliarsi davanti agli uomini e per distoglierli dal commettere gli stessi errori”²⁸⁵.

Si tratta di un testo straordinario perché, in queste poche righe, si definisce la cornice di un'intera teoria della soggettività, allo stesso tempo etico-religiosa e semantica. Può dire “io” soltanto che si presenta e rappresenta in totale trasparenza, senza infingimenti né abbellimenti, si afferma come soggetto grammaticale chi consegue “eticamente” quell'autotrasparenza dell'io che permette di spogliarsi del proprio orgoglio di fronte agli altri. Quando la debolezza, la fragilità, l'oscurità dell'io sono paradossalmente poste al centro della scena, allora il debole soggetto pascaliano che non potrebbe mai permettersi di affermarsi eticamente senza ripiombare nel peccato può assumere uno statuto proprio, assumendo su di sé il cogito cartesiano come compito. “En d'autres termes, quoique le modèle théorique soit permanent et immuable, il reste virtuel, sans puissance réelle dans l'esprit, tant que celui-ci par un acte réfléchi de la volonté ne s'est pas astreint à en comprendre la nature”. La virtualità del modello formale, il cogito che esclude da se stesso tutte le interferenze del corpo per riconoscere nella mente l'unica vera matrice della conoscenza, ha bisogno, per essere attualizzato, di un impegno della

²⁸⁵ [A. Arnauld et Pierre Nicole] *La Logique ou l'art de penser* p. 252

volontà e la *Logica* vuole fornire gli strumenti per ben guidare questo processo. Un regime del segno si impone dunque come una necessità fondamentale per comprendere le distinzioni tra idea e parola, tra spirito e materia, tra mente umana, Dio e corpo; per questa ragione il segno è tanto più stimabile quanto più esplicita la sua natura di segno, per questa ragione la retorica, la commedia o l'opera di Montaigne devono essere rigettate: perché rappresentano il falso sotto le sembianze del vero e il vizio sotto quelle della virtù. Attraverso il riconoscimento della verità della propria debolezza, invece, l'io pascaliano può aspirare a diventare il solido “penso dunque sono” di Cartesio. La chiarezza del pensiero è indispensabile nella condotta pratica per evitare di diventare schiavi di “fantasmi” quali i segni esteriori della gloria mondana, le ricchezze e gli onori. Alle apparenze che spingono gli esseri umani in direzioni contrarie alla loro vera destinazione, occorre sostituire la reale costituzione di un sé saldo, capace di cogliere e comprendere la sua unione con Dio e gli obblighi che ne conseguono.

Nella *Connaissance de soi-même*, Nicole descrive il compito dell'introspezione a partire da una condizione originaria di occultamento di sé: “Noi siamo fuori da noi stessi dal momento della nostra nascita”²⁸⁶ e, recuperando temi pascaliani, lo scenario che si presenterebbe di fronte a chi realmente cercasse di conoscersi sarebbe talmente penoso da scoraggiare persino i più determinati, laddove, coltivando spontaneamente l'orgoglio e l'amor proprio, si può giungere alla rassicurante condizione esistenziale di essere sempre nel giusto e nel vero, per cui “l'uomo vuole vedersi, perché è vano, ma, essendo vano, evita di vedersi, non può soffrire la vista dei suoi difetti e delle sue miserie”²⁸⁷. Come il cattivo segno, il segno-commedia o il segno-Montaigne, lo stratagemma architettato dagli uomini è occultare, coprire con un velo, dice esplicitamente Nicole, i propri difetti allo scopo di creare un'immagine accettabile di sé. L'io diventa segno a se stesso ma,

²⁸⁶ P. Nicole, *De la connaissance de soi-même* in *Essais de morale*, Paris, 1671 vol. III, p. 4

²⁸⁷ P. Nicole, *De la connaissance de soi-même* in *Essais de morale*, Paris, 1671 vol. III, p. 6

appunto, del segno deteriore nato sotto l'egida dell'autoindulgenza e del lassismo morale. Nicole rielabora in queste pagine con grande originalità il mito di Narciso attraverso l'articolazione reciproca di concetti come immagine e fantasma. Occorre citare per intero il testo perché di interesse davvero straordinario: “ quando un Caribe, per esempio, si rappresenta se stesso, non vede altro che un certo spettro, rassomigliante all'immagine che di se stesso ha visto nell'acqua: e si vede capace a tirare con l'arco e a pescare, padrone di una determinata capanna, come uccisore di tali e tanti nemici, come marito di una determinata donna, è completamente assorbito da queste idee e da questi oggetti esteriori che lo coinvolgono e passa così tutta la sua vita senza riflettere su quella parte del suo essere che pensa e ragiona, senza pensare a cosa sia, da dove venga, né a ciò che diventerà, né a ciò che può fare la sua felicità o la sua infelicità”²⁸⁸.

Abbiamo visto che, nella *Logica*, il segno eucaristico rappresentava il prototipo del segno corretto in virtù della possibilità di rappresentare materialmente un essere spirituale senza però confondere i due livelli ontologici, per il Caraibico avviene esattamente il contrario: in virtù della tendenza spontanea dell'uomo a concentrarsi sul corpo e a vivere fuori di se stesso egli spontaneamente si forgia un'immagine di sé, di ciò che essenzialmente egli è, basata su questa esperienza. Il fantasma di ciò che è è ciò che fa nel mondo, le sue abilità nella caccia o in battaglia, la sua famiglia, e insomma tutta la sua mente si trova occupata da idee delle cose esteriori; ciò lo rende incapace di riflessione, di ritorno su di sé, di raccoglimento, per cercare di comprendere che cosa egli realmente è. Il segno diventa apparenza spettrale, presenza e assenza congiunte nella loro forma deteriore, veicolo di errore e di peccato. L'uomo costruisce immagini fantasmatiche di se stesso per allontanarsi sempre di più da se stesso, dai suoi veri compiti e dall'ordine ontologico e morale voluto da Dio e la fuga è strettamente imparentata con la

²⁸⁸ P. Nicole, *De la connaissance de soi-même* in *Essais de morale*, Paris, 1671 vol. III, p. 7

viltà, con la paura, con l'orrore che ogni essere umano prova se messo a contatto con la sua dimensione di creatura che pecca: “l'uomo senza grazia è un tale supplizio per se stesso che egli non tende che a fuggire se stesso, a guardarsi in qualche modo come il suo peggior nemico e a far consistere la sua felicità nell'oblio di sé e nuocersi per questo oblio”²⁸⁹. L'opposizione classica tra apparenza e realtà, se si vuole, caratterizza la *Logica*, nel tentativo costante di distinguerle e di definire le apparenze in virtù della loro capacità di restituire o meno la realtà che rappresentano. L'immagine del sé che ognuno di noi produce è destinata a capovolgersi in un sé immaginario, portatore e rappresentante del nostro spontaneo atteggiamento verso il mondo, per tematizzarlo Nicole ricorre, continuamente, all'immagine della presenza fantasmatica, illusoria, priva di ogni verità e sostanza, sfruttando le potenzialità retoriche del topos barocco dell'ambiguità della rappresentazione. L'autoillusione del sé che produce fantasmi e riflessi sull'acqua è consustanziale alla condizione dell'uomo dopo la caduta del conseguente rovesciamento prodotto nella struttura ontologica e morale dell'uomo ormai dipendente dal corpo e incapace di cogliersi per ciò che realmente è: “questa inclinazione non è l'effetto di una cattiva abitudine, né di un tumulto proprio soltanto di alcuni, è la tendenza della natura corrotta”²⁹⁰. L'amor proprio, sentimento a cui Nicole riconduce questa attività produttrice di fantasmi, si muove sul filo di una logica paradossale, risponde, infatti, alla peculiare necessità naturale dell'uomo “di conoscersi e di non conoscersi affatto”²⁹¹. Lo spirito umano non si accontenta dunque della pura e semplice ignoranza di se stesso ma, al contempo, evita di scrutare ciò che realmente è per paura del dolore e del senso di colpa che può derivargli: nessuno ama riconoscersi come peccatore, o debole, o vizioso e, per tanto, come per una forma di autodifesa che è, però, anche una fuga dalle proprie responsabilità di creatura, si rifugia

²⁸⁹ P. Nicole, *De la connaissance de soi-même* in *Essais de morale*, Paris, 1671 vol. III, p. 4

²⁹⁰ P. Nicole, *De la connaissance de soi-même* in *Essais de morale*, Paris, 1671 vol. III, p. 4

²⁹¹ P. Nicole, *De la connaissance de soi-même* in *Essais de morale*, Paris, 1671 vol. III, p. 14

in “un'idea confusa, che non gli rappresenta alcun difetto a cui aggiunge tutto ciò che può delle cose esteriori”²⁹². La conoscenza di sé si riduce dunque alla contemplazione di un'immagine, di un ritratto, illusori: “egli si guarda continuamente e non si vede mai per come realmente è perché vede, invece di se stesso, il vano fantasma che se ne è formato”²⁹³.

Il carattere fantasmatico dipende chiaramente dall'assunzione su un piano etico della distinzione reale cartesiana, per cui ciò che noi vediamo di noi stessi non può essere il nostro “io” veritiero, quanto piuttosto la sua riduzione a ciò che non è l'anima, vale a dire le cose esteriori, i corpi, la materia, le passioni. Ma se l'uomo è così dipendente dalle cose esteriori, se gli risulta pressoché impossibile scrutarsi e fare ritorno a sé, può essere proprio un'istanza esterna che lo spinge a cogliersi per quello che è. Sarà lo sguardo degli altri, il loro giudizio, a spingere chi, sotto l'egida dell'amor proprio, preferirebbe non osservarsi mai. Nicole lo dice esplicitamente: occorre essere forzati per compiere questa torsione introspettiva e la spinta decisiva proviene dall'esterno, dal rapporto con altri e con le immagini che essi stessi si forgiavano. Si ripropone la dinamica che abbiamo analizzato riguardo al rapporto tra idee e parole nella *Logica*: se gli uomini non fossero mai usciti da loro stessi, se avessero costantemente riposato nella contemplazione del proprio spirito, non avrebbero necessitato di parole ma, dal momento che l'uscita, il contatto con il fuori è ormai avvenuto, il ritorno all'io dovrà farsi carico di questo passaggio; allo stesso modo la mente umana, ormai offuscata nel giudicare se stessa può essere richiamata a una maggiore trasparenza grazie agli altri che forgiavano un'idea di ciò che noi siamo necessariamente diversa dalla nostra e presumibilmente meno indulgente. Il confronto e lo scarto tra queste due diverse rappresentazioni, spingono a produrre esattamente quella distinzione tra segno e cosa che definisce il corretto utilizzo della forma di rappresentazione, laddove il gesto spontaneo della mente umana è quella di

²⁹² *Ivi*

²⁹³ *Ivi*

forgiarsi un'idea di se stessa che, pur non avendo nulla in comune con il suo referente, viene implicitamente presa per quello.

Attraverso lo sguardo degli altri, invece, siamo chiamati a assumere, come quanto meno plausibile, anche il loro punto di vista e, dunque, a relativizzare il nostro, “perché noi siamo, sotto tutti i punti di vista, gli uni verso gli altri come gli uomini che servono da modello agli allievi nelle Accademie di pittura. Ognuno di quelli che ci stanno attorno, si formano un nostro ritratto, e i diversi modi con cui guardano le nostre azioni, rendono possibile formarsene una molteplicità pressoché infinita”²⁹⁴. Come la parola non mima l'idea ma le si sovrappone per una necessità estrinseca, così queste differenti immagini non sono propriamente “vere”, non rappresentano perfettamente ciò che noi siamo. Ognuno di noi, animato dagli stessi sentimenti, fatica a guardare in modo equanime se stesso e gli altri; l'immagine che creiamo dei nostri simili è anch'essa dettata, nella maggioranza dei casi, da una forma di misconoscimento, ma ciò che gli altri pensano di noi, per quanto falso o parziale possa essere, contribuisce a svelare la falsità dell'immagine di noi stessi che ci siamo creati, costituisce, secondo le parole di Nicole, un metodo “per imparare a umiliarsi”²⁹⁵. Dipingere il proprio autoritratto e confrontarlo con l'immagine che gli altri si creano di noi, però, non è sufficiente. La conoscenza di se stessi passa necessariamente attraverso una costante contemplazione di sé, un'attenzione rivolta sino ai più piccoli rivolgimenti dell'animo. Soltanto in questo modo si potrà costruire un veritiero ritratto di se stessi:”che cosa si direbbe di un uomo che, vedendo tutti i giorni la sua immagine allo specchio, e guardandosi continuamente, non si riconoscesse mai e non dicesse mai «eccomi»? Non lo si accuserebbe, forse, di una stupidità poco distante dalla follia?”²⁹⁶. Questa è la tipica condizione degli esseri umani che rifiutano di riconoscersi pur cogliendo, ogni volta, che i

²⁹⁴ P. Nicole, *De la connaissance de soi-même* in *Essais de morale*, Paris, 1671 vol. III, p. 16

²⁹⁵ P. Nicole, *De la connaissance de soi-même* in *Essais de morale*, Paris, 1671 vol. III, p. 18

²⁹⁶ P. Nicole, *De la connaissance de soi-même* in *Essais de morale*, Paris, 1671 vol. III, p. 21

difetti degli altri sono, alla fine, i propri. L'autorappresentazione è dunque un processo lungo, articolato, costante, volto a edificare la casa di Dio nel tempio della propria anima. L'autoritratto, così concepito, diventa qualcosa di diverso e si rovescia, ironicamente, nel suo contrario, cioè nell'assumere la relazione con ciò che, in quanto presenza divina, non è rappresentabile. Come Arnauld e Nicole scrivono nella *Logica* in relazione alla Veronica, la rappresentazione si annulla, da un lato nella pura presenza di Cristo sulla tela, copia perfettamente mimetica, di cui egli è lo stesso autore, dall'altro scompare in ragione della sua stessa insensatezza: la vera presenza di Dio non è – né può essere – altra se non quella sentita nella profondità del proprio sé. Punto di arrivo e di annullamento di ogni strategia rappresentativa che cancella la necessità stessa del segno, in quanto supporto materiale su cui l'anima incide i suoi contenuti e cerca di raffigurare in modo affidabile se stessa. La presenza di Dio nell'abisso irrepresentabile dell'anima comporta l'annullamento dello sforzo di autorappresentazione, sforzo però tanto più necessario, quanto più destinato, per compiersi, ad annullarsi. Louis Marin, attraverso l'analisi portroyalista della Veronica, cerca di tematizzare, attraverso il concetto di “ironia” la particolare relazione tra presentazione e rappresentazione: il segno, definito da una necessità esteriore che subentra in virtù di ragioni contingenti, si annulla nel momento in cui la ricognizione introspettiva riconosce la presenza divina come presenza non riducibile ad alcuna rappresentazione. In questo modo può compiersi il percorso di cui la *Logica* cerca di stabilire le regole, dall'io oscuro, debole, frantumato e schiavo delle passioni all'autotrasparenza cartesiana, il segno, il ritratto di se stessi, serve, se utilizzato secondo le regole della morale e del pensare corretto, a produrre una effettiva trasformazione della propria autopercezione e a riconoscersi per ciò che realmente si è.

CAPITOLO III

Osservazione e descrizione: Bacone e l'empirismo inglese

Nel 1620 Sir Henry Wotton visitò Keplero a Linz e, in una lettera indirizzata a Francesco Bacone, descrisse dettagliatamente uno strumento a cui il grande astronomo faceva ricorso per compiere osservazioni sui raggi solari: “Egli possiede una piccola tenda che è in grado di montare in un batter d'occhio in un posto qualsiasi all'aperto [...]. La tenda può contenere, credo, non più di un uomo, e forse nemmeno troppo comodo; è ermeticamente chiusa e buia, salvo un buco del diametro di un pollice e mezzo a cui egli applica una lunga asta prospettica, con una lente convessa applicata a suddetto buco, e una concava all'altra estremità. L'asta sporge a metà altezza della tenda eretta, e attraverso di essa passano le radiazioni visibili di tutti gli oggetti all'intorno, che vanno a cadere su un foglio di carta predisposto a riceverle. Quindi egli le ricalca nel loro aspetto naturale, e fa girare la tenda per gradi finché non ha disegnato l'intero aspetto del paesaggio circostante”²⁹⁷. Ciò che Wotton descrive è un tipo particolare di camera oscura: egli era rimasto notevolmente impressionato da alcuni disegni di Keplero, realizzati “non tamquam pictor, sed tamquam mathematicus”, che raffiguravano interi paesaggi in violazione dei canoni della prospettiva rinascimentale. Le *picturae kepleriane* raffigurano gli oggetti per come essi spontaneamente si manifestano all'interno di una stanza buia con un piccolo foro praticato su una parete. Il disegnatore non deve fare altro che ricalcare l'immagine che si proietta sulla parete opposta a quella su cui è stato praticato il foro.

²⁹⁷ *The life and letters of Sir Henry Wotton*, a cura di L. Pearsall Smith, Oxford, 1907, p. 206, tr. it. in S. Alpers, *L'arte del descrivere*, Torino, Bollati Boringhieri, 1984, p. 70

Nel tentativo di elaborare una metodologia critica in grado di rendere compiutamente comprensibile l'arte olandese del XVII secolo, Svetlana Alpers ha individuato una differenza formale tra la pittura rinascimentale italiana e quella nordica sulla base di una serie di opposizioni fondamentali: la pittura nordica, a differenza di quella tipica del Rinascimento italiano, non narra ma descrive, si concentra su soggetti comuni e quotidiani – paesaggi, ritratti, scene di vita domestica e borghese – piuttosto che sui grandi eventi storici o biblici, rifiuto dell'allegoria e, più in generale, dell'interpretazione per porre la massima cura, al contrario, nella rappresentazione attenta, definita, tecnicamente elaborata dei dettagli. Alpers tenta di rispondere, dunque, a un'esigenza che, a suo modo di vedere, la critica e la storia dell'arte non hanno soddisfatto in pieno: la comprensione di una forma di rappresentazione che sembra sfuggire ai canoni interpretativi classici. I quadri fiamminghi devono essere visti e non compresi: se si ricerca, come accade invece per la pittura italiana, un significato o un'interpretazione di un dipinto, allora si viene colti da una sorta di vertigine che ci obbliga a constatare come questi quadri non significhino propriamente nulla, risultano vuoti e, in un certo senso, desolanti. Per una storia dell'arte che ha fatto della pittura rinascimentale il suo oggetto preferito di studio, e su cui ha elaborato i suoi metodi e i suoi concetti analitici, la pittura fiamminga è destinata a rimanere incomprensibile e, di conseguenza, sottovalutata. Gli artisti fiamminghi, a differenza degli italiani, non erano né si percepivano come degli intellettuali o degli umanisti, non era richiesta loro alcuna specifica competenza culturale quanto piuttosto abilità tecnica e capacità artigianali. Diverso è anche lo statuto sociale dell'artista: laddove i grandi artisti italiani emergono in un contesto di mecenatismo cortigiano, i pittori nordici sono già “borghesi”, vendono le loro opere nei mercati per una clientela a sua volta borghese di mercanti, artigiani, commercianti. Tutta questa serie di opposizioni può essere ridotta a due paradigmi diversi di costruzione di un'immagine pittorica: da un lato le

immagini come quelle che avevano colpito Wotton, dall'altro quelle costruite secondo il modello della prospettiva albertiana. Alpers nota come la prospettiva funzioni assumendo un unico punto di vista possibile da cui guardare il quadro, in un modo analogo a quanto avviene assistendo a una tipica rappresentazione teatrale a sua volta, nel corso del cinquecento organizzato in Italia progressivamente in forma prospettica. La prospettiva albertiana è umanista per definizione: essa è frutto di un preciso e consapevole intervento dell'artista nella costruzione della rappresentazione sia per quanto riguarda il soggetto scelto in base a criteri di rilevanza culturale sia formalmente attraverso la definizione di una scena su cui la rappresentazione deve collocarsi: la cornice ai margini e il punto o i punti di fuoco al centro stabiliscono i parametri al cui interno la rappresentazione può avvenire. I pittori rinascimentali italiani erano del tutto consapevoli dell'elemento costruttivo inscritto in questa forma di rappresentazione e lo rivendicavano come dimostrazione del tenore non esclusivamente meccanico della loro arte. Al contrario gli artisti nordici sembrano dare al termine “rappresentazione” un significato diverso: non pensano tanto al teatro quanto al modo in cui, in modo spontaneo, un'immagine si proietta sulla parete di una camera oscura o – il che è lo stesso – a come l'immagine si proietta sulla retina. In questo senso, dunque, l'immagine ottica e quella prospettica non sono l'una lo sviluppo dell'altra ma, piuttosto due alternative interne alla stessa rappresentazione pittorica.

Nella sua analisi Alpers si riferisce – cursoriamente – a *Le parole e le cose* di Michel Foucault riconoscendo che le sue analisi hanno consentito di cogliere il radicale riassetto del sapere che ha attraversato la cultura occidentale tra la fine del XVI e l'inizio del XVII secolo: “La distinzione tra l'enfasi seicentesca sulla vista e la rappresentazione e l'enfasi rinascimentale sulla lettura e l'interpretazione”²⁹⁸, troverebbe nella pittura fiamminga una delle sue

²⁹⁸ S. Alpers, *op. cit.* p. xxiv

espressioni più compiute. Proprio la differenza tra il modello narrativo dell'arte italiana che si sviluppa all'interno di una cultura che pensa la conoscenza nei termini dell'interpretazione di un testo, della comprensione dei simboli e delle somiglianze, e quello descrittivo, tipico dell'arte olandese, caratterizzato dalla presentazione dei soggetti per come appaiono alla vista e fiorito in seno a una cultura di orientamento tecnico-scientifico propria non solo dei Paesi Bassi ma anche della Gran Bretagna, sembra suffragare l'ipotesi di Alpers. L'arte nordica dunque sarebbe l'esempio perfetto dell'episteme della rappresentazione laddove l'arte italiana definirebbe per antonomasia l'episteme della somiglianza. In realtà il valore esemplare dell'arte nordica risulta meglio definito se si considera la cultura dell'osservazione come una specifica risposta – ma non l'unica – alla crisi del sapere descritta da Foucault. Un'altra, che abbiamo cercato di descrivere nei capitoli precedenti è quella che muove, in filosofia, dal dubbio cartesiano e dalla ricerca di una certezza prima e indubitabile che garantisca dello sviluppo dell'ordine delle ragioni, la seconda, tipica della cultura del Nord Europa, cerca piuttosto di dissipare l'illusione della somiglianza partendo, per così dire dal basso, dall'accumulo di osservazioni e di dati il più possibile liberati da qualunque forma di travisamento soggettivo. Se Cartesio ricorre alla matematica per criticare il linguaggio, gli scienziati inglesi e fiamminghi sostituiranno alle parole le immagini e alle descrizioni lunghe e articolate delle storie naturali rinascimentali, le stringate e sintetiche esposizioni di dati di fatto. L'ormai evidente mancanza di attendibilità delle testimonianze degli antichi genera due risposte differenti e non è affatto un caso che sia Cartesio che Bacone si considerassero dei radicali innovatori, proiettati nell'impresa di ricostruire su basi più salde l'intero edificio del sapere. Entrambi rigettano la tradizione con uguale forza e entrambi non nascondono il loro progetto fondazionale ma, laddove Cartesio prende sul serio il dubbio scettico e lo sviluppa fino alle sue estreme conseguenze per poi dimostrarne l'insostenibilità, Bacone, come i

suoi successori nordici, non prende le mosse dal medesimo problema. Una possibile chiave di lettura di questa divaricazione di strategie e prospettive in seno alla medesima episteme può essere fornita dall'analisi della celebre tesi storiografica di Richard Popkin che vede nello scetticismo, particolarmente diffuso nella cultura francese tardo cinquecentesca e inizio seicentesca una strategia difensiva elaborata dai pensatori cattolici per contrastare l'avanzata della riforma protestante: “nelle lotte tra il vecchio ordine stabilito dalla chiesa cattolica e il nuovo ordine dei riformatori, questi ultimi hanno dovuto insistere sulla certezza assoluta della bontà della loro causa. Per portare a compimento la loro rivoluzione ecclesiastica, si sono visti costretti a proclamare che i mezzi sicuri per l'identificazione della verità erano i loro e soltanto i loro”²⁹⁹. Mettere in dubbio la certezza della luce interiore che guida i protestanti nell'interpretazione della scrittura può consentire di approdare sia a posizioni di mite scetticismo in qualche modo pluralista e conciliatorio – come nel caso di un riformatore quale Castellione o dello stesso Locke – ma può anche servire agli stessi cattolici perché il loro criterio, costruito su secoli di interpretazioni della scrittura da parte di individui di indubbia qualità morale e intellettuale, può risultare in questo modo, quanto meno più probabile. Non è dunque un caso che proprio in Francia, paese attraversato da enormi tensioni religiose, argomentazioni scettiche abbiano attecchito con tanta facilità per poi migrare fino a intaccare – almeno potenzialmente – tutti i campi del sapere. Cartesio, mettendo in discussione la certezza della sensazione, cerca di risolvere una volta per tutte la questione scettica rimontando a una certezza che nessuno scetticismo, per quanto radicale, può mettere in dubbio, ma l'importanza dello scetticismo all'interno della cultura francese è dimostrata anche dalla potenza dei mezzi elaborati da Cartesio per rispondere a questioni percepite come particolarmente pressanti. Non avviene lo stesso per Bacone e per la tradizione empirista inglese che sviluppa

²⁹⁹ R. Popkin, *op. cit.* p. 21

piuttosto una fiducia radicata nelle dirette testimonianze dei sensi e negli strumenti atti a migliorarli e perfezionarli. La vera conoscenza non prende le mosse dal rinvenimento di una certezza originaria ma dall'accumulo di dati e di osservazioni, dalla loro registrazione puntuale e precisa, dalla loro catalogazione e sistematizzazione complessiva. L'ordine, meta-concetto ordinatore anche in Cartesio assume in Bacone un significato diverso: esso non deve essere imposto dall'alto, con un gesto autoritario del soggetto conoscente, che deve piuttosto collocarsi ai margini, ma emerge, per così dire, dall'oggetto, il quale deve essere rappresentato e analizzato in ogni minimo dettaglio.

È nell'alveo della cultura nordica protestante e baconiana che si afferma l'idea che tutta la vera conoscenza possibile è, per così dire, manifesta nelle cose, ciò che occorre è imparare a guardarla, dotarsi di strumenti adeguati che potenzino i nostri sensi e che ci consentano una presa diretta sulle cose: si tratta di un atteggiamento diffuso, che coinvolge pittori, scienziati, pedagogisti e filosofi.

Un atteggiamento simile è comune alle grandi tassonomie proposte da Bacone, al modello pedagogico elaborato da Comenio, l'autore del primo manuale illustrato per bambini, a scienziati di ispirazione baconiana come Robert Hooke, a intellettuali come Huygens. Più si conosce quanto meglio si guarda: la conoscenza è un processo quasi esclusivamente passivo, ciò che è richiesto al soggetto conoscente è semplicemente l'attenzione, la cura nel descrivere le cose per come si manifestano. A un modello discorsivo di conoscenza, fondato sui testi e sulla loro emendazione, caratteristico per esempio del Rinascimento italiano, si sostituisce un paradigma rappresentativo che, pur non potendo fornire risultati consistenti nel corso della rivoluzione scientifica, ha influenzato profondamente la riflessione filosofica e contribuito a istituire il modello moderno del soggetto come istanza che si rapporta al mondo in solitudine e se ne appropria rappresentandoselo per immagini. Le grandi

tassonomie baconiane non hanno conseguito risultati di rilievo, almeno a breve termine: non hanno consentito la nascita di nessuna nuova scienza, e il loro impatto sugli sviluppi della scienza del seicento sono stati assai marginali: come ha osservato Alexandre Koyré, la rivoluzione scientifica è stata dominata da teorici, da scienziati che, disponendo di una teoria di riferimento, sapevano cosa osservare e quali dati osservativi, tra gli innumerevoli disponibili, valorizzare, al contrario le tassonomie teorizzate da Bacone e realizzate da Linneo, la mole imponente di osservazioni microscopiche di Hooke, sono imparentate molto alla lontana con la botanica o la zoologia a venire. Secondo Thomas Kuhn³⁰⁰, il merito maggiore di questi grandi osservatori e catalogatori è di aver reso disponibile un inventario accurato e voluminoso di dati, destinati, però a rimanere del tutto sterili se non organizzati e contestualizzati all'interno di una teoria del vivente che arriverà soltanto più di un secolo dopo con Buffon. Certo il giudizio di Kuhn è più sfumato di quello di Koyré, netto nel negare allo sperimentalismo baconiano un qualunque ruolo durante la rivoluzione scientifica³⁰¹, ma in ogni caso anch'egli evidenzia che “se il possesso di un corpo teorico coerente in grado di produrre previsioni raffinate, è l'indice di un settore scientifico sviluppato, le scienze baconiane rimasero sottosviluppate lungo tutto il XVII secolo e la maggior parte del XVIII”³⁰². Ciò non di meno è proprio nelle opere di questi pensatori che maggiormente emerge la consapevolezza di una cesura rispetto all'antico: il loro influsso sarà influente, non già in seno all'effettiva elaborazione compiuta dagli scienziati, quanto piuttosto nell'autocomprensione filosofica che questi avevano del loro operato: più che allo sviluppo effettivo della scienza gli empiristi, più o meno esplicitamente baconiani – lo stesso Kuhn parla di scienze baconiane riferendosi a quelle che avrebbero dovuto spontaneamente sorgere dall'accumulo passivo di

³⁰⁰ Cfr. T. Kuhn, *Tradizioni matematiche e sperimentali*, in id. *La tensione essenziale e altri saggi*, Einaudi, Torino, 2006 pp. 25-64

³⁰¹ Cfr. A. Koyré, *Studi galileiani*, Einaudi, Torino, 1976

³⁰² T. Kuhn, *op. cit.* p. 43

osservazioni – hanno contribuito all'affermarsi di una concezione epistemologica, di una certa idea di scienza e di conoscenza.

E' all'interno del contesto culturale di cui proprio Bacone è stato un influentissimo esponente, caratterizzato da una spiccata passione per la rappresentazione e per l'osservazione, che la camera oscura diventa uno strumento significativo fino a assurgere al ruolo di influente metafora filosofica per descrivere la coscienza: certamente la camera oscura non è un'invenzione dei pittori o degli artigiani olandesi del XVII secolo, ma è all'interno di questo contesto culturale, caratterizzato da una passione poco umanista per la tecnica e per la tecnologia, e del tutto impermeabile da tentazioni scettiche, che il suo uso assumerà tratti peculiari e caratteristici, rivestendo un ruolo centrale a almeno tre livelli: nell'arte costituendo un modello di rappresentazione a alta definizione per certi versi alternativo a quello della prospettiva albertiana, nell'ottica, contribuendo a risolvere l'annosa questione del funzionamento dell'organo della vista e, da ultimo, in filosofia, in pensatori come Locke e Rousseau, che la recuperano per costituire quella che si può definire una teoria altamente definita della coscienza, come luogo di rappresentazione corretta del mondo e come centro della responsabilità, o della giustificazione, delle proprie azioni.

All'interno di questa prospettiva si rivela di particolare interesse lo studio della genealogia della metafora della camera oscura come punto di osservazione privilegiato per una ricognizione sulla costituzione del moderno paradigma del soggetto autocentrato e autotrasparente, garante delle coerenza e dell'unità della serie delle rappresentazioni e, in ultima analisi luogo di una verità che si costituisce come appropriazione e manipolazione del mondo. Attraverso la storia della camera oscura vedremo progressivamente formarsi un paradigma gnoseologico incentrato sull'isomorfismo di raffigurazione, visione e conoscenza che caratterizza le moderne teorie della coscienza.

Nel *Ritratto ovale*, breve e assai inquietante racconto di Edgar Allan Poe, si

narra la storia di un quadro che costa la vita alla persona ritratta: un pittore, deciso a realizzare un ritratto della bella e giovane moglie, non si accorge che più prosegue nella sua opera e più la moglie deperisce: sembra che si realizzi un curioso e terribile passaggio di energia vitale dal corpo vivo della giovane donna al ritratto che maniacalmente il marito vuole portare a termine. Il finale del racconto, pur prevedibile visto il decorso della vicenda, è particolarmente straziante. Rimangono solo due pennellate per completare il ritratto, significativamente agli occhi e alla bocca della figura, non appena il pittore compie questi ultimi due gesti, esclama compiaciuto: “è la vita stessa che ho dipinto”, subito dopo volge lo sguardo alla moglie, morta. Questo breve racconto, una sorta di *Ritratto di Dorian Gray* rovesciato, condensa molte delle paure che si possono provare di fronte alle immagini, in particolare alle immagini dallo spiccato carattere raffigurativo. La peculiarità del racconto di Poe è che l’indebita sostituzione tra originale e copia non si caratterizza come un errore cognitivo, ma come uno spostamento dell’attenzione emotiva, dell’amore dalla donna al suo ritratto, come a sancire questa diversione non è certo il quadro a prendere vita ma la donna a perderla. La frase che sancisce tragicamente il completo slittamento di attenzione emotiva del pittore, “è la vita stessa che ho dipinto”, è curiosamente simile a quelle entusiaste con cui Constantijn Huygens commentava nel suo Diario le osservazioni compiute in una camera oscura: “non mi è possibile descriverne la bellezza a parole: ogni pittura è morta al confronto, perché qui è la vita stessa, o qualcosa di ancora più nobile, se soltanto non mancassero le parole”³⁰³. Huygens intellettuale olandese di formazione umanista ma dagli spiccati interessi tecnici e scientifici, nonché padre del grande scienziato Christiaan Huygens, è uno dei protagonisti di quella che Svetlana Alpers ha definito “l’era della descrizione”. Ci sono due elementi caratteristici di questa temperie culturale che trovano espressione nel breve commento di Huygens: da un lato un’entusiasta fiducia

³⁰³ Cit. in S. Alpers, *The art of describing*, cit. p. 32

nelle possibilità cognitive degli strumenti tecnici di potenziamento della vista, dall'altra la constatazione che queste nuove osservazioni introducono a un mondo nuovo e inesplorato, per il quale il nostro stesso linguaggio si rivela inadeguato. Nel corso del '600, particolarmente in Olanda e in Inghilterra, secondo Alpers, si realizza un autentico e radicale mutamento di paradigma cognitivo: all'antico sapere che ha nei testi della tradizione, seppur emendati come nel rinascimento italiano, si sostituisce un sapere tecnico, incentrato su una radicale iconofilia. La camera oscura, ad esempio, era uno strumento conosciuto da circa un secolo e mezzo, ma soltanto nell'arte del '600 olandese arriverà a costituire il modello pressoché universale della produzione di immagini a alta definizione. Leonardo, ad esempio, conosceva e usava la camera oscura, ma la considerava esclusivamente uno strumento che semplificava la costruzione prospettica del quadro, non un'alternativa al modello albertiano, la camera oscura andava a inscrivere all'interno di una tradizione pittorica dallo spiccato carattere narrativo, che raggiungeva i suoi risultati più alti in quadri a tema religioso, mitologico e storico. Giovan Battista Della Porta, nel libro XVII de *De magia naturalis*, in cui affronta una bizzarra congerie di studi di ottica, descrive accuratamente il funzionamento della camera oscura e afferma di averne allestita una in casa propria, ma quello che stupisce è l'uso che consiglia di farne: la camera oscura può diventare una sorta di teatro con il quale intrattenere gli ospiti di riguardo. All'esterno si rappresentano scene di caccia che vengono proiettate all'interno allo scopo di divertire un pubblico. Della Porta sembra considerare esclusivamente il carattere ludico e illusionistico della camera oscura, benché la sua conoscenza dello strumento sia decisamente approfondita. Egli è già in grado, ad esempio, di rimediare allo scomodo inconveniente dell'inversione dell'immagine mediante un gioco di specchi, ma non pensa assolutamente a utilizzarla nel senso di una produzione realistica di immagini soprattutto perché non pensa che le immagini da contemplare siano un veicolo di

conoscenza. Il paradigma a cui Della Porta si riferisce è evidentemente, in linea con l'interpretazione di Alpers, il teatro e la descrizione della camera oscura ricorre ossessivamente al lessico barocco dello stupore, dell'illusione e della meraviglia: “Hor aggiongerò per dar fine a questa materia un secreto che non so se potrassi trovar cosa più ingegnosa, né più bella per dar piacere a gran signori, che in una camera all'oscuro sopra lenzuoli bianchi si veggano caccie, conviti, battaglie d'inimici, giochi, e finalmente ciò che ti piace così chiaramente, e luminosamente, e minutamente come se proprio l'havessi dinanzi a gli occhi”³⁰⁴.

La scena di caccia con cui Della Porta intrattiene i suoi ospiti è teatrale perché consapevolmente sceneggiata: non si tratta affatto di rappresentare ciò che spontaneamente e senza intervento soggettivo si presenta allo sguardo, ma piuttosto di elaborare un trucco, un gioco illusionistico volto a stupire i propri ospiti di riguardo. La camera oscura non veicola, in quanto tale, nessun tipo di conoscenza per la semplice e ovvia ragione – agli occhi di Della Porta – che il mondo naturale non può essere conosciuto in questo modo. Certo anche Della Porta evidenzia come la camera oscura consenta di fornire una risposta scientificamente esaustiva al funzionamento dell'occhio, chiudendo i conti con tutte le teorie medievali e rinascimentali dei raggi visuali. Ma dall'equivalenza funzionale tra camera oscura e occhio non viene tratta alcuna conseguenza significativa per la semplice ragione che Della Porta è ancora espressione, per quanto tarda, dell'episteme rinascimentale e soprattutto di una concezione secondo cui la conoscenza non può definirsi attraverso la passività della pura sensazione ma necessita di un elemento propriamente umano. Nei Paesi Bassi, invece, fin dalla metà del '500, la camera oscura veniva utilizzata per compiere vere e proprie osservazioni scientifiche: l'astronomo olandese Gemma Rainer, noto come Frisus, descrisse l'osservazione mediante camera oscura, dell'eclissi di sole del 1544. Non è, per altro, un caso che Frisus fosse

³⁰⁴ G.B. Della Porta *Magiae naturalis sive de miraculis, rerum naturalium libri III*, Napoli, 1558, tr. it. *Della magia naturale*, Napoli, 1627, p. 527

considerato dai suoi successori come Tycho Brahe, in primo luogo uno straordinario ideatore di strumenti di osservazione e di misurazione. L'esperienza della camera oscura non viene letta da Della Porta, come il possibile veicolo di informazioni ma soltanto come gioco e – dal punto di vista di Alpers – conferma l'assunto di fondo della sua interpretazione per cui, nella cultura nordica, la camera oscura possa esemplificare una forma di esperienza autonoma e originale laddove in ambiente italiano essa viene ridotta, da un lato, all'illusione teatrale o, dall'altro, a strumento ausiliario per la realizzazione della prospettiva. È questo il caso delle descrizioni sul funzionamento della camera oscura fornite da Leonardo. Anche in questo caso le elevatissime competenze tecniche leonardiane non impediscono di cogliere come l'intero sfondo teorico a partire dal quale l'esperienza della camera oscura e, più in generale, i fenomeni di riproduzione tecnica delle immagini, siano inseriti in un contesto diverso rispetto al codice rappresentativo elaborato da Alpers nell'analisi della pittura fiamminga.

Nel *Trattato sulla pittura*, infatti, Leonardo si sforza di dimostrare come la pittura sia a tutti gli effetti una scienza e, in quanto tale, frutto dell'intelletto e della ragione. La scientificità della pittura è definita a partire dall'incontro tra una struttura matematica, quindi puramente mentale, e l'esperienza degli oggetti esterni: “nessuna umana investigazione si può dimandare vera scienza, se essa non passa per le matematiche dimostrazioni; e se tu dirai che le scienze, che principiano e finiscono nella mente, abbiano verità, questo non si concede, ma si nega per molte ragioni; e prima, che in tali discorsi mentali non accade esperienza, senza la quale nulla dà di sé certezza”³⁰⁵. Affermare che la pittura è una scienza implica che si tratti di un'attività prettamente razionale nella quale l'oggetto da raffigurare “lo ha prima nella mente e poi nella mano”³⁰⁶. Certo la pittura rimane arte imitativa della natura e anzi,

³⁰⁵ Leonardo da Vinci, *Trattato della pittura*, Newton Compton, Roma, 2006, rist. anastatica dell'ed. Unione Cooperativa Editrice, Roma, 1890 p. 4

³⁰⁶ *Ibid.* p. 7

nell'analisi comparativa tra pittura, poesia e musica, la pittura rappresenta il vertice dell'imitazione, ma è lo statuto di questa imitazione che segnala la differenza tra la pittura nordica e la tradizione rinascimentale: a prima vista non manca in Leonardo l'elogio dell'esperienza diretta e la speculare critica al tradizionale disprezzo che circonda le arti meccaniche. Certo un sapere che “nasce e finisce nella mente” è vano e solo l'esperienza costituisce il banco di prova ultimo di un sapere ma la pittura, come molte altre scienze degne, “è prima nella mente del suo speculatore, e non può pervenire alla sua perfezione senza la manuale operazione”³⁰⁷. Le fondamenta teoriche della pittura sono chiaramente le regole geometriche della prospettiva a partire da cui anche il funzionamento della camera oscura viene definito. Il pittore, infatti, prima deve studiare e diventare versato in geometria e prospettiva e, soltanto in un secondo momento, può dedicarsi compiutamente alla pratica che, da sola, risulta del tutto insufficiente perché l'imitazione deve possedere un carattere universale e non particolare e, quindi, non limitarsi a rappresentare le cose per come immediatamente si presentano allo sguardo ma piuttosto per come i loro rapporti sensibili e percepibili possono essere ritradotti nei termini di relazioni geometrico-matematiche. La tradizione pittorica italiana, che pure fa ricorso alla camera oscura, la descrive in dettaglio e ne dimostra scientificamente il funzionamento, concepisce sempre la pittura come la realizzazione di un intervento umano, come l'imposizione di un ordine sul mero dato sensibile. Significativamente per Leonardo non è l'occhio che deve funzionare come uno specchio ma l'ingegno del pittore: “il quale sempre si trasmuta nel colore di quella cosa ch'egli ha per obietto, e di tante similitudini si empie, quante sono le cose che gli sono contrapposte”³⁰⁸. Lo sguardo del pittore è sempre, per Leonardo, uno sguardo umano, come umani sono in primo luogo i soggetti della sua produzione artistica: l'immagine si rivela corretta artisticamente e scientificamente soltanto in quanto prodotto di un ingegno

³⁰⁷ *Ibid.* p. 22

³⁰⁸ *Ibid.* p. 36

che la struttura e le dona significato e legittimità. Non è un caso che Leonardo paragoni l'intelletto a uno specchio: si tratta infatti di quello che, nel corso del XVII secolo diventerà un topos diffusissimo a cui pensatori come Bacone e Comenio faranno ampiamente ricorso. Leonardo però ha in mente qualcosa di radicalmente diverso rispetto al Lord Cancelliere: egli arriverà infatti, in alcune annotazioni, a presentare l'intelletto come specchio certo universale per la sua capacità di comprendere ogni oggetto, ma, allo stesso tempo selettivo nella scelta di ciò su cui concentrare l'attenzione: "il pittore che disegna unicamente con la pratica e con l'occhio, senza alcun criterio razionale, è come uno specchio che copia tutte le cose poste di fronte a esso, senza essere conscio della loro esistenza"³⁰⁹. Ci si potrebbe chiedere come può uno specchio essere conscio in generale, la risposta, molto semplicemente, è che per Leonardo l'equiparazione della mente a uno strumento tecnico di riproduzione delle immagini non è completa né universale: un intelletto incapace di selezionare e quindi di imporre una scelta di soggetto o punto di vista non è semplicemente l'intelletto di un pittore scienziato, non possiede i requisiti necessari per innalzare la pittura al rango di sapere scientifico.

Il caso di Leonardo è particolarmente significativo perché, da molti punti di vista, non rappresenta più il tipico esponente della cultura umanistica e, ciò nonostante, il suo atteggiamento di fronte alla relazione tra immagine e conoscenza risulta formalmente opposta a quella che Alpers individua nel contesto della cultura fiamminga.

La preferenza per soggetti non iscritti all'interno di una struttura narrativa, le violazioni frequenti delle norme della prospettiva albertiana, l'interesse per la rappresentazione di scene quotidiane con il conseguente rifiuto di un canone di bellezza predefinito, il virtuosismo nella rappresentazione dei dettagli e l'interesse per soggetti non umani definiscono dunque uno scenario radicalmente differente rispetto alla tradizione rinascimentale come diverso è

³⁰⁹ *The notebooks of Leonardo da Vinci*, a cura di J.-P. Richter, 2 voll., New York 1970, p. 18 § 20

l'atteggiamento che la camera oscura suscita nell'ambiente culturale del nord Europa: come ha evidenziato Alpers la camera oscura assume qui il ruolo di alternativa al modello pittorico italiano, imperniato intorno alla costruzione prospettica albertiana. I quadri italiani somigliano spesso a scene di un teatro: l'immagine è allestita e costruita dall'artista allo scopo di formare una narrazione di eventi, al contrario i quadri della maggioranza dei pittori olandesi, con le non secondarie eccezioni di Rubens e di Rembrandt, hanno un carattere eminentemente descrittivo, non assumono alcun significato ulteriore oltre la descrizione della scena che rappresentano. Anche da un punto di vista formale molti quadri olandesi presentano caratteristiche peculiari: in primo luogo la cornice dei quadri non delimita un mondo, si ha sempre l'impressione che la scena possa continuare oltre il quadro, sembra, insomma che la scena raffigurata non sia un ritaglio del mondo che il pittore elabora, quanto piuttosto un'immagine che impone il suo spazio. L'ampiezza d'orizzonte dei quadri olandesi, il loro enorme angolo visuale, come a assommare una serie di vedute progressive, è certamente determinato dal ricorso alla camera oscura, solo che si tratta di un uso diverso da quello che ne aveva fatto Leonardo: in primo luogo non è affatto garantito che le immagini proiettate all'interno di una camera oscura rispondano al modello prospettico albertiano, in secondo luogo, e più fondamentalmente, è radicalmente diversa la modalità di produzione dell'immagine: ottica nella camera oscura, geometrica nella prospettiva albertiana. Si passa, insomma da un'immagine geometricamente costruita a una "testimonianza empirica diretta"³¹⁰. La produzione dell'immagine all'interno di una camera oscura avviene istantaneamente, senza il concorso attivo del pittore, decisivo invece nei quadri 'italiani': l'immagine viene semplicemente osservata e riprodotta, non creata. Nella cultura nordica la camera oscura viene utilizzata come un sistema di produzione di immagini verosimili, altamente definite, vediamo qui

³¹⁰ S. Alpers, *op. cit.* p. 50

scompare del tutto l'elemento ludico, teatrale di cui è testimonianza l'opera di Della Porta. I quadri olandesi testimoniano di una passione per questo tipo di modalità raffigurativa e si inseriscono a pieno titolo all'interno di questa svolta paradigmatica che ha comportato una notevole rivalutazione del ruolo dell'osservazione diretta, della rappresentazione iconica, contro la tradizione umanista e retorica.

Alpers mette in evidenza il portato fortemente antiumanista dell'arte nordica che pare non implicare alcun intervento del pittore che cessa di essere un creatore o uno scienziato per essere piuttosto un artigiano: se per Alberti l'uomo costituisce l'unità di misura delle proporzioni di un quadro e se esso necessita di essere inscritto all'interno di uno spazio che il pittore ha preliminarmente stabilito e definito, i pittori olandesi paiono limitarsi a riproporre ciò che, in modo talvolta apparentemente casuale, si presenta allo sguardo. La mancanza di un'unità di misura preliminare a cui far riferimento vale anche nella scelta dei soggetti e della loro articolazione all'interno del quadro; come scrive Francisco de Hollanda “nelle Fiandre si dipingono [...] stoffe e costruzioni, l'erba verde nei campi, l'ombra degli alberi, e fiumi e ponti, che loro chiamano paesaggi, con molte figure su questa o su quella riva. E soprattutto, benché piaccia a alcune persone, è fatto senza ragione né arte, senza simmetria o proporzione, senza scelta accurata o ingegno e, alla fine, senza sostanza né vigore”³¹¹. L'apparenza diafana dei quadri fiamminghi, la loro mancanza di sostanza li rende in tutto e per tutto immagine e rende palese come, nel contesto della cultura olandese, le immagini rivestano il ruolo – fondamentale – di via di accesso alla conoscenza e alla verità. Il carattere illusionistico che Della Porta attribuiva alle immagini scompare se, come teorizza Leonardo, l'immagine viene iscritta all'interno di una struttura geometrico-matematica che ne garantisca l'efficacia ma nemmeno per Leonardo, per quanto la produzione di immagini sia una scienza, dalle

³¹¹ Cit. in S. Alpers, *op. cit.* pp. 21-22

immagini non deriva nessuna forma di conoscenza. Al contrario per Huygens padre le immagini immediatamente, nella loro purezza di immagini, spalancano le porte alla scoperta che è tanto più meravigliosa quanto più è attendibile e veridica: veridicità che risiede esattamente nel non dipendere, nella loro produzione, da alcun attivo intervento dell'uomo.

E' il secolo delle minuziose osservazioni al microscopio di Robert Hooke e della pubblicazione dei primi atlanti, grazie ai geografi olandesi e del primo manuale illustrato per bambini, a opera di Comenio. E' un contesto culturale che manifesta, in ambiti anche molto diversi tra loro, una passione spiccata per le immagini e che nutre una fiducia enorme non tanto nella potenza della vista in sé quanto nelle potenzialità insite nei nuovi strumenti di osservazione che consentono di rendere visibile, e dunque analizzabile, tutto uno spettro di realtà o troppo piccole o troppo lontane per poter essere dominate con lo sguardo naturale. Ma ancor di più è il secolo che si apre con le grandi scoperte ottiche di Keplero e Cartesio, che riconoscono la somiglianza, l'omogeneità del meccanismo della visione umana e della produzione di immagini all'interno della camera oscura. il passaggio che si realizza mediante la soluzione del secolare problema del fenomeno della visione ha certamente costituito un notevole balzo in avanti perché si concretizzasse questa nuova forma di fiducia nello sguardo e nell'osservazione diretta: scoprendo come l'occhio effettivamente funziona si può tematizzare anche il problema dell'inganno dei sensi, si può, in un certo senso, fare la tara allo strumento. Fino a allora, in effetti, si assisteva a una curiosa sproporzione tra il privilegio che la filosofia aveva sempre assegnato alla vista come organo dal maggior potere conoscitivo e l'effettivo stadio delle conoscenze sull'occhio in quanto tale: si affermava che conoscere equivale, in qualche senso, a guardare, ma si avevano idee piuttosto confuse su come effettivamente si comportasse un occhio. In effetti l'opera di Bacone, decisiva per la diffusione di questo nuovo modello di conoscenza, non si caratterizza per la sua fiducia nei sensi

dell'uomo, non ritiene che lo sguardo sia in alcun modo infallibile, si tratta piuttosto di una fiducia negli strumenti che implementano le potenzialità sensibili e cognitive dell'uomo: esistono, certo errori e inganni derivanti dai sensi e gli strumenti di cui siamo naturalmente dotati non son privi di difetti, ciò nonostante possiamo individuare la radice dell'errore e tentare di estirparlo, o, nel caso si riveli essenzialmente connesso con la nostra natura, possiamo imparare a gestirlo: nessun genio maligno per Bacone, sono sufficienti alcune semplici regole di prudenza, non andare in cerca di analogie troppo immediate, prestare attenzione alle differenze e delle nostre osservazioni possiamo certamente fidarci. Parallelamente, nella *Didattica magna*, Comenio elabora un articolato metodo della corretta visione incentrato sulla giusta distanza, sull'attenzione alle somiglianze e alle differenze. E' evidente per Comenio che la vista, come qualsiasi altro organo umano, debba essere addestrato per poter funzionare al meglio: la corretta visione non è un atto ingenuo, spontaneo e immediato, necessita di adeguati potenziamenti, i segni, le immagini che la natura ci offre non hanno nulla di misterioso, non c'è nessun arcano da svelare, tutto sta in piena luce, si tratta soltanto di imparare a guardarlo nel modo giusto. Uno degli aspetti che maggiormente ha contribuito all'affermarsi di questo paradigma della visione, è stato certamente il grande sviluppo che l'ottica ha conseguito proprio all'inizio del seicento: attraverso le opere di Keplero e di Cartesio si ritiene di disporre di un metodo corretto che garantisca della buona riuscita dell'atto della visione, ma, soprattutto il punto decisivo consiste nel considerare lo sguardo come un fenomeno strettamente meccanico, immediato, che non necessita di alcun concorso attivo del soggetto percipiente. La passività dello sguardo che, in virtù di un semplice fenomeno fisico riceve l'immagine della cosa è molto vicino al modello baconiano secondo cui occorre sottostare alla spontanea legalità naturale per conoscerla e dominarla.

La frattura tra le antiche teorie della visione, di origine greca e l'ottica

moderna si concretizza nell'opera di Keplero, che, per risolvere l'annoso enigma della visione tratterà l'occhio alla stessa stregua di come i pittori olandesi sembrano trattare la scelta dei loro soggetti: non la costruzione geometrica di una scena ma la semplice descrizione per immagini di ciò che, di volta in volta, si presenta loro innanzi.

L'interesse di Keplero per l'ottica scaturiva da alcuni problemi derivati da osservazioni astronomiche contraddittorie effettuate insieme a Tycho Brahe a Praga nel 1600, Keplero, nei *Paralipomena ad Vitellionem*, del 1604, spostò l'attenzione dal cielo allo strumento con cui lo si osservava, si trattava, insomma, di passare dall'astronomia all'ottica³¹². E' interessante notare che il problema si poneva a partire da alcune osservazioni realizzate attraverso lo stenoscopio, uno strumento molto usato dagli astronomi e funzionante esattamente come una camera oscura; si tratta di capire il margine di errore dello strumento per garantire la buona riuscita delle osservazioni. Non si tratta dunque di una fiducia ingenua nello sguardo, è proprio la *visionis deceptio* a indicare la strada per comprendere il funzionamento corretto della vista. La conclusione innovativa proposta da Keplero consiste nel considerare l'occhio umano anch'esso come uno strumento meccanico di produzione di immagini: "la visione dunque è prodotta da un'immagine (pictura) della cosa visibile che si forma sulla superficie concava della retina"³¹³, o come afferma esplicitamente in un altro passo: "ut pictura ita visio"³¹⁴. La strategia argomentativa che consente a Keplero di risolvere l'enigma della visione è la sua deantropomorfizzazione³¹⁵. Keplero non si interessa più agli aspetti psicologici della visione, la sua attenzione è limitata al meccanismo che si verifica all'interno dell'occhio, considerato, a ragione, analogo a quello dello stenoscopio o della camera oscura. la visione funziona come un meccanismo,

³¹² Sui contributi di Keplero all'ottica si vedano soprattutto, V. Ronchi, *L'ottica: scienza della visione* Zanichelli, Bologna, 1955, A.C. Crombie, *The mechanistic hypothesis and the scientific study of vision: some optical ideas as a background to the invention of microscope* in S. Bradbury, G.L.F. Turner (eds.), *Historical aspects of microscopy*, W. Heffner and Sons, Cambridge, 1967 pp. 3-112

³¹³ J. Kepler, *Ad Vitellionem paralipomena, quibus astronomiae pars optica traditur*, Frankfurt, 1604 p. 153

³¹⁴ *Ibid.* p. 186

³¹⁵ Cfr. S. Alpers, *op. cit.* p. 55

ma si tratta della vista di una macchina, o di un cadavere, come dimostrerà Cartesio con la sezione dell'occhio del bue nella sua *Diottrica*. Gli interpreti non sono concordi nell'affermare che l'esperienza kepleriana sia stata direttamente influenzata dal suo uso della camera oscura, ma pare improbabile che i due percorsi siano rimasti del tutto e completamente indipendenti, ciò non di meno, come ha notato Lindberg, “ si tratta della prima genuina ricorrenza nella storia delle teorie della visione di un'immagine effettiva interna all'occhio – un'immagine, dotata di un'esistenza indipendente dall'osservatore, formata dalla messa a fuoco di tutti i raggi disponibili su una superficie”³¹⁶. È interessante notare una distinzione concettuale che Keplero per primo ha introdotto e che arriverà – traslata e resa metaforica – sino a Bacone tra *idolum* e *pictura*: uno dei due grandi tentativi elaborati nel mondo greco per spiegare il fenomeno della visione era rappresentato dalla teoria, di origine democritea, degli *eidola*, secondo la quale la visione, così come qualunque altra sensazione, dipendeva dall'emissione da parte dell'oggetto visto o sentito, di una sua immagine materiale che raggiungeva l'occhio o un qualunque altro organo di senso. La *pictura* sarebbe dunque qualcosa che l'occhio umano riceve passivamente ma che dipende dalla sua struttura ottica non da una particolare facoltà dell'oggetto di impressionare l'organo di senso. Come vedremo Bacone ricorre spesso a una distinzione tra idolo e immagine, attribuendo generalmente a quest'ultima il valore di testimone del vero e a quello il retaggio di un pregiudizio o il malfunzionamento congenito dell'intelletto. Come la teoria delle specie visuali o degli idoli è stata spazzata via dalla dimostrazione scientifica del funzionamento dell'occhio, occorre fare lo stesso anche per quello che riguarda tutti gli altri rami del sapere: far parlare le immagini delle cose e liberarsi dagli idoli del passato, del linguaggio e della tradizione.

Se in Keplero ci troviamo ancora di fronte a un'analogia, con Cartesio

³¹⁶ D.C. Lindberg, *Theories of vision from al-Kindi to Kepler*, Chicago University Press, Chicago, 1981, p. 202

l'equivalenza tra occhio e camera oscura si rivela perfetta, al costo però di radicalizzare la riduzione kepleriana della vista a un procedimento esclusivamente meccanico: l'occhio che funziona come una camera oscura, in cui si possono ammirare le piccole immagini che si producono sulla retina, è l'occhio non vivente di un bue. Paradossalmente è in virtù del suo status di non vivente che l'occhio del bue non commette errori ma percepisce le cose per come realmente sono, l'occhio ridotto a semplice strumento meccanico non può sbagliare, al massimo può, in virtù di problemi anch'essi meccanici, subire qualche distorsione, ma si tratta di fenomeni del tutto controllabili in base a un modello matematico che Keplero e Cartesio contribuiscono a articolare. Come i quadri dei pittori olandesi sembrano cogliere in immagini straordinariamente naturali e istantanee il brulichio di una vita, sia essa naturale o umana, del tutto indipendente dalla scelta del pittore, che sembra registrare quasi senza alcun vaglio critico le scene che gli si parano di volta in volta davanti, così l'occhio-camera oscura si ritrova deprivato di ogni peculiare caratteristica umana, non è un occhio che indaga ma piuttosto un occhio che semplicemente registra e immagazzina dati. Questa peculiare concezione della passività dello sguardo, della sua radicale non intenzionalità, passerà, proprio mediante un riferimento metaforico alla camera oscura, nella teoria gnoseologica di John Locke.

Per comprendere in che modo il ruolo delle immagini venga a mutare nel corso del seicento e, specialmente all'interno della cultura inglese e olandese, basta fare riferimento, più che al canone propriamente filosofico, all'uso effettivo delle immagini – e alla loro relazione con il testo – nelle opere di storia naturale che rappresentano un punto di vista privilegiato proprio perché si tratta del campo del sapere in cui più forte – e più produttiva – è stata l'eredità baconiana. I testi di storia naturale del cinquecento sono portatori, secondo la definizione di William Ashworth jr. di una visione emblematica del

mondo, che scompare nel corso del diciassettesimo secolo³¹⁷. Ashworth si muove sulla linea dell'interpretazione storiografica proposta da Foucault ne *Le parole e le cose* cercando però di caratterizzare più nel dettaglio che cosa, effettivamente, definisca la concezione rinascimentale della storia naturale. I naturalisti di formazione umanistica, formati in un contesto culturale in cui la relazione tra sapere tramandato e esperienza diretta, per quanto molto complesso, si muove sotto l'egida del linguaggio come veicolo della verità e del testo come luogo del suo svelamento, consideravano ogni singolo ente di cui si apprestavano a parlare come inscritto in una rete di somiglianze e di relazioni che lo lega – in linea di principio – a ogni altro ente dell'universo. In secondo luogo, questi legami non si limitano agli enti che noi, oggi, definiremo naturali: per conoscere una pianta o un animale occorre anche sapere in quali testi antichi è descritto e come, quali proprietà la tradizione gli attribuisce, se sia mai stato rappresentato su delle monete o se compaia in qualche proverbio. Una descrizione anatomica accurata – non di rado effettivamente presente – o una precisa descrizione etologica, costituiscono per i naturalisti cinquecenteschi soltanto un aspetto del problema ma non esauriscono tutta la conoscenza disponibile su un dato argomento.

La relazione tra testo e immagine si lega a questo ordine di problemi: le illustrazioni nei libri di botanica o zoologia non è un prodotto della rivoluzione scientifica né si può individuare univocamente un progresso da immagini meno accurate a altre più precise e definite: è il ruolo stesso dell'immagine che muta come mutano le informazioni che essa deve produrre. In quello che può essere considerato il testo fondamentale per la fioritura della letteratura di emblemi, gli *Emblemata* di Alciati, pubblicati in prima edizione nel 1531, la struttura dell'emblema è già perfettamente definita: a un'immagine dallo spiccato carattere allegorico si associa un motto in latino,

³¹⁷ Cfr. W.B. Ashworth, Jr. *Natural history and the emblematic world view*, in D.C. Lindberg and R.S. Westman (eds.), *Reappraisals of the scientific revolution*, Cambridge University Press, Cambridge, 1990., pp. 303- 332

la relazione tra immagini e parole viene definita da un commento che rivela il significato dell'emblema e che ne definisce il significato generalmente di carattere morale. Naturalisti come Konrad Gessner o Ulisse Aldrovandi pensano la loro opera all'interno di questa prospettiva rendendo ogni singola voce delle loro opere un precipitato dell'intera cultura del tempo. Aldrovandi arriva a individuare, per ogni entrata della sua opera sugli animali fino a 33 aspetti degni di essere analizzati e presentati, molti dei quali di lì a pochi anni perderanno qualunque diritto di cittadinanza in un'opera propriamente scientifica. Si va dalle sezioni dedicate alla simpatia e all'antipatia, a quelle concernenti gli usi medici o culinari, fino alle occorrenze nei proverbi, nelle *historiae* e nelle immagini sacre. Altri naturalisti contemporanei, come Camerarius – certamente un osservatore della natura ben più attento e specializzato dell'umanista Gessner – pensavano le loro opere come, allo stesso tempo, un contributo alla storia naturale e alla letteratura di emblemi. L'opera di Camerarius, pubblicata al tramonto dell'epoca rinascimentale e pochissimi anni prima degli scritti di Bacone, rimane per noi pressoché inintelligibile negli intenti perché sembra mancare persino della basilare distinzione tra natura e artificio che definisce la nostra concezione di scienza naturale. È nel corso della prima metà del seicento che la concezione emblematica delle immagini comincia a mutare: un caso evidente è la *Historia naturalis de quadrupedibus* dello storico naturale polacco di origine scozzese Johannes Jonston, pubblicata nel 1657³¹⁸. Si tratta di un testo di particolare interesse perché Jonston non fu un innovatore: le immagini sono esattamente le stesse che troviamo nelle opere di Aldrovandi e le singole voci non portano nessun contributo specifico alla crescita delle conoscenze sui singoli animali. Il testo di Jonston è interessante per altre ragioni e, in particolare, per ciò che esclude dal campo di ciò che occorre sapere per conoscere scientificamente, da naturalista, ognuno dei suoi oggetti: qui sono

³¹⁸ Cfr. J. Jonston, *Historiae naturalis de quadrupedibus*, Amsterdam, 1657

ormai scomparsi tutti i riferimenti agli emblemi, agli stemmi, ai proverbi, alle citazioni classiche, le voci si sono più che dimezzate nella loro lunghezza media. Foucault coglie il punto quando scrive: “Quando Jonston scrive la sua *Storia naturale dei quadrupedi* ne sa forse di più di Aldrovandi, mezzo secolo prima? Non molto, affermano gli storici. Ma il problema non è questo, o se lo si intende formulare in tali termini, occorre rispondere che Jonston ne sa molto meno di Aldrovandi [...]. Jonston suddivide il suo capitolo sul cavallo in dodici rubriche: nome, parti anatomiche, abitazione, età, generazione, voci, movimenti, simpatia e antipatia, utilizzazioni, usi medicinali. Nulla di tutto ciò mancava in Aldrovandi, ma vi era assai di più”³¹⁹. Quello che nell'opera di Jonston pare un mutamento ormai compiuto era stato tematizzato come problema decisivo pochi anni prima da Thomas Browne nei *Pseudodoxia epidemica* (1646). La critica alle tradizioni tramandate che impediscono un esame spregiudicato della natura pone la domanda fondamentale: questo genere di storie è vero e attendibile? Per Aldrovandi la semplice esistenza di un proverbio riferito a un animale ne giustificava ipso facto l'inclusione nel suo testo. Per la prima volta con una tale consapevolezza uno storico della natura, oltretutto medico, come Browne ridisegna così radicalmente i compiti della propria disciplina: le storie dovranno d'ora in avanti diventare selettive, non saranno più additive e il compito dello storico naturale sarà quello di vigilare sulle proprie fonti. Si può vedere nel testo di Browne una prossimità con le *Meditazioni metafisiche*: entrambi gli autori si misurano con problemi quali il valore della tradizione, l'inganno dei sensi, le cause generali dell'errore, il rifiuto a assumere il verosimile come parte costitutiva della costruzione di un sapere, le risposte a questi problemi però si muovono in direzioni diverse, per non dire opposte: come per la distinzione tra due diverse forme di rappresentazione, che producono due diverse concezioni di cosa significhi conoscere, così tra Cartesio e Browne la critica alla tradizione sfocia in due

³¹⁹ M. Foucault, *ibid.* p. 145

diversi modelli di ricostituzione dell'edificio del sapere scientifico. Per Browne, infatti, la riedificazione del sapere passa attraverso la posizione di una domanda fondamentale: le narrazioni conservate nelle *historiae* sono vere? Tale domanda, però, non prevede la possibilità di fornire una risposta universalmente certa e valida: sarà un lavoro di verifica permanente a garantire che non si faccia più collassare il sapere su errori evidenti quanto volgari. Sarà la disponibilità di fatti adeguatamente vagliati a sconfiggere la pseudoscienza; non il recupero di una certezza originaria che potrebbe essere, a sua volta, tanto dogmatica quanto incerta; non si tratta, però, di una contrapposizione tra un sapere dogmatico perché deduttivo e una scienza liberalizzata per mezzo dell'induzione, si tratta piuttosto di comprendere che per Browne e Cartesio lo smantellamento del sapere rinascimentale può portare alla luce una verità sulla cui origine, però, i due dissentirebbero radicalmente. I sensi certamente ingannano e entrambi lo comprendono bene, ugualmente una troppo spiccata devozione per l'antico impedisce di coglierne i limiti e gli errori ma per Cartesio la verità è essenzialmente dipendente dal soggetto che la pensa – da qui il problema dell'accordo tra organizzazione matematica del pensiero e strutturazione fisica della realtà – per Browne, al contrario, sono le cose stesse a essere testimoni della loro stessa verità, occorre essenzialmente osservarle con un occhio per certi versi nuovo, più austero, più spoglio³²⁰.

A monte di questa concezione del sapere si colloca l'opera di Francesco Bacone che, per primo e per certi versi dall'interno della concezione emblematica delle *historiae*, ne smantella l'impianto concettuale e ne riformula radicalmente i compiti. Lo farà senza rinunciare alla storia, come invece aveva fatto Cartesio ma ridisegnanola attraverso una nuova articolazione dei rapporti tra evento e osservatore incentrata su un concetto

³²⁰ Occorre anche notare, come correttamente fa T. Kuhn che Bacone e molti suoi seguaci nutrivano un certo sospetto verso l'impianto matematico-deduttivo delle scienze classiche in quanto, dal loro punto di vista, ulteriore espressione di un tentativo di spiegazione astratto e barocco di comprendere la natura, cfr. T. Kuhn, *op. cit.* p. 45

nuovo ma destinato a enorme fortuna in campo scientifico: il fatto. Fatto sarà tutto ciò che dovrà essere registrato senza nessun tipo di intervento del soggetto, la natura, d'ora in avanti, parlerà una nuova lingua, non più quella della somiglianza ma quella, tutta da scrivere, dei fatti.

Francesco Bacone

Negli stessi anni in cui Keplero individuava l'omologia funzionale tra il funzionamento dell'occhio e la camera oscura, facendo di quello uno strumento per la riproduzione di immagini e risolvendo le annose dispute sulla natura della visione, Francesco Bacone definiva l'intelletto umano nei termini di uno strumento di riproduzione delle immagini: “Dio ha conformato l'animo dell'uomo come uno specchio o vetro che è capace di riflettere l'immagine dell'universo mondo e gode di riceverne l'impressione così come l'occhio gode di riceverne la luce”³²¹.

Non si deve sopravvalutare questa analogia: qui Bacone non dice nulla di particolarmente diverso da quello che avrebbe potuto sostenere un aristotelico di stretta osservanza, per cui l'intelletto è capace di diventare in qualche modo ogni oggetto che si presenti alla sua attenzione. Più che il contenuto della metafora baconiana è però interessante la sua struttura formale, giocata su un rapporto a tre termini: l'animo dell'uomo, l'occhio e lo specchio. In primo luogo – al contrario di quanto avveniva in Cartesio – Bacone non teme le conseguenze che possono derivare dal rendere l'intelletto completamente passivo rispetto ai suoi contenuti e, anzi, proprio nella possibilità di restituire le cose per come esse spontaneamente si danno, garantisce quanto meno la possibilità di una conoscenza certa. In secondo luogo, e per i nostri scopi ancor più fondamentale, l'animo viene pensato alla stregua di uno strumento il cui scopo altro non è che raccogliere informazioni sull'universo. Per comprendere che cosa si intenda precisamente per strumento è opportuno

³²¹ F. Bacone, *The Advancement of learning* in WB III, p. 265, tr. it. OF, p. 135

riferirsi alla definizione di Koyré e alla sua distinzione tra utensile e strumento: mentre la storia dell'utensile si perde nella notte dei tempi e si caratterizza come un fenomeno universalmente umano, gli strumenti tecnici cominciano a svilupparsi quasi di colpo e in gran numero proprio durante il XVII secolo in ragione, sostiene Koyré della loro natura di “incarnazione dello spirito, materializzazione del pensiero”³²². Ciò che è specifico degli strumenti, dunque, è il loro essere indissolubilmente legati alla teoria che li rende possibili: non soltanto gli strumenti favoriscono lo sviluppo della scienza ma ne sono a loro volta il prodotto e possono esserne l'oggetto: fare della mente uno strumento implica, allo stesso momento, renderlo oggetto passibile di indagine scientifica.

Più avanti nel testo, all'interno della trattazione del sapere che l'uomo ha elaborato riguardo a se stesso e, in particolare, all'analisi dei modi e delle forme della conoscenza, la metafora dello specchio viene ripresa e complicata: “l'animo dell'uomo, infatti, è ben lungi dall'essere uno specchio limpido e regolare, dove i raggi delle cose si riflettono secondo la loro vera incidenza; anzi è piuttosto come uno specchio incantato pieno di superstizioni e imposture”³²³. Laddove i sensi, a loro volta, possono essere interpretati come strumenti affidabili di riproduzione di immagini o suoni: “gli organi di senso non sono forse affini agli strumenti di riflessione, l'occhio allo specchio, l'orecchio a uno strumento concavo o stretto di una determinata forma o misura?”³²⁴, la mente si trova nell'incapacità di restituire compiutamente i suoi oggetti perché vittima di una distorsione originaria che falsifica e travia il dato dei sensi. Tutto il testo baconiano può essere letto a partire da due metafore che, nella loro polarità, lo orientano e lo strutturano e entrambe hanno a che fare con la riproduzione di immagini. Si tratta di un'opposizione ben presente alla cultura dell'epoca e che abbiamo visto attiva nella

³²² A. Koyré, *Dal mondo del pressappoco all'universo della precisione*, Einaudi, Torino, 1967 p. 101

³²³ F. Bacone, *The Advancement of learning* in WB III, p. 395, tr. it. OF, p. 265

³²⁴ F. Bacone, *The Advancement of learning* in WB III, p. 349, tr. it. OF, p. 222

descrizione della camera oscura offerta da Della Porta: la riproduzione delle immagini può essere sia veicolo di conoscenza, sia fonte di illusione e inganno. Si tratta di un'ambiguità implicita nel concetto di rappresentazione che cattura l'attenzione fin quasi a ossessionare la cultura seicentesca: da un lato la vertigine barocca, il gioco di specchi, e strumenti come la lanterna magica, dall'altro il perfezionamento del cannocchiale, le osservazioni attente e dettagliate, le prime osservazioni al microscopio. Il problema baconiano è quello di elaborare una teoria della conoscenza che fornisca, in primo luogo, una garanzia contro lo scivolamento della rappresentazione nel puro gioco sregolato delle immagini. La logica attiva nell'opera giovanile di Bacone si muove in un senso esattamente inverso a quello cartesiano: non i sensi ma la mente stessa è passibile di errori e è nella dimensione del giudizio che l'uomo può perdere la retta via e la sua conoscenza perdersi. Certamente anche per Cartesio è il giudizio il luogo in cui l'errore può annidarsi, ma la sua matrice risiede in un'errata valutazione di quello che è l'apporto dei dati di senso: nelle *Regole*, infatti, emergeva la necessità di considerare la relazione tra cera e sigillo, prima alla lettera e dopo, quando l'anima era chiamata a ricevere e analizzare l'esito del processo ideativo, soltanto per analogia, introducendo, seppure in modo non completamente definito, la differenza ontologica tra mente e corpo: per questa ragione non si può prendere alla lettera il gioco delle impressioni, perché, a rigore di termini, la mente non può essere impressionata da nulla. Tutta la filosofia della conoscenza baconiana è, invece, strutturata intorno alle metafore dello specchio – sia esso limpido e liscio o oscuro e deformato – attraverso cui gli oggetti possono essere riprodotti e compresi: a una filosofia e a una scienza invischiata nelle spirali di un linguaggio che occulta molto più di quanto non manifesti, Bacone vuole sostituire un sapere che ritrovi il contatto con le cose e con gli oggetti. A questo proposito occorre ripercorre la strade che va dalla *pars destruens* elaborata soprattutto nell'*Advancement of learning* e nel *Nuovo Organo*, per

comprendere come, poi, possano emergere nuovi e fondamentali concetti epistemologici, come quello di fatto, strutturalmente relati alla possibilità di pensare la mente come uno strumento che riflette le immagini.

Tutto l'*Advancement of learning* baconiano si configura dunque come una articolata trattazione dei limiti e dei progressi della conoscenza umana allo scopo di indirizzarla, migliorarla e, soprattutto, stabilirla su basi solide e giustificate. Si tratta, anche, di una difesa del sapere dalle accuse di vanità, di inutilità e di corruzione che possono venire avanzate a suo discredito, per questa ragione Bacone è chiamato a distinguere e valutare quali forme del sapere siano accettabili e anzi contribuiscano al progresso umano e alla gloria divina e quali invece da rigettare perché inutili, vane e corrotte: “ci sono soprattutto tre tipi di vanità negli studi, onde le lettere vengono calunniate. Vane giudichiamo infatti le cose false o inconsistenti, che non hanno verità né utilità alcuna; e vane diciamo le persone credule o curiose; e la curiosità riguarda le cose o le parole; così tanto secondo ragione che per l'esperienza risultano esservi tre disfunzioni, se così posso dire, del sapere: la prima, il sapere immaginario, la seconda il sapere litigioso e l'ultima il sapere ricercato: vane fantasie, vane controversie, vane affettazioni”³²⁵.

Quindi, per dotare di una nuova e più solida dignità il sapere umano, Bacone ha bisogno, in prima battuta di individuare le principali forme di sapere errato e vano – sapere per il quale le accuse mosse sono del tutto giustificate – prima di riconsegnare concretamente la scienza ai suoi scopi attraverso l'individuazione di un metodo corretto di indagine.

La critica baconiana si muove in tre tempi: in prima battuta si critica l'ipertrofia sregolata del sapere rinascimentale, al che segue un attacco, più moderato, alle oscurità e controverse argomentazioni scolastiche e, da ultimo, in pagine fondamentali per l'evoluzione della moderna concezione della conoscenza, si pone con forza il problema della relazione tra credenza,

³²⁵ F. Bacone, *The Advancement of learning* in WB III, p. 282, tr. it. OF, p. 153

tradizione e verità.

Il punto di attacco è costituito dalla critica alla tradizione culturale del Rinascimento e alla sua concezione del sapere come un testo costituito da richiami continui e costanti: concentrare l'attenzione sullo studio dei testi conduce alla sterile erudizione a cui si deve il senso di vanità e di inutilità che pervade il sapere alla fine del 500. A differenza della tradizione scettica francese che, partendo dalla mole di sapere tramandato dall'antichità, arriva, con Montaigne a far collassare un castello così fragile semplicemente constatando l'impossibilità di dirimere una qualunque delle controversie su cui si affannavano gli uomini di cultura, Bacone attacca la tradizione a partire dalla constatazione della sua pletorica proliferazione: non è la pochezza dei risultati che, in prima battuta, spinge il filosofo inglese a cercare di individuare un criterio che permetta di discernere il vero sapere – utile e coerente – dalla vana esibizione di nozioni apprese soltanto dai libri, quanto piuttosto una sregolata sovrabbondanza che ha perso di vista quelli che dovrebbero essere gli scopi del sapere. L'attacco di Bacone ha come primo obiettivo la filosofia rinascimentale, può infatti sorprendere di trovare tra le quattro cause di questa illegittima proliferazione delle nozioni, dei commenti, delle dispute, oltre all'ammirazione per gli antichi autori, lo studio esatto delle lingue e la devozione verso l'eloquenza piuttosto che verso l'esattezza, anche “l'avversione per gli Scolastici”. L'attacco alla “barbarie” del sapere medievale si sviluppò, dunque, in una tendenza che portava “piuttosto all'abbondanza che non al peso”³²⁶.

Non risulta sorprendente, dunque, che la metafora dello specchio avvicini Bacone all'aristotelismo, si tratta, però, di una vicinanza in parte spuria e sicuramente transitoria, determinata piuttosto dall'aver Bacone e gli scolastici un bersaglio polemico comune: la sterminata produzione e emendazione di testi su cui la cultura del rinascimento si è fatta portatrice ha

³²⁶ F. Bacone, *The Advancement of learning* in WB III, p. 284, tr. it. OF, p. 155

condotto al malanno fondamentale della cultura, cioè la troppa attenzione riservata alle parole piuttosto che alle cose. Il paragone tra la mente e lo specchio serve a riconsegnare al sapere il suo compito fondamentale, lo studio attento, minuzioso, modesto, delle cose. L'attenzione per le parole, lo studio della retorica, la devozione per i testi antichi sommano due peccati: la superbia perché spingono a pensare al sapere come a un accumulo sterminato di nozioni la cui verità non viene nemmeno posta in dubbio e l'idolatria: “che le parole non sono se non le immagini della materia; e a meno che non vivano di ragione e invenzione, innamorarsene è come innamorarsi di un quadro”³²⁷. Le parole sono dunque paragonate alle immagini: in questo passo Bacone sta evocando il mito di Pigmalione commettendo, inavvertitamente, un errore piuttosto interessante. Come noto, infatti, Pigmalione, valente scultore, non si innamorò di un quadro, bensì di una statua, Bacone, invece, pensando a ciò che può essere preso per qualcos'altro e attirare un'attenzione indebita, si riferisce immediatamente a un'immagine, come a sottolinearne il potere ambiguo e perturbante. Bacone cerca, dunque, di mettere al riparo da quella che sarebbe una cattiva analogia, una somiglianza di superficie: il valore rappresentativo del linguaggio è mistificante e ingannevole, e, in ultima analisi, conduce all'idolatria, a confondere la copia con l'originale e a dirigere il proprio desiderio verso un oggetto indegno, sterile, privo di vita. Occorre indagare il paradosso di una filosofia fortemente iconofila che condanna, però, senza appello, la passione per il linguaggio definito esattamente in termini rappresentativi. Bacone condivide con Cartesio una concezione convenzionalista del linguaggio interpretato, dunque, come un fatto puramente umano, storico, in senso proprio “culturale”. Il suo valore rappresentativo risulta pernicioso, dunque, perché, essenzialmente di secondo grado – appunto la copia di una copia – essendo la prima copia l'impressione o l'immagine che l'oggetto proietta sullo specchio della mente dell'uomo; non

³²⁷ F. Bacone, *The Advancement of learning* in WB III, p. 284, tr. it. OF, p. 156 tr. modificata

si tratta, però soltanto di una forma di degrado ontologico, ma anche di distorsione epistemologica in quanto, proprio perché fatto esclusivamente umano, il linguaggio occulta e mistifica la corretta relazione con le cose a cui non viene così concesso di parlare la loro lingua ma a cui si sovrappone una gerarchia, una classificazione concettuale del tutto arbitraria, e arbitraria nella misura in cui è esclusivamente umana.

Non basta però criticare il linguaggio, la vanità del sapere consiste anche in un secondo, e peggiore, vizio: anche gli argomenti trattati possono non essere degni di essere definiti vera scienza, e produrre piuttosto che unità e certezza – caratteristiche essenziali della vera scienza – interminabili e insolubili questioni che non approdano mai a un terreno saldo. Questo è stato il limite della scolastica che, certamente si è dedicata allo studio delle cose e che ha rifiutato lo stile troppo elaborato in favore di un'austerità più compatibile col vero ma che termina “non con un ventre fecondo a uso e beneficio della vita umana, ma in mostruosi contrasti e petulanti questioni”³²⁸. Il più grande limite della Scolastica emerge proprio nello studio della natura dove alle attente osservazioni – l'oracolo delle opere di Dio – hanno preferito “le immagini deformate e ingannevoli presentate loro dallo specchio deformato della loro mente”³²⁹. Emerge qui, per quanto in sordina, il topos tipicamente baconiano della mente come strumento che può produrre immagini false, incongrue, ingannevoli. La mente specchio non è, spontaneamente, uno strumento che restituisce la pienezza delle cose, ma è attraversato da tare, da difetti di fabbricazione, da imperfezioni che la rendono non sempre attendibile.

Occorre dunque conoscere il funzionamento di questo strumento anche e in primo luogo per comprendere in quale modo queste deformazioni possono essere superate o, nel caso siano connaturate a esso, valutate e misurate esattamente come, nelle osservazioni e negli esperimenti, si è in grado di procedere anche in presenza di errori di misurazione. Nei *Cogitata et visa*,

³²⁸ F. Bacon, *The Advancement of learning* in WB III, p. 286, tr. it. OF, p. 158

³²⁹ F. Bacon, *The Advancement of learning* in WB III, p. 287, tr. it. OF, p. 159

Bacone sviluppa questa posizione radicalmente anti scettica affermando che “gli errori compiuti dai sensi non disturbano il risultato finale delle scienze perché riguardano fatti particolari; e tali errori possono essere corretti da un intelletto meglio informato. Ma proprio l'intelletto – e ciò deve essere detto senza esitazione alcuna – ove si affidi alla sola natura, senza l'aiuto di una disciplina è impari e inetto di fronte alle cose”³³⁰. Si tratta di un testo capitale che esplicita compiutamente i nessi concettuali che strutturano la filosofia baconiana: l'intelletto e non i sensi come matrice dell'errore in virtù del fatto che l'errore dei sensi può facilmente trovare un giudice ulteriore capace di emendarlo, laddove l'intelletto deve riuscire a trovare in se stesso la propria disciplina per non essere condannato a convivere con un'oscurità permanente. Allo stesso modo nell'*Advancement of learning*, discutendo dello scetticismo antico, Bacone ne individua il limite nell'aver collocato l'errore – e dunque il punto di applicazione del dubbio – nei sensi piuttosto che nell'intelletto.

Un approccio del genere può fondarsi però soltanto se la relazione tra soggetto che conosce e oggetto conosciuto viene pensata nei termini di una spontanea possibilità della natura di parlare per se stessa: il mondo non diviene più leggibile nella sua profondità, nella sua struttura depositata sotto un'apparenza che la occulta, la travisa e la dissimula, ma appare in superficie, compiutamente a patto che ci si doti di strumenti sufficientemente potenti da poter comprendere ciò emerge da subito fin dalla superficie delle cose. Si tratta, dunque, di una disciplina nel senso che deve ricondurre l'intelletto al suo posto, garantire il suo comportamento regolato, passivo, in un certo senso meccanico. Perché il linguaggio del mondo – linguaggio iconico, come vedremo – si dia compiutamente, il linguaggio umano deve essere ridotto al silenzio e ritratto fin dove si rivelerà possibile. Se la pittura olandese ha la caratteristica di rappresentare gli oggetti già ridotti a immagine, a pura percezione, a semplice darsi per uno sguardo passivo, Bacone si domanda in

³³⁰F. Bacon, *Cogitata et visa de interpretatione naturae sive de scientia operativa* in WB III, p. 606, tr. it. OF, p. 384

che modo gli oggetti possano spontaneamente emergere e come lo specchio deformato che è la mente umana possa, nonostante tutto, restituire la verità del mondo. La verità, afferma Bacone, non è “un abitante nativo della mente umana”³³¹, ma è inscritta nelle cose, e può giungere all'uomo soltanto dall'esterno. Considerare il vero come un possesso originario dell'intelletto è non soltanto un errore ma addirittura una forma di alienazione perché inverte completamente il nesso costitutivo del sapere: il vero diventa altro da sé se lo si considera la condizione originaria della mente umana e la pura e semplice contemplazione del proprio animo conduce non già alla luce piena della conoscenza ma all'oscurità dell'errore. Nelle pagine della *Scienza operativa* Bacone ricorre per la prima volta al concetto di “idolo” che troverà il suo pieno sviluppo nel *Novum Organum* dove sarà messo in relazione proprio alla mente intesa come specchio deformato. In queste pagine, dove si sancisce il distacco originario della mente umana rispetto alla verità, l'idolo assume il significato della vana speculazione a cui uomini troppo orgogliosi o troppo poco consapevoli dei loro limiti hanno prestato fede dimenticandosi il più faticoso e modesto ma anche più veritiero contatto con le cose: “anche costoro [cioè i filosofi dediti a vane speculazioni] hanno abbandonato la storia naturale come descrizione del mondo e si sono interamente fondati sull'agitazione della loro mente, cui davano lo specioso nome di contemplazione, avvolgendosi per sempre in oscurissimi idoli”³³².

È il concetto di “idolo” che consente a Bacone di elaborare la sua teoria dell'intelletto come strumento da tarare: a partire dall'individuazione dei limiti di questo specchio che è la mente se ne possono comprendere le possibilità, i limiti e le forme che il sapere vero può assumere. Attraverso la teoria degli idoli Bacone cerca di discriminare tra buone e cattive immagini e, quindi, di

³³¹ F. Bacone, *Cogitata et visa de interpretatione naturae sive de scientia operativa* in WB III, p. 600, tr. it. OF, p. 376 “una [...] sublime e ingannevole credenza, secondo la quale la verità è un abitante nativo della mente umana, non qualcosa che proviene da fuori”

³³² F. Bacone, *Cogitata et visa de interpretatione naturae sive de scientia operativa* in WB III, p. 600, tr. it. OF, p. 376

fornire un metodo che consenta di distinguere gli incantamenti dell'intelletto dalle veritiere immagini del mondo che la mente può crearsi. Per farlo occorre muoversi come si era mosso Keplero di fronte agli errori che il suo strumento di osservazione aveva prodotto. È significativo, però, che l'errore – o meglio la condizione dell'errore – sia tematizzata ricorrendo proprio a un concetto che rimanda non solo a un'immagine di per sé falsa ma falsa proprio in quanto fatta oggetto di venerazione. Non è l'immagine in sé a essere errata quanto piuttosto il significato che l'uomo le attribuisce in virtù di consuetudini, abitudini o forme di pensiero consolidate. “Idolo” però ha anche un altro significato tramandato dalla filosofia classica e dalla scienza ottica greca: nella tradizione atomista, infatti, gli eidola sono le immagini che, partendo dalle superfici corpi e mantenendone la figura, impattano gli organi di senso rendendo in questo modo possibile la conoscenza. È rilevante notare che idolo ha la stessa radice di idea – termine che in Bacone compare nella sua accezione platonizzante – ma se l'idea è il concetto chiave della filosofia platonica, fortemente orientata in senso spiritualista, idolo rimanda, in virtù della sua origine in seno a un pensiero “materialista”, a quell'elemento di ambigua materialità che caratterizza le immagini. È proprio lo statuto “fisico” degli idoli democritei a accomunarli agli idoli in senso “religioso”. Venerare un idolo implica, infatti, venerare un oggetto – il vitello d'oro per esempio – il cui statuto materiale rende ancora più grave il peccato di chi lo considera sacro. Per Bacone, evidentemente, gli idoli non sono esattamente e esclusivamente immagini ma hanno piuttosto lo statuto di elementi perturbanti che impediscono una produzione corretta delle immagini, per questa ragione la metafora dello specchio risulta particolarmente indicata: da un lato esso è uno strumento che restituisce immagini corrette delle cose ma a condizione che sia prodotto a regola d'arte ma non è questo il caso dell'intelletto umano: i sensi “sarebbero sufficienti se l'intelletto umano fosse retto e simile a una tabula rasa. Poiché invece le menti degli uomini sono

come assediate in molti modi manca uno spazio puro e libero che possa ricevere i veri raggi delle cose”³³³. è come se gli idoli in senso baconiano impedissero una corretta ricezione degli idoli in senso democriteo, ma anche gli idoli baconiani provengono dall'esterno a impedire che la rifrazione degli oggetti avvenga nel modo opportuno.

La mente, dunque, non è una tabula rasa ma uno “specchio incantato” nell'*Advancement* e, analogamente, uno “specchio ineguale” nel *Novum Organum* e gli idoli altro non sono che immagini che si sono installate nella mente.

Gli idoli possono essere di quattro tipi: in primo luogo gli idoli della tribù che sono fondati sulle stessa natura e costituzione dell'uomo. Il senso e la mente non possono commisurarsi all'universo, la loro unità di misura è l'uomo che, però, a sua volta, non può essere anche l'unità di misura di tutte le cose. La fiducia nella possibilità di una immediata e mimetica resa del mondo mediante il senso risulta minata proprio dallo sviluppo e dal miglioramento degli strumenti di osservazione: la diffusione di microscopi e telescopi, la trasformazione del cosmo in universo infinito cancellano la pretesa rinascimentale e albertiana secondo cui l'essere umano occupa una posizione centrale nell'architettura della creazione.

Occorre però tenere presente che la relazione tra sensi e intelletto nel *Novum Organum* risulta parzialmente diversa da quanto Bacone affermava nell'*Advancement*: la distorsione di cui la mente è capace ha un effetto di ritorno sulla stessa attendibilità del dato sensibile che, in sé, non possiede quell'immediato valore di diretta espressione della natura che le opera giovanili sembravano attribuirgli: gli scienziati sono chiamati a essere i “religiosi ministri del senso [...] e abili interpreti dei suoi oracoli”³³⁴ proprio perché la purezza dello sguardo che viene gettato sulle cose non è originaria, ma deve essere conquistata, costruita, definita. Gli idoli rappresentano

³³³ F. Bacon, *Novum Organum*, in WB I, p. 139 tr. it. OF, p. 536

³³⁴ *Ivi*

esattamente quel limite alla possibilità della natura di parlare direttamente all'intelletto umano senza bisogno di intermediari. L'uomo di scienza è dunque investito del ruolo di portavoce di una lingua che non è più immediatamente percepibile e comprensibile come la parola divina necessita di un'istanza che la interpreti e la renda comprensibile, anche l'altra grande testimonianza della potenza di Dio – le sue opere – necessita di un interprete, la sua immagine, il suo modo spontaneo di darsi, infatti, non è quello della pura mimesis ma quello dell'enigma e : non sussiste più alcuna scissione tra i sensi, in quanto tali puri e trasparenti e una mente opaca e distorta ma tutta la struttura della conoscenza umana risulta esposta al rischio dell'illusione e dell'inganno.

Emerge qui un tratto tipico del *Novum Organum* in cui la fiducia che Bacone riponeva nei sensi risulta fortemente limitato e contestualizzato: i sensi sono infatti portatori di una distorsione di fondo che, per quanto non precluda la possibilità umana di conoscere correttamente le cose, deve essere tenuta presente. Scrive Bacone: “duplice è la colpa del senso: o ci abbandona o ci inganna. In primo luogo esiste un'infinità di cose che sfuggono al senso anche se esso è ben disposto e non è ostacolato in alcun modo. Ciò avviene o per la sottigliezza dell'intero corpo, o per la piccolezza delle sue parti, o per la distanza, o per la grande lentezza o velocità del moto, o per la familiarità dell'oggetto”³³⁵. Proprio la debolezza dei sensi impone una riformulazione del metodo induttivo: tale procedimento deve essere ben condotto perché non si può pensare che un'unica osservazione, per quanto accurata, possa salvaguardare dall'errore. Ma se i sensi non sono una via d'accesso salda per la conoscenza, l'intelletto non offre certo migliori garanzie. Lo stesso problema di prospettiva che rende non sempre attendibili i sensi vale per la mente che “immagina stabili le cose mutevoli”³³⁶ e “suppone facilmente nelle

³³⁵ F. Bacon, *Novum Organum*, in WB I, p. 138 tr. it. OF, p. 535

³³⁶ F. Bacon, *Novum Organum*, in WB I, p. 168 tr. it. OF, p. 567

cose un ordine e una regolarità maggiori di quelli che vi riscontra”³³⁷. si tratta di un bisogno umano che non trova però nessun riscontro obiettivo: la natura risulta così piegata alla necessità dell'uomo di vivere all'interno di un mondo perfettamente ordinato e organizzato.

In secondo luogo esistono gli idoli della caverna: idoli dell'uomo inteso come individuo “ognuno infatti ha una specie di propria caverna o spelonca che rifrange e deforma la luce della natura: o a causa della natura propria e singolare di ognuno, o a causa dell'educazione e della conversazione con altri, o a causa della lettura di libri e dell'autorità di coloro che vengono onorati e ammirati [...] Perciò giustamente affermò Eraclito quando dice che gli uomini cercano la conoscenza nei loro piccoli mondi, e non nel mondo più grande e a tutti comune”³³⁸. L'animo umano, l'intelletto umano, possiede una spelonca, una grotta nella quale la luce fatica a penetrare e, al contempo, è una sorta di rifugio per le conoscenze tradizionali ormai introiettate, può assumere sia la forma di un deficit naturale, in questo caso la mente non possiede semplicemente questa spelonca, più radicalmente è questa spelonca.

È interessante notare la rielaborazione baconiana del mito platonico della caverna: Konrad Gaiser vede, a ragione, nella teoria baconiana degli idoli una rivisitazione del mito platonico: gli idoli della caverna, però hanno per Bacone lo statuto di limiti individuali al conseguimento della conoscenza, è il singolo soggetto umano che vede, in se stesso, non le vere immagini delle cose ma le loro ombre, prive di consistenza e dipendenti dalla sua costituzione particolare. Gli idoli della caverna sono, per loro natura, idiosincratici.

Gli idoli del foro derivano dalle relazioni del genere umano, in primo luogo dal linguaggio, visto come un sistema convenzionale di segni. L'attribuzione di nomi è, per Bacone, intrinsecamente distorsiva: “le parole fanno violenza all'intelletto e confondono ogni cosa e trascinano gli uomini a innumerevoli e

³³⁷ F. Bacon, *Novum Organum*, in WB I, p. 165 tr. it. OF, p. 562

³³⁸ F. Bacon, *Novum Organum*, in WB I, p. 164 tr. it. OF, pp. 560-61

vane controversie e finzioni³³⁹. Da ultimo gli idoli del teatro che derivano dalla cattiva influenza che le dottrine filosofiche esercitano sull'animo, le dottrine filosofiche sono essenzialmente favole rappresentate e recitate sulla scena che generano universi fittizi e artificiali come, appunto, la scena di un teatro. Essi non sono innati e la loro origine non è, per così dire, ancestrale, come gli idoli del mercato, è anzi palese e manifesta: si tratta in sostanza del precipitato della cattiva scienza e della cattiva teoria, accolte in seno alla comunità dei ricercatori e dei filosofi.

Tali idoli assumono tre forme diverse in virtù del loro vizio di fondo: Aristotele è il campione degli idoli sofistici: egli ha corrotto la filosofia naturale, lo studio diretto dei fenomeni fisici con la sua dialettica, egli ha, per Bacone e un po' come Hegel per il giovane Marx, derivato il mondo dalle sue categorie. A nulla vale che Aristotele affermi, nei suoi trattati di filosofia naturale, di aver fatto ricorso a esperimenti, giacché nulla hanno in comune gli esperimenti aristotelici con quelli dei moderni tecnici e scienziati. Il secondo tipo di idoli del teatro è definito da Bacone, empirico, che conduce a aberrazioni ancora maggiori di quelle ideate da Aristotele: l'esempio più caratteristico sono gli alchimisti che, sulla scorta di un numero assai esiguo di prove e esperienze, ritengono di aver individuato leggi e principî generali e universalmente validi. Sono particolarmente inaffidabili ma non troppo pericolosi perché, generalmente, paiono fin da subito a tutti gli altri per quello che realmente sono: vaneggiamenti insensati. Ben più grave è l'intreccio tra teologia e superstizione che sfocia negli idoli del tipo, appunto, superstizioso, tale intreccio è molto pericoloso perché, in virtù del suo linguaggio, spesso poetico e suadente, lusinga e ammannisce l'intelletto.

Analizzando in dettaglio la struttura dei quattro tipi di idoli identificati da Bacone da un lato ci troviamo in un certo senso a disagio dal momento che la loro organizzazione tassonomica non sembra tenere conto di distinzioni che

³³⁹ F. Bacon, *Novum Organum*, in WB I, p. 164 tr. it. OF, pp. 561

per noi sono basilari: innato o acquisito, individuale o proprio dell'intero genere umano, emendabile o non emendabile, a una più attenta osservazione, però, essi rivelano la loro comune struttura di fondo: i quattro tipi di idoli determinano la formazione di immagini ingannevoli, imperfette, parziali. La distorsione della prospettiva, l'oscurità delle ombre proiettate nella caverna che ognuno di noi è, l'occultamento determinato dal linguaggio, le cattive teorie scientifiche e filosofiche delimitano il campo di ciò che impedisce la conoscenza perché occulta la capacità della natura di parlare spontaneamente il suo proprio linguaggio. Katharine Park ha mostrato come, se il problema della conoscenza è essenzialmente un problema della distorsione di uno strumento di riflessione delle immagini la facoltà che occorre emendare per ricostruire l'edificio del sapere è proprio l'immaginazione, l'obiettivo di Bacone sarebbe, dunque, “per mobilitare il peculiare potere cognitivo dell'immaginazione al servizio della scoperta scientifica”³⁴⁰, e ciò per due ragioni: la prima è che l'immaginazione occupa un ruolo centrale nel normale processo cognitivo, fungendo da intermediario tra i sensi e l'intelletto e, in secondo luogo, perché come scrive Bacone nel *Valerius Terminus*, “non c'è nessun progresso nell'invenzione o nella conoscenza se non per similitudine”³⁴¹. L'immaginazione, cioè la facoltà di produrre immagini delle cose che devono in qualche modo somigliare alle cose che rappresentano è dunque uno straordinario strumento per l'indagine scientifica e per la scoperta di nuove verità ma, allo stesso tempo può essere la matrice di errori, falsificazioni o inganni. Bacone, dunque, non suggerisce di compiere la mossa cartesiana di abbandonare definitivamente il regime delle somiglianze quanto piuttosto di elaborare un metodo che consenta all'immaginazione di produrre buone similitudini delle cose. Nel complesso della teoria baconiana della conoscenza, infatti, l'immaginazione riveste un ruolo decisivo: costituisce l'intermediario tra i sensi e l'intelletto: “il senso, infatti muove

³⁴⁰ K. Park, *Bacon's enchanted glass*, in «Isis», 75, 2, (1984) p. 294 traduzione mia

³⁴¹ F. Bacon, *Valerius Terminus*, in WB III, p. 218

l'immaginazione prima che la ragione abbia giudicato; e la ragione muove l'immaginazione prima che il decreto possa essere attuato”³⁴². Certo, l'immaginazione non “è semplicemente e solamente un messaggero, poiché è investita di non poca autorità in se stessa o per lo meno la usurpa”³⁴³, ma rivesta anche un ruolo fondamentale nella trasmissione corretta dei dati dal senso alla mente. Le trattazioni baconiane dell'immaginazione non mancano di accenti magici tipicamente rinascimentali – specie in opere come la *Sylva sylvarum* –

ma, in questo caso, si tratta del progetto tipicamente baconiano di depurare la facoltà di produrre immagini mentali da elementi misterici e paracelsiani, per restituirla al suo ruolo – razionale e comprensibile – di strumento indispensabile all'accumulo delle conoscenze.

Con questo scopo Bacone cerca di rielaborare l'induzione in modo da poter, allo stesso tempo, ricorrere all'immaginazione irregimentandola all'interno di uno schema di raccolta, catalogazione e sistematizzazione dei dati che ne limiti i poteri perturbanti. Comincia a emergere qui la matrice della trattazione lockiana di immaginazione e memoria: come abbiamo visto il cogito puntuale di Cartesio si sapeva pensare sempre puntualmente e attualmente, dall' “io penso dunque sono” non deriva mai l' “io ho pensato dunque ero e sono”. Bacone, invece, riconsegnando all'intelletto la passività come dimensione al cui interno il vero può emergere, ridisegna anche i compiti della memoria e dell'immaginazione: le due facoltà corporee che Cartesio aveva bandito proprio perché portatrici di cattive analogie, vengono reintegrate nel progetto baconiano di costruzione di un sapere che muove, per così dire, dal basso e che si serve di ogni ausilio possibile per raccogliere e connettere i singoli, atomici, frammenti dell'esperienza.

Sarà dunque la mole di osservazioni ben condotte e di esperimenti razionali che permetteranno di discernere tra una somiglianza superficiale, come quelle

³⁴² F. Bacone, *The Advancement of learning* in WB III, p. 389, tr. it. OF, pp. 253-54

³⁴³ *Ivi*

che guidavano gli storici naturali rinascimentali, e una somiglianza veritiera, reale, oggettiva. Se la verità è presente nelle cose e può soltanto essere occultata dall'intervento mal guidato e male organizzato dell'uomo è però anche vero che la natura spontaneamente non rivela la sua verità ma deve essere forzata, stimolata, irregimentata artificialmente.

Perché la verità parli per se stessa occorre cominciare rimuovendo l'errore che per Bacone è minuto, di dettaglio, particolare: non si tratta di superare l'inganno dei sensi rimontando fino alla purezza di un'origine puramente intellettuale quanto piuttosto di cogliere la possibile generazione equivoca delle conoscenze a partire da generalizzazioni affrettate e riduzioni ingiustificate all'unità. Di nuovo si coglie il differente rapporto con le obiezioni scettiche di Bacone rispetto a Cartesio, per il Lord Cancelliere, infatti, “un altro errore è l'insofferenza del dubbio e la fretta di giungere ad asserzioni senza una debita e matura sospensione del giudizio”³⁴⁴: l'errore di Gilbert è stato, per esempio, l'aver voluto costruire una filosofia intera “basandosi sull'osservazione di un magnete”³⁴⁵. Le cattive generalizzazioni sono nocive per il progresso del sapere perché lo irrigidiscono in forme e metodi stabiliti una volta per tutte e, pertanto, immutabili: il dubbio quindi riveste anche per Bacone un ruolo produttivo, è a partire da esso che, se bene esercitato, l'uomo può raggiungere la conoscenza. Il suo statuto, però, è completamente diverso da quello cartesiano: non un unico dubbio che, spinto alle sue estreme conseguenze, fa scaturire una verità universale, necessaria e inattaccabile, ma piuttosto una massima di prudenza, esercitata certo con metodo ma sempre localmente, senza mettere in discussione ciò che non avrebbe nemmeno senso discutere. Il dubbio si esercita soprattutto nell'evitare la cattiva abitudine degli intellettuali di trarre “da pochi assiomi o osservazioni su qualsiasi argomento, un'arte solenne e formale, infarcita di

³⁴⁴ F. Bacone, *The Advancement of learning* in WB III, p. 293, tr. it. OF, p. 165

³⁴⁵ *Ivi*

discorsi, illustrata da esempi, e ridotta a sistema”³⁴⁶. È nei confronti del sistema e non del dettaglio che occorre esercitare una forma di vigilanza, evitando di rimanere prigionieri di similitudini soltanto di superficie che occultano più di quanto non rivelino. Occorre, dunque, volgersi alle cose con “purezza e costanza”, lo sguardo deve essere privo di pregiudizi e libero da nozioni tramandate che alterano la visione degli oggetti e è chiamato a dedicarsi con attenzione e assiduità ai suoi oggetti. Lo sguardo deve però anche essere addestrato, sapere cosa cercare, dove e come, perché anche i sensi, soprattutto nel *Novum Organum*, possono essere causa di errore. L’elemento caratteristico di questo testo, infatti, considerato il manifesto di un empirismo tassonomista e catalogatore, è che non ci troviamo niente di simile a un elogio radicale del sapere per esperienza rispetto al sapere tradizionale, matematico e deduttivo. Il salto di qualità sta essenzialmente nel fatto che Bacone ritiene di aver individuato un metodo che consente la verifica e il controllo dei dati di esperienza, con il suo metodo sperimentale, afferma, è possibile rettificare e vagliare le informazioni derivanti dall’osservazione. Esistono due vie per rendere affidabile e attendibile l’informazione che proviene dalla sensazione – specialmente dalla vista – la prima è di individuarne a monte i limiti, considerarli come passibili di errore e fraintendimento, la seconda è metterli nella condizione di poter funzionare adeguatamente. Natura e conoscenza umana si incontrano nell’esperimento: “il senso dovrà giudicare solo dell’esperimento, l’esperimento delle cose reali”³⁴⁷. A differenza dell’esperienza ordinaria, tendenzialmente caotica, indistinta, casuale, nella quale i sensi non possono trovare nulla perché non sanno nemmeno cosa stanno cercando, l’esperimento isola, segmenta, mette a fuoco un elemento della realtà alla volta per renderlo comprensibile, analizzabile e registrabile: in altri termini, ciò che emerge dall’esperimento è un fatto. È attraverso questa nozione che Bacone può elaborare la sua teoria

³⁴⁶ F. Bacone, *The Advancement of learning* in WB III, p. 405, tr. it. OF, p. 275

³⁴⁷ F. Bacon, *Novum Organum*, in WB I, p. 138 tr. it. OF, pp. 536

della scienza fondata sulla raccolta e registrazione dei dati: i fatti sono dunque ciò che viene prodotto all'interno della pratica sperimentale e che costituisce l'unità fondamentale del sapere. La relazione tra esperimento, fatto e storia rappresenta la struttura fondamentale attraverso cui, per Bacone, la conoscenza vera diventa possibile sulla base della sua concezione strumentale dell'intelletto umano: la pratica sperimentale produttrice di fatti isolati consente di garantire che i raggi provenienti dalle cose colpiscano l'intelletto umano secondo il giusto angolo di rifrazione e, specularmente, le storie devono porsi il nuovo obiettivo di distinguere il vero dal falso e non possono più limitarsi alla semplice registrazione e trasmissione di una tradizione. Barbara Shapiro ha studiato in dettaglio la risemantizzazione del concetto di fatto di cui proprio Bacone è stato uno dei principali artefici. Se fino al cinquecento "factum" era essenzialmente un concetto giuridico che identificava un'azione compiuta da un soggetto e, quindi, letteralmente ciò che è stato fatto, compiuto, e che il tribunale deve accertare, all'intero della filosofia della scienza baconiana il fatto è diventato ciò che sussiste indipendentemente dall'azione dell'uomo, ciò che la natura produce³⁴⁸. Che la produzione non sia del tutto spontanea e che un fatto possa emergere in quanto tale soltanto all'interno di un contesto sperimentale non significa che l'esistenza del fatto dipenda da questo contesto ma soltanto che è all'interno di un esperimento che la natura può parlare un linguaggio comprensibile. Bacone, giurista di formazione e interessato sia alla riforma della giurisprudenza che a quella delle scienze naturali, rappresenta la più esplicita testimonianza di questa transizione imperniata, come cercherò di dimostrare, intorno al concetto di storia. Per Bacone, come per tutti i suoi contemporanei e successori, la storia riguarda sia le azioni umane che il mondo propriamente naturale: esiste una continuità epistemologica tra narrazione delle vicende degli uomini e descrizioni naturali; per Bacone infatti l'una e l'altra hanno a

³⁴⁸ Cfr. B. Shapiro, *The concept "fact": legal origin and cultural diffusion*, in «Albion», 26, 2 (1994), pp. 227-252; id. *A culture of fact: England, 1550-1720*, Cornell University Press, Ithaca, London, 2000

che fare con particolari “circoscritti nello spazio e nel tempo” e entrambe sono distinte dalle “favole” che, semplicemente, non hanno nulla a che fare con la verità. La linea di demarcazione tra storia naturale e civile da un lato e pura narrazione fantastica dall'altra è definita mobilitando le risorse del concetto di fatto che viene a definire, allo stesso tempo, ciò che gli uomini hanno davvero compiuto e ciò che la natura ha davvero prodotto. Negare un qualunque valore di verità alle favole implica che, per essere dotate di effettivo valore scientifico, le storie devono d'ora in avanti corrispondere a criteri epistemologici piuttosto rigidi, primo fra tutti occorre che qualunque elemento perturbante venga, se possibile, eliminato o altrimenti registrato e presentato: se l'obiettivo è far parlare la natura per se stessa, allora occorre bandire “una per una, perché non rechino ulteriore molestia alle scienze anche le menzogne ricevute e tanto diffuse che, per una straordinaria negligenza, hanno resistito per tanti secoli e si sono saldamente stabilite”³⁴⁹ e “in ogni esperimento nuovo e un poco più sottile” occorre presentare “la chiara descrizione dell'esperimento di cui ci siamo serviti; perché gli uomini, essendo loro chiaro come abbiano avuto luogo i singoli procedimenti, vedano quali errori possano nascondervisi ed esservi implicati”³⁵⁰. Il fatto, ormai, non ha, per principio, almeno sul terreno dello studio della natura, più nulla a che vedere con l'azione di un soggetto umano se non in quanto questo intervento può perturbare e occultare la voce della natura. Come ha scritto Lorraine Daston, “generalmente i fatti sono strettamente indipendenti da questo o quel quadro esplicativo”³⁵¹ o, il che è lo stesso, devono presentarsi come indipendenti da chi li osserva, li descrive o li registra. Ovviamente una storia fondata sulla registrazione di fatti, a sua volta, muta di statuto rispetto a come veniva praticata nel cinquecento. Gli storici naturali rinascimentali, infatti, operavano ancora all'interno di un modello che possiamo definire aristotelico-

³⁴⁹ F. Bacon, *Novum Organum*, in WB I, p. 142 tr. it. OF, pp. 540

³⁵⁰ *Ivi*

³⁵¹ L. Daston, *perché i fatti sono brevi?* «Quaderni storici» 108, 2001, p. 746

pliniano che doveva condurre dal particolare all'universale e, dunque, assumeva come compito la spiegazione causale. Bacone ritiene che gli storici debbano assumersi scopi più modesti, limitandosi alla raccolta e alla catalogazione e rifiutando, per principio, ogni tentativo di spiegazione che diviene esclusivo compito della filosofia. Per questa ragione i fatti devono essere, fondamentalmente, laconici: non devono dire nulla più del necessario e semplicemente mostrare se stessi.

Gli scienziati della Royal Society assumeranno il compito indicato da Bacone di elaborare storie dei più diversi aspetti del mondo naturale radicalizzandone addirittura l'empirismo di fondo fino a arrivare alla formulazione di William Oldenburg, segretario della Royal Society, che raccomandava ai corrispondenti di “attenersi strettamente alla verità della natura attraverso fedeli esperimenti e all'evidenza di dati di fatto nelle loro narrazioni”³⁵². Il concetto di fatto gioca qui un ruolo cruciale, in analogia con il modello epistemologico della storia civile: come in questa è necessario attenersi alla narrazione di ciò che gli uomini hanno effettivamente compiuto, senza ingiustificate interpolazioni dello storico che può, a causa della sua inaggirabile parzialità, distorcere gli eventi, così, nel caso della storia naturale, l'osservatore non cercherà di fornire la sua specifica interpretazione di un evento ma si limiterà a esporlo insieme alle condizioni che lo hanno determinato: “coloro che non hanno il proposito di fare congetture e divinazioni, ma di inventare e di sapere e che hanno in animo non di immaginare mondi favolosi che siano come le scimmie del mondo reale, ma che vogliono penetrare con lo sguardo nella natura del mondo reale, e per così dire, sezionarlo, devono attingere tutto dalle cose stesse”³⁵³. Non si tratta di niente di meno che di un imperativo iconoclasta: “debbono essere gettate al vento tutte quelle vane e scimmiesche immagini del mondo dalle quali la fantasia degli uomini si è servita per costruire le filosofie. Comprendano,

³⁵² L. Daston, *perché i fatti sono brevi?* «Quaderni storici» 108, 2001, p. 751

³⁵³ F. Bacon, *Novum Organum*, in WB I, p. 140 tr. it. OF, pp. 538

dunque, gli uomini quanto sia grande al differenza che intercorre fra gli idoli della mente umana e le idee della mente divina. Quelle infatti non sono altro che arbitrarie astrazioni; queste sono i veri segni impressi dal Creatore sulle cose create, impressi e fissati nella materia mediante linee vere e e squisite³⁵⁴. La lingua che occorre comprendere di nuovo è dunque quella dei fatti: finora la filosofia ha costruito false immagini del mondo perché imprigionata negli idoli che occultano e deformano l'intelletto: la supposizione di somiglianza, i giochi incerti del linguaggio, l'ombra della tradizione sono come filtri che impediscono l'irradiarsi spontaneo della luce che Dio proietta sulle cose create – non a caso nell'*Advancement* Bacone aveva paragonato le branche della conoscenza a tre raggi – e che consente la loro comprensione. Nel passo citato sopra Bacone sembra fare ricorso a un modello ancora rinascimentale, legato all'idea della signatura rerum: in realtà rispetto al sistema del sapere rinascimentale sta cambiando tutto e il segno impresso sulle cose assume, attraverso le sue linee vere e squisite, la forma di un disegno, di un'immagine, di una pictura.

Se teniamo in considerazione la nozione di fatto rielaborata da Bacone diventa evidente come le immagini costituiscano, nel campo della sua epistemologia, una forma privilegiata di registrazione dei fatti: se le parole – in quanto linguaggio umano – occultano la voce della natura, una via d'uscita può essere fornita dalla rappresentazione per immagini. Bacone non prescrive esplicitamente questa soluzione ma molti esponenti della tradizione baconiana videro nelle immagini la possibilità di garantire una forma di obiettività che consentisse di distinguere tra i tentativi di spiegazione, le ipotesi, le teorie, affidate al testo scritto e i fatti rappresentati mediante illustrazioni. Il caso più eclatante di questa implicita distinzione epistemologica è certamente la *Micrographia* di Robert Hooke, pubblicata nel 1665 sotto gli auspici della nascente Royal Society, di cui fu curatore degli esperimenti, diventando uno

³⁵⁴ F. Bacon, *Novum Organum*, in WB I, p. 218 tr. it. OF, pp. 630

dei primi scienziati della storia retribuiti per svolgere attività di ricerca. Le sue doti di disegnatore certamente contribuirono al taglio spiccatamente iconico che i resoconti delle sue osservazioni al microscopio assumono. L'introduzione della sua *Micrographia* rappresenta, da un punto di vista teorico, uno dei vertici del metodo baconiano maturo. In primo luogo l'attenzione si concentra sull'analisi delle cause dell'errore dei sensi individuate nella sproporzione tra oggetto osservato e organo, per cui molti oggetti non possono cadere direttamente sotto i sensi, e nell'impossibilità dei sensi di ricevere correttamente le impressioni degli oggetti. Al riguardo Hooke elabora una sorta di canone della corretta osservazione: “a questo scopo sono richiesti, in primo luogo, una scelta scrupolosa e un esame ravvicinato della realtà, costanza e certezza dei particolari che ammettiamo: questo è il primo momento in cui la verità comincia a emergere, e qui deve essere impiegata la più severa e imparziale diligenza”³⁵⁵. La disciplina dell'osservazione si fonda su un canone molto preciso di virtù: l'attenzione deve essere severa e imparziale, come l'esploratore che scopre e descrive nuove terre non deve essere animato da pregiudizi, né sovrapporre ciò che vorrebbe vedere, o che si aspetta di vedere a ciò che spontaneamente gli si para davanti agli occhi, così chi si pone al microscopio non può – pena il travisamento della voce stessa della natura – che dedicarsi con scrupolo e modestia alla descrizione di ciò che gli si para dinnanzi. Alla disciplina dell'osservazione deve congiungersi anche il ricorso a strumenti che possano migliorare la natura dei nostri organi di senso. I microscopi e i telescopi, afferma Hooke, “producono nuovi mondi” che devono essere descritti mediante “un occhio fedele e una mano sincera”³⁵⁶. L'intera profilassi dell'osservazione che Hooke raccomanda serve esplicitamente a evitare che il soggetto che osserva possa turbare l'espressione di un dato naturale, per tanto “non ho mai cominciato a disegnare prima di molte osservazioni condotte

³⁵⁵ R. Hooke, *Micrographia*, 1665, introduzione non numerata

³⁵⁶ R. Hooke, *Micrographia*, 1665, introduzione non numerata

sotto luci diverse e in posizioni diverse, in questo modo ho potuto scoprire la vera forma”³⁵⁷. Occorre tenere presente che, all'epoca, non era affatto ovvio prestare fede alle osservazioni del microscopio e non soltanto per ragioni puramente teoriche: i primi microscopi, come quelli su cui Hooke o Van Leewenhoek conducevano le loro osservazioni non garantivano né una particolare esattezza, né una risoluzione soddisfacente, per tale ragione – per accreditarsi come un osservatore credibile agli occhi della comunità scientifica – Hooke spiega dettagliatamente che tipo di strumenti ha usato, con quali lenti, di quali dimensione e spessore onde definire con chiarezza la portata delle sue osservazioni. Non si tratta tanto di definire la possibilità di replicare il medesimo genere di esperienze, possibilità di fatto piuttosto rara – quanto piuttosto di mostrarsi diligente, accurato e affidabile. Come Boyle, di cui Hooke è stato per anni aiutante, fornisce i dettagli più minuti della sua pompa idraulica più per costruire attraverso una strategia retorica la sua credibilità che per rendere effettivamente replicabili i suoi esperimenti³⁵⁸, così Hooke determina minuziosamente lo scenario nel quale ha lavorato perché, molto semplicemente, così non può essere accusato di aver occultato qualcosa. Sussiste una relazione tra l'etica dell'osservatore che deve esplicitamente fornire i dettagli del suo lavoro e l'assunto metateorico che la natura deve poter parlare con la sua propria voce: lo sguardo è veicolo di informazioni che sono trasmesse meglio e più dettagliatamente attraverso le immagini ma, a differenza di ciò che può sembrare a prima vista, lo sguardo attento non è un gesto spontaneo e i soggetti non sono scelti in modo casuale: “il semplice accumulo senza alcun riguardo per l'evidenza o per l'uso, tenderà soltanto all'oscurità e alla confusione”³⁵⁹. Per quanto Hooke, a differenza di Van Leeuwenhoek, si dedichi a una enorme varietà di soggetti e le sue

³⁵⁷ *Ivi*

³⁵⁸ Cfr. S. Shapin, S. Schaffer, *Leviathan and the air-pump: Hobbes, Boyle and the experimental life*, Princeton University Press, Princeton, 1985, tr. it. *Il Leviatano e la pompa ad aria Hobbes, Boyle e la cultura dell'esperimento*, La Nuova Italia, Firenze, 1994

³⁵⁹ R. Hooke, *Micrographia*, 1665, introduzione non numerata

osservazioni vadano dagli insetti, ai semi, ai fili di tessuti particolari, la costante che emerge è la necessità di osservare, descrivere e rappresentare tutto ciò che, in assenza di strumenti, sfuggirebbe allo sguardo dell'uomo: l'oscurità e la confusione di cui Hooke parla non è quindi, in primo luogo, quella che può derivare da una mancata selezione nel senso che, per cercare qualcosa occorre, prima sapere che cosa si sta cercando ma piuttosto dal presentare singoli frammenti di esperienza discreti e isolati, perfettamente individuati e, possibilmente, depurati da qualsiasi contesto specifico. A differenza di Vesalio che, poco più di un secolo prima, corredeva i suoi disegni anatomici con lo sfondo delle colline venete, le illustrazioni di Hooke devono emergere il più possibile nel vuoto: la contingenza del singolo seme di timo, descritto fin nei minimi dettagli, può aspirare a diventare un mattone di un edificio di conoscenza assai più vasto se e soltanto se la sua stessa contingenza può divenire universale, cioè se il singolo frammento manifesta se stesso senza alcuna presenza perturbante di un soggetto che giudica o di uno sfondo che lo contestualizzi: ciò può avvenire, però, soltanto se ogni singolo dettaglio viene rappresentato, esplicitato o descritto, ivi compresi quelli evidentemente inutili a qualsivoglia fine scientifico. La descrizione delle alghe, per esempio, oltre alla usuale, accurata descrizione, recita “col microscopio ne ho osservate di forma molto curiosa. Non dubito che chi osserverà questi differenti tipi di piante che crescono sulle rocce che ogni tanto sono sommerse dal mare o i mucchi che vengono riversati sulla costa potrà trovare moltitudini di piccole piante o di altri corpi sufficientemente belli da meritarsi il microscopio”³⁶⁰. Al pari di Huygens anche Hooke considera le osservazioni al microscopio come l'ultima grande tappa delle scoperte geografiche e non è evidentemente un caso che microscopio, telescopio e bussola vengano spesso associati in quanto strumenti che hanno reso possibile un effettivo ampliamento delle conoscenze umane. Trattandosi

³⁶⁰ R. Hooke, *Micrographia*, 1665, p. 141

di un continente inesplorato, occorre cominciare a descriverlo senza pregiudizi e nella forma più accurata possibile, evitando, fin dove è consentito, di saldare descrizione e interpretazione. Ciò che accomuna la proliferazione di immagini nella cultura nordica e protestante è proprio l'assoluta assenza di un significato secondo che vada al di là di ciò che è immediatamente rappresentato: queste immagini, programmaticamente non sono simboli, né segni, non stanno per nient'altro se non se stessi proprio perché è nella loro pienezza di oggetti in loro stessi significanti che riposa la possibilità di pensare la natura come in sé dotata di possibilità di farsi comprendere fin dalla sua superficie.

Occorre dunque elaborare una nuova disciplina dello sguardo che, liberando l'osservazione dai vincoli del sapere tramandato restituisca agli oggetti la loro effettiva presenza fisica. Ciò che accomuna le descrizioni della flora e della fauna del Nuovo Mondo con le minuziose descrizioni dei semi di timo o degli acari è l'impossibilità di inscrivere in quella concezione emblematica e simbolica degli oggetti naturali tipica del sapere rinascimentale: di tutto questo non si trova traccia nei testi di Plinio, né nei proverbi, il loro profilo non è inciso sulle monete e non esiste la possibilità di collocarli all'interno di quella rete di simpatie e antipatie che definiva lo statuto di oggetto scientifico nella cultura cinquecentesca. Il nuovo mondo è, anche, un mondo di fatti che sussistono indipendentemente dall'agire umano: ciò che il microscopio ha rivelato è sempre stato lì in attesa che l'occhio umano si dotasse di quei surrogati artificiali che soli ne possono amplificare le potenzialità.

Deve sorgere, dunque, una nuova disciplina dello sguardo che isoli i propri oggetti, che ne segua gli aspetti più minuti, che si appassioni alle più piccole differenze di forma, colore o dimensione. Il grande pedagogista moravo Comenio, nella sua *Didattica Magna*, elabora in dettaglio un metodo di osservazione attraverso il quale i bambini possono apprendere con facilità e in maniera duratura. Come molti suoi contemporanei anche Comenio è

particolarmente consapevole del tenore innovativo della sua teoria pedagogica. Il suo modello di educazione universale che recupera l'indicazione luterana di costruire scuole in ogni paese o villaggio, si fonda sulla possibilità per ognuno, se educato secondo un metodo corretto di “imparare a conoscere i fondamenti, le ragioni, i fini di tutte le cose più importanti, che sono o saranno”³⁶¹. Per definire la possibilità effettiva di questa educazione universale Comenio, evidentemente citando Bacone, ricorre alla metafora dello specchio: “Esiste forse in natura un corpo di colore così oscuro da non essere riflesso da uno specchio, solo che tu glielo metta innanzi, con apposita luce? C'è forse qualcosa che non può essere dipinto su una tavola, solo che chi dipinge conosca l'arte della pittura?”³⁶². Di nuovo l'intelletto umano è pensato nei termini di uno strumento ottico di riflessione delle immagini, strumento che, per quanto possa essere apparentemente fallato o mal funzionante, non di meno, se correttamente tarato, garantisce per ognuno la possibilità di una conoscenza certa, vera e attendibile. Per questa ragione Comenio fornisce una serie di regole per compiere una corretta osservazione: “per vedere in modo corretto qualcosa è necessario che 1) l'oggetto sia posto davanti agli occhi, 2) non lontano, ma a giusta distanza, 3) non lateralmente ma perpendicolarmente agli occhi, 4) non alla rovescia o sbilenco, ma dritto, 5) in modo che la vista possa vedere dapprima l'oggetto nel suo complesso, 6) e poi passarne in rassegna le parti ad una ad una, 7) seguendo un certo ordine dal principio alla fine, 8) e poi soffermandosi su ciascuna parte, 9) fintanto che ogni cosa sia conosciuta con le rispettive differenze”³⁶³.

L'attenzione minuziosa di Comenio per la vista intesa come senso fondamentale per la conoscenza umana riflette la tendenza tipica della cultura protestante a considerare le immagini un veicolo di conoscenza attendibile. Non è un caso che Comenio sia stato, anche, il primo autore di un manuale

³⁶¹ J. Comenio *La Grande Didattica*, in id. *Opere*, UTET, Torino, 1974, pp. 182-3

³⁶² Id. p. 197

³⁶³ Id. p. 290

illustrato per bambini, l'*Orbis sensualium pictus*, pubblicato nel 1658 che ebbe una notevole fortuna nel mondo protestante e che fu usato fino all'epoca di Goethe. L'importanza del testo risiede nell'assunto di fondo secondo cui il vero linguaggio della creazione – e dunque il marchio della presenza di Dio nel mondo – non è il linguaggio, fenomeno umano e convenzionale, ma le cose stesse che, in quanto tali, devono essere rappresentate. Se la mente è uno specchio, quindi, gli elementi basilari della conoscenza saranno necessariamente le immagini a cui, in un secondo momento e come una sorta di supplemento, si sovrappongono le parole e nell'*Orbis sensualium pictus* troviamo un perfetto esempio di quello che, nel novecento, Quine ha definito “il mito del museo”: le parole sono etichette che vengono applicate alle cose. La stessa struttura del testo manifesta questa concezione di fondo. Alle immagini, in genere prive di carattere allegorico e semplicemente descrittive sono accompagnate delle didascalie che riportano i nomi degli oggetti rappresentati. Ogni figura è accompagnata da un numero per permettere una facile identificazione del nome. Ne *La porta delle lingue*, una delle prime opere di Comenio, pubblicata nel 1631, l'ideale di riforma dell'insegnamento del latino passa attraverso la corretta individuazione del rapporto tra parole e cose: “le parole, poiché sono i segni delle cose, che cosa significano se non si conoscono le cose che esprimono?”³⁶⁴. Sono dunque le cose il cuore e il punto di partenza di qualunque progetto pedagogico: l'importanza che Comenio attribuiva allo studio delle lingue arriva, per così dire, in seconda battuta e trova la sua giustificazione soltanto se si comprende correttamente la relazione tra parola e cosa. Da questa prospettiva le immagini possono essere considerate come l'unico linguaggio veramente universale e, pertanto, veicolo privilegiato di trasmissione del sapere.

Il protestante Comenio, costretto a una vita da esule per questioni religiose, rappresenta l'esempio più esplicito di una tradizione culturale che ha origini

³⁶⁴ J. Comenio, *La porta delle lingue* in id. *Opere*, cit. p. 407

molto profonde, che possono essere fatte risalire fino a Filippo Melantone che, per primo, elaborò una teoria della conoscenza che considerava le immagini veicolo del sapere. Nel suo *De dialectica libri IV* e negli *Erotemata dialectices* Melantone si pone esplicitamente il problema della validità di una definizione ex accidentibus: a partire da ciò che in un oggetto si presenta a prima vista è possibile costruire una conoscenza certa? La risposta di Melantone è affermativa, per quanto a determinate condizioni: la condizione dell'uomo dopo la caduta ha comportato l'impossibilità di ottenere un accesso immediato alla sostanza delle cose e, per tale ragione gli accidenti, ciò che si offre alla percezione immediata può permettere di conoscere un'essenza altrimenti destinata a rimanere oscura³⁶⁵. Distinguendo tra definizione "nominis" e "rei" Melantone sottolinea che la descrizione di un oggetto è tanto migliore quanto più essa ci pone davanti agli occhi e direttamente l'oggetto da definire, mentre la definizione nominale rimane consegnata all'orizzonte del semplice discorso la definizione a parte rei assume piuttosto la forma di un mostrare, di un percepire direttamente l'oggetto. Non è affatto casuale che Melantone faccia esplicitamente riferimento al problema della descrizione delle piante: tra i vari settori della storia naturale rinascimentale, infatti, la botanica – o come veniva allora definita la materia medica – era quella che più precocemente aveva assegnato alle immagini il compito di consentire il riconoscimento delle piante descritte. Uno dei primi grandi botanici a porsi esplicitamente il problema delle immagini fu un amico e corrispondente di Melantone, Leonhart Fuchs il quale, fin dal suo testo giovanile, gli *Errata recentium medicorum*, del 1530, prendendo le mosse dal problema classicamente umanistico dell'emendazione dei testi greci e latini dalle interpolazioni successive, ritenute falsificanti sia del testo in quanto tale

³⁶⁵ "definito ex genere et accidentibus collecta, ut sunt herbarum definitiones apud Dioscoridem et Plinium, ut Narcissus est flos similis croco.... Hoc genere definitionum utimur in describendis personis, ut apud Homerum Thersites describitur, strabis oculis, gibbosus, garrulitate scurrili. Et autem nobis ideo saepius hac forma definiendum, quia accidentia ostendunt nobis substantias alioqui ignotas, per haec Malvam a Marubio, Cygnum a Corvo, ... denique res inter se omnes discernimus." Philip Melanchthon, *De Dialectica Libri IV* (Wittenberg, 1531), E2v

sia del suo contenuto di verità, arriva a individuare, nel corredo di immagini che deve accompagnare il testo la via di uscita dalle difficoltà di individuare piante diverse a cui la tradizione ha attribuito lo stesso nome o, viceversa, dalla necessità di riconoscere, sotto due nomi diversi, il medesimo oggetto. Il problema epistemologico che emerge è esattamente legato alla possibilità di cogliere l'essenza di una pianta – cioè la sua proprietà terapeutica – a partire da dati puramente esteriori come la forma delle foglie, le dimensioni o il colore del fiore. Il problema era particolarmente spinoso per la botanica perché le piante, molto più dei minerali e degli animali, subiscono enormi mutamenti del loro aspetto esteriore nel corso di un unico anno. Per tale ragione botanici di formazione più “tradizionale” ritennero che la proposta di Fuchs conducesse a un vicolo cieco epistemologico. Era, infatti, considerato per lo più illegittimo il salto da una definizione *ex accidentibus* – e un'immagine è il paradigma di questo genere di definizioni – a una sostanziale. L'opera di Melantone fornisce un'adeguata fondazione epistemologica all'operazione che Fuchs andava operando nel ristretto campo della botanica. Per Melantone, infatti, una descrizione come quella che Omero offre di Tersite è un esempio perfetto di definizione che, partendo dagli attributi immediatamente visibili, consente di cogliere l'essenza del personaggio³⁶⁶. Il contributo dei diffusissimi testi melantoniani alla formazione di una cultura particolarmente propensa a pensare le immagini come un veicolo di conoscenza, consente di cogliere un passaggio storico fondamentale che rende comprensibile l'operazione di Comenio: all'epoca di Fuchs, come ancora negli anni in cui il pedagogista moravo progettava il suo manuale illustrato per l'infanzia non era né ovvio né scontato che le immagini, le raffigurazioni, i quadri o le mappe fossero uno strumento di conoscenza attendibile. Vediamo, attraverso questo percorso, intrecciarsi progressivamente due temi: da un lato l'idea che la mente, l'intelletto siano strumenti di riproduzione delle immagini,

³⁶⁶ Cfr. *supra* p. 20

dall'altro e in larga parte, indipendentemente, prende piede l'idea che le immagini, molto più delle parole, possano rendere visibile ciò che le cose sono in se stesse e in quanto tali. Il punto di contatto tra questi due atteggiamenti intellettuali è certamente la caratterizzazione dell'intelletto come in prima istanza passivo rispetto a contenuti che gli provengono dall'esterno e che, essendo essi portatori della loro verità, devono essere registrati, analizzati e compresi con il minore intervento possibile da parte di un soggetto conoscente che comincia a assumere, in seno alla cultura nordica e baconiana, l'aspetto sinistro dell'elemento perturbante, occultante, portatore di incomprensioni frutto dell'accoglimento di tradizioni culturali non vagliate né criticate. Ovviamente non è a Melantone, né a Fuchs che si può attribuire la ristrutturazione complessiva di ciò che viene considerato conoscenza certa e vera. Si trovano nei loro testi, però, alcune indicazioni che, nel corso di quasi un secolo, daranno i loro frutti e definiranno un modello di conoscenza radicalmente diverso dal precedente.

Come abbiamo visto in Bacone come in Comenio la metafora dello specchio per descrivere l'intelletto ricorre quasi ossessivamente, entrambi pensano che la mente funzioni come uno strumento che riflette raggi provenienti dalle cose stesse: se per Cartesio l'intelletto umano è come il sole, e quindi portatore di una luce che gli è propria e che ne definisce le possibilità di conoscenza degli oggetti, nella cultura protestante, al contrario, la mente non è essa stessa luminosa, sono gli oggetti da conoscere che devono colpire, come raggi luminosi, la mente: il soggetto è logicamente secondo rispetto all'oggetto che è portatore della sua verità che occorre soltanto far emergere nel modo più limpido possibile. Non stupisce, allora, che uno dei primi grandi studiosi del cervello, specie dal punto di vista anatomico, Thomas Willis, descriva proprio il cervello umano come una camera oscura. E non stupisce che Locke, compiendo l'ultimo, decisivo passaggio, consideri negli stessi termini e esplicitamente la mente umana. Attraverso l'immagine della camera oscura,

infatti, Locke definisce un criterio di elaborazione del mentale diverso a quello cartesiano, non più incentrato, pertanto, sulla differenza sostanziale ma piuttosto funzionale: a partire da questa individuazione del mentale Locke costruirà la sua teoria della coscienza completando definitivamente quella transizione dal campo religioso e morale, in cui lo collocava la riforma, a quello strettamente filosofico e scientifico, fornendo in questo modo le condizioni di possibilità di un'analisi scientifica dell'interiorità umana. La familiarità con le immagini che la cultura nordica manifesta in così tanti e differenti settori, la riformulazione dell'atto della visione in termini strettamente meccanici, l'esclusione dell'attività del soggetto nell'atto della visione, l'analogia sempre presente tra la mente e uno strumento di rappresentazione costituiscono lo scenario all'interno del quale Locke abbandonerà la concezione della mente come un teatro per ridefinirla come una camera oscura.

Non è un caso se camera oscura e teatro costituiscono, per Alpers, le due forme di rappresentazione paradigmatiche l'una della tradizione pittorica fiamminga, l'altra quella del rinascimento e dell'arte italiana.

Lungo tutto il XVII secolo si trovano molteplici testimonianze della sempre più diffusa concezione che l'osservazione costituisca il vero e effettivo veicolo di conoscenza, perché però i tre termini della relazione – raffigurare, vedere, conoscere - vengano esplicitamente connessi attraverso una nuova fondazione epistemologica della conoscenza occorre attendere l'ingresso della metafora della camera oscura nel campo della filosofia al tramonto dello stesso secolo, nel 1690, con la prima edizione del *Saggio sull'intelletto umano* di John Locke.

CAPITOLO IV

Locke e la nascita della coscienza moderna

Nel capitolo XI del secondo libro del *Saggio sull'intelletto umano* John Locke ricorre alla metafora della camera oscura per descrivere il funzionamento dell'intelletto: "le sensazioni interne ed esterne sono gli unici canali che io sia riuscito a trovare attraverso i quali la conoscenza passa all'intelletto. Per quel che mi riesce di scoprire, soltanto queste sono le finestre dalle quali la luce penetra in questa camera oscura"³⁶⁷. Si tratta della prima attestazione della metafora della camera oscura, resa celebre da Marx e Engels un secolo e mezzo più tardi, in un contesto prettamente filosofico e, come ne *L'ideologia tedesca*, anche in questo caso la metafora ricorre allo scopo di descrivere e caratterizzare l'attività della coscienza umana. In realtà non è qui che Locke tematizza esplicitamente il concetto di coscienza, che assumerà il suo ruolo centrale soltanto più avanti nello sviluppo del *Saggio*, nel capitolo XXVII del secondo libro, aggiunto soltanto a partire dalla seconda edizione del 1694. Qui, per la prima volta nella storia della filosofia occidentale, la coscienza diviene il criterio dell'identità personale dell'uomo: "essendo la stessa coscienza quella che fa sì che un uomo sia se stesso per se stesso, l'identità personale dipende solo da ciò, ossia dal fatto che tale consapevolezza sia unita esclusivamente a una sostanza individuale o possa perpetuarsi in una successione di medesime sostanze"³⁶⁸. Ci troviamo di fronte, dunque, a una duplice innovazione: un nuovo concetto, quello di coscienza, e una nuova metafora, quella della camera oscura. Non si tratta di una semplice

³⁶⁷ J. Locke *Essay* II, XI, 17, tr. it. *Saggio sull'intelletto umano*, Bompiani, Milano, 2004, p. 275

³⁶⁸ Id., *Essay*, II, XXVII, 10, ti. it. cit. p. 609

coincidenza ma, come cercherò di dimostrare, la metafora della camera oscura simboleggia con precisione proprio quel nuovo concetto che Locke mette in campo e che sarà destinato a svolgere un ruolo decisivo per tutta la riflessione filosofica successiva, la coscienza lockiana potrà assumere quel ruolo di fondamento di ogni conoscenza e di ogni certezza che Cartesio aveva affidato a quella *res cogitans*, separata dalla materia eppure, in qualche modo, con essa connessa, ma, come cercherò di dimostrare, il cogito cartesiano non ha ancora quelle caratteristiche che saranno proprie della coscienza lockiana e che contribuiranno alla formulazione di un paradigma di soggettività da molti punti di vista alternativo a quello cartesiano. Pensare la coscienza come una camera oscura comporta una serie di conseguenze che condizioneranno profondamente tutte le teorie successive della coscienza ma permette anche di individuare uno svincolo fondamentale all'interno di quella che potremmo definire una storia dello sguardo e della certezza: il portato di novità essenziale della teoria lockiana è infatti proprio quello di creare un nuovo oggetto passibile di investigazione filosofica, un nuovo campo di indagine delimitato dalle quattro pareti della camera oscura con sue proprie regole funzionali e un suo specifico ruolo di produttore e di garante di certezze. Sarà proprio la dinamica dell'introspezione, dello sguardo gettato al proprio interno, a costituire il perno delle teorie moderne della soggettività, che rinverranno in questo spazio chiuso il luogo di articolazione e di costituzione della verità, la camera oscura è, infatti, contemporaneamente uno strumento che produce immagini, un occhio che osserva e un luogo di osservazione, uno spazio in cui si riproducono le immagini e in cui queste stesse immagini possono essere osservate: la coscienza diviene produttrice di verità perché, come la camera oscura, è essenzialmente uno strumento che garantisce una rappresentazione adeguata del mondo. Soltanto pensando così radicalmente il carattere rappresentazionale dell'intelletto diviene possibile immaginare la conoscenza nei termini di un possesso consapevole di rappresentazioni: è a partire dalla

costituzione e dal possesso di questo mondo privato che il mondo pubblico diviene accessibile.

Ovviamente "coscienza" non è certo un neologismo coniato da Locke, la sua è piuttosto una profonda risemantizzazione, che consentirà l'instaurazione di un nuovo ordine del discorso e la creazione di un nuovo campo di oggetti destinati a diventare egemoni nella tradizione filosofica occidentale e che verranno definiti l'uno nei termini di una 'teoria della conoscenza' e l'altro, suo specifico oggetto correlato, sarà di volta in volta tematizzato come coscienza, soggetto, sé. Come ha evidenziato Étienne Balibar, la straordinaria novità concettuale della 'coscienza' lockiana rispetto a una tradizione che la tematizzava all'interno di questioni etiche, religiose o teologiche, è stata immediatamente percepita dagli stessi contemporanei del filosofo inglese. La prima importante traduzione in una lingua volgare del *Saggio* lockiano è stata quella approntata in francese dal suo amico e stretto collaboratore Pierre Coste, il quale ha ritenuto necessario corredare la traduzione del termine lockiano *consciousness*, in E, II, XXVII, 9, di una lunga nota esplicativa. Nell'originale inglese leggiamo: "consciousness always accompanies thinking, and 'tis that, that makes every one to be, what calls *self*; and thereby distinguished himself from all other thinking things, in this alone consist *personal Identity*, i.e. the semeless of a rational Being". Coste traduce *consciousness* con *con-science* e, in nota, motiva la sua scelta affermando che "pour faire qu'on distingue encore mieux cette signification d'avec celle qu'on donne ordinairement à ce mot, il m'est venu dans l'esprit un expédient qui paraîtra d'abord ridicule à bien des gens, mais qui sera au goût de plusieurs autres, si je ne me trompe; c'est d'écrire *conscience* en deux mots joints par un tiret, de cette manière, *con-science*"³⁶⁹ A Coste, evidentemente, l'accezione lockiana di coscienza suona nuova, non riconducibile agli usi ordinari del

³⁶⁹ J.Locke *Essai philosophique concernant l'entendement humain traduit de l'anglais par M. Coste*. Amsterdam et Leipzig, Schreuder & Pierre Mortier le jeune, MDCCLV, p. 264 (rist. anastatica, Vrin, Paris, 1983)

termine nella lingua francese: la coscienza è ciò che consente di definire l'identità personale, è la consapevolezza di sapersi pensare che accompagna ogni pensiero. Certamente, se le prime accezioni in francese dei calchi del latino *conscientia* sono attestate a cavallo della metà del seicento, per lo più in seno al dibattito post-cartesiano e se il termine non arriva a acquisire la sua nuova centralità filosofica fino alle elaborazioni di Locke da un lato e di Malebranche dall'altro, il termine latino aveva alle spalle una lunga storia, da cui gli sviluppi moderni prendono in ogni caso le mosse. Importante sarà stabilire la relazione che l'indubbia novità lockiana intrattiene con la tradizione scolastica e, soprattutto, con la centralità che la nozione di coscienza aveva assunto all'interno della riforma protestante e calvinista: vedremo come la nuova declinazione in senso epistemologico proposta da Locke non recida completamente i suoi legami con la tradizione che l'ha preceduta. Come sottolinea Balibar il termine latino *conscientia*, suggerisce l'idea di un sapere o di una conoscenza - *scientia* per l'appunto - a cui il prefisso *cum* dona una sfumatura che potremmo definire comunitaria: si tratterebbe, dunque di un sapere a un tempo condiviso e individuale: la partizione che il prefisso indicherebbe sarebbe quindi ciò che separa e divide un individuo dall'altro. Nella tradizione più strettamente filosofica, ad esempio in seno allo stoicismo latino, questo sapere di esclusiva pertinenza individuale trova la sua applicazione nel campo della morale, la coscienza diviene dunque il luogo a cui fare appello per elaborare un giudizio sulla propria condotta e sui propri comportamenti, fino a diventare, in Agostino, l'uomo interiore che garantisce il contatto e la comunicazione con il divino e al cui interno abita la verità (in interiore nomini abitat veritas). Lutero, monaco agostiniano, radicalizzerà questa posizione fino a fare della coscienza la regola fidei della chiesa riformata: l'ispirazione personale che guida la lettura della scrittura è ciò che garantisce della bontà della propria interpretazione. Come è noto, proprio sulla questione della regola fidei e sul

rifiuto di Lutero di riconoscere altre interpretazioni del Testo sacro oltre a quelle che la propria coscienza era spinta riconoscere, negando dunque l'autorità della tradizione conciliare e della parole papale, la posizione di Lutero muterà da quella di un riformatore ancora collocato all'interno della chiesa cattolica a quella di eretico e scismatico. Il legame che Lutero istituisce tra coscienza e certezza, come vedremo, non sarà senza conseguenze per la filosofia lockiana. Riprendendo l'interpretazione di Popkin³⁷⁰ secondo cui lo scetticismo è, almeno fino alla metà del seicento, una questione limitata pressoché esclusivamente a pensatori cattolici e che l'obiezione scettica sia una contromossa volta, per così dire, a togliere il terreno da sotto i piedi ai fautori dell'intuitiva certezza interiore, alla fiducia nelle impressioni della propria coscienza che caratterizza la Riforma protestante, si può altresì leggere, nella fiducia che Locke ripone nelle possibilità conoscitive della coscienza così come nell'oscurità che Malebranche le attribuisce l'esito di un'elaborazione più strettamente filosofica di questioni emerse in primo luogo a livello religioso e teologico. In altri termini il tentativo lockiano può essere letto anche come uno sforzo teorico di secolarizzazione del modello di coscienza elaborato dai riformatori. Da questa prospettiva si possono leggere sia l'*Essay* che il *Secondo trattato sul governo* come due momenti di un progetto unitario volto a elaborare concettualmente alcuni portati storici della modernità storica, religiosa e politica: se, come suggerisce Tito Magri nella sua *Introduzione al Secondo trattato sul governo*, il liberalismo lockiano è indipendente da particolari assunti religiosi o filosofici, non è però vero il contrario. La sua teoria epistemologica e conseguentemente la sua concezione della coscienza, dell'autonomia e della certezza individuale, costituiscono l'asse portante, il fondamento teorico per una specifica concezione dell'individuo membro di una comunità politica ispirata a principi che saranno, in seguito, definiti liberali. Ovviamente la novità lockiana, l'introduzione, la

³⁷⁰ cfr. R. Popkin, *Storia dello scetticismo*, Mondadori, Milano, 2002.

creazione di un nuovo concetto filosofico non può essere però letta esclusivamente nei termini di una secolarizzazione, pena il non coglierne l'elemento di innovazione: lo spostamento della questione dal campo morale o religioso a quello che anacronisticamente possiamo definire epistemologico, genera una serie, o meglio molte serie di problemi con cui la riflessione filosofica ancora oggi sta facendo i conti. Alcune di queste serie di problemi sono condensate proprio nell'immagine della camera oscura che, come vedremo, compendia efficacemente tutte le questioni che la teoria lockiana della coscienza implica, dall'individuazione dello spazio del mentale, alla questione del rappresentazionalismo, fino al vertiginoso gioco di specchi dello sdoppiamento di sé e della propria auto osservazione.

Al di là delle sue radici religiose, la teoria lockiana della coscienza può essere interpretata come il punto in cui convergono almeno tre traiettorie fondamentali del pensiero lockiano, ognuna dotata di una propria autonomia ma che vengono a convergere proprio nell'articolazione di questo nuovo paradigma: in primo luogo occorre evidenziare i rapporti, complessi e articolati, che Locke intrattiene con il pensiero di Cartesio e dei suoi interpreti successivi, in primo luogo Malebranche e Arnauld, per cercare di suffragare la tesi, avanzata da Etienne Balibar ma forse non adeguatamente argomentata, che la duplice problematica dello statuto della coscienza e della costituzione di una teoria della conoscenza, non trova la sua origine in seno alla filosofia cartesiana ma piuttosto all'interno di un grappolo di questioni che la filosofia cartesiana lasciava aperte. In secondo luogo è essenziale cogliere la relazione che sussiste tra la concezione lockiana della coscienza e la filosofia di Ralph Cudworth e dei neoplatonici di Cambridge, tenendo presente che proprio nell'opera maggiore di Cudworth, *The true intellectual System of the universe*, compare per la prima volta il termine inglese *consciousness*. In terzo luogo, per cogliere a pieno la specificità lockiana, occorre ricostruire il suo rapporto con quella cultura empirista e baconiana che dominava in Inghilterra: al

riguardo occorrerà fare riferimento a aspetti peculiari del pensiero e della vita di Locke, analizzando in particolare le sue relazioni con eminenti scienziati dell'epoca come il medico Thomas Sydenham o come il chimico Robert Boyle. In conclusione cercheremo di leggere in parallelo *l'Essay* e il *Secondo trattato sul governo*, per cercare di mettere in luce la profonda relazione che lega la concezione epistemologica della coscienza e le caratteristiche e gli attributi che Locke riconosce appartenere all'individuo inserito in relazioni politiche. Prima di tutto questo, però, è necessario un breve excursus che renda conto delle condizioni scientifiche che hanno reso possibile la formulazione della metafora lockiana.

L'ottica e l'analogia tra occhio e camera oscura

Prima di analizzare più in dettaglio l'articolazione concettuale dell'Essai/lockiano, occorre percorrere brevemente la storia della metafora della camera oscura all'interno del pensiero scientifico del seicento. Per comprendere come in Locke agisce e in base a quali presupposti teorici viene articolata: pensare la coscienza come fosse una camera oscura comporta almeno due passaggi teorici, il primo, certamente non nuovo per la tradizione filosofica, vede nella vista il paradigma della conoscenza esatta e, viceversa, pensa la conoscenza come una specie di visione e, spesso, l'organo o la facoltà deputate alla conoscenza, l'anima o l'intelletto, vengono descritte come una specie di sguardo; il secondo spostamento, però, è possibile soltanto a partire dalle acquisizioni dell'ottica del seicento che, attraverso l'opera, in primo luogo di Keplero e di Cartesio, giunge a risolvere il secolare problema di come effettivamente funzioni il meccanismo della visione. Keplero, come detto, per primo aveva colto l'isomorfismo funzionale tra occhio e camera oscura: l'individuazione di questa somiglianza ha consentito di risolvere un problema secolare, che affannava gli scienziati fin dall'epoca di Euclide, potendo osservare su dimensioni più ampie, nella camera oscura, appunto, un processo

analogo a quello che si verificava, in dimensioni molto ridotte attraverso la pupilla e sulla retina dell'occhio. Per la prima volta il senso della vista, il più nobile e affidabile, risulta descritto nei termini strettamente meccanici che il paradigma esplicativo della nuova scienza aveva reso necessario, si risolve così un curioso paradosso: se, da un lato, la vista da sempre si è vista riconoscere un primato tra i cinque sensi umani per la sua capacità di fornire un grande numero di informazioni dettagliate pur rimanendo a distanza dall'oggetto, il suo funzionamento rimaneva misterioso e gli ottici non si erano mai riusciti a elaborare, per la loro scienza, un paradigma affidabile e riconosciuto. Si sapeva, insomma, ciò che l'occhio faceva ma non si era mai stati in grado di spiegare come potesse farlo. La visione funziona, dopo Keplero, come un meccanismo, si tratta, però, della vista di una macchina, o di un cadavere, come dimostrerà Cartesio con la sezione dell'occhio del bue nella sua *Diottrica*.

Come i quadri dei pittori olandesi sembrano cogliere in immagini straordinariamente naturali e istantanee il brulichio di una vita, sia essa naturale o umana, del tutto indipendente dalla scelta del pittore, che sembra registrare quasi senza alcun vaglio critico le scene che gli si parano di volta in volta davanti, così l'occhio-camera oscura si ritrova deprivato di ogni peculiare caratteristica umana: non è un occhio che indaga ma piuttosto un occhio che semplicemente registra e immagazzina dati, è un occhio chiamato a curarsi della superficie degli oggetti, a osservarli con scrupolo, a coglierne le minime variazioni, ma è un occhio che sembra impossibilitato a scegliersi i propri soggetti, quello che Cartesio e Keplero descrivono è, semplicemente uno sguardo privato di ogni intenzionalità. Questa peculiare concezione della passività dello sguardo ritornerà, proprio mediante un riferimento metaforico alla camera oscura, nella teoria gnoseologica di John Locke. Si tratta di un fatto curioso ma non privo di conseguenze: il paradigma moderno di soggettività, che verrà articolato proprio intorno a concetti come

intenzionalità, autonomia e autosussistenza verrà metaforizzato ricorrendo a uno strumento che funziona come un occhio meccanico, semplice riflesso di una pura oggettività.

Si è mostrato come la scienza ottica del '600 costituisca il parallelismo funzionale tra visione e raffigurazione, quest'ultima, ben inteso, nel senso della produzione di immagini propria di strumenti come la camera oscura. E' proprio in uno dei grandi testi di ottica del '600, però, che la possibilità di pensare la conoscenza, l'attività dell'anima in continuità con il meccanismo della visione viene esplicitamente negata: nella sua *Diottrica* Cartesio mette esplicitamente in guardia da troppo facili analogie tra visione e conoscenza: il suo rifiuto di pensare come omogenei la mente e l'occhio per come lui, per primo lo ha descritto, gli impedisce di pensare alla mente dell'uomo come a un oggetto passibile di un'indagine scientifica. Cartesio coglie un punto cruciale: subito dopo riconosce la matrice pittorica, raffigurativa, di un tale modello di conoscenza. E' in analogia con quello che avviene quando riconosciamo in un quadro l'oggetto raffigurato che i filosofi "sono stati indotti a credere che [il nostro pensiero] dovesse essere portato [...] a concepire gli oggetti che toccano i nostri sensi da alcune piccole immagini di essi che si formerebbero nella nostra testa"³⁷¹. Lungo tutto il secolo si trovano molteplici testimonianze della sempre più diffusa concezione che l'osservazione costituisca il vero e effettivo veicolo di conoscenza, perché però i tre termini della relazione - raffigurare, vedere, conoscere - vengano esplicitamente connessi attraverso una nuova fondazione epistemologica della conoscenza occorre attendere l'ingresso della metafora della camera oscura nel campo della filosofia al tramonto dello stesso secolo, nel 1690, con la prima edizione del *Saggio sull'intelletto umano* di John Locke. ciò sarà possibile proprio attraverso il confronto critico con l'eredità del cartesianesimo. Come ha evidenziato Richard Rorty, infatti, "la mente

³⁷¹ Cfr. *supra* capitolo I

cartesiana rese contemporaneamente possibile lo scetticismo del velo-delle-idee e una disciplina votata a superare questo scetticismo"³⁷²

Cartesio e la teoria della conoscenza

L'utilizzo di metafore visive per caratterizzare la conoscenza umana non è certo una novità della filosofia moderna: termini cruciali per lo sviluppo della cultura occidentale come idea o teoria richiamano l'atto della visione, ma con Cartesio si compie uno slittamento significativo, giocato intorno alla peculiare concezione della sostanza che caratterizza le *Meditazioni metafisiche*: per Aristotele il paradigma della sostanza era il singolo individuo, si ammetteva una pluralità di sostanze possibili. Parallelamente l'intelletto umano aveva la caratteristica di diventare identico all'oggetto, di assumere la sua forma pur senza incorporarlo materialmente. Come ha evidenziato Richard Rorty questo universo essenzialmente e non accidentalmente pluralistico mal si accordava con il trattamento dei fenomeni fisici in termini matematici quale era stato proposto da Galileo e dallo stesso Cartesio. Occorreva, per fondare epistemologicamente in maniera adeguata la fisica matematizzata, ridurre le qualità secondarie a semplici accidenti e modi di un'unica sostanza estesa. Il dualismo moderno, con tutto il suo corredo di questioni sul rapporto tra mente e corpo nasce qui: delle tre sole sostanze ammesse da Cartesio, una, Dio, è di pertinenza della fede e della teologia, per le altre due la questione principale diventa quella di disporre di un criterio decisivo per la distinzione del mentale dal fisico che, come detto, è rappresentata dalla resistenza al dubbio iperbolico. Così tracciata la linea della frattura ontologica, l'area di pertinenza del pensiero risulta notevolmente ampliata: quello che hanno in comune le verità della matematica e la sensazione di un dolore è di essere pensieri, cioè attributi di una sostanza unica che ha per essenza il pensare. Per definire con un termine generale oggetti apparentemente così diversi come le verità

³⁷² R. Rorty, *La filosofia e lo specchio della natura*, Bompiani, Milano, 1986, p. 106

matematiche e il dolore, Cartesio ricorre alla parola 'idea', risemantizzata rispetto al concetto platonico: non più archetipo puro delle cose ma qualsiasi contenuto mentale: pensare equivale, per Cartesio, al possesso indubitabile delle idee. In un senso molto generale pensare è dunque avere qualcosa che, in un certo senso, somiglia a delle immagini da osservare all'interno della mente: d'ora in avanti le teorie della conoscenza che si svilupperanno a partire dall'opera di John Locke, si caratterizzeranno per la tematizzazioni di questa relazione a tre termini, soggetto conoscente, oggetto conosciuto e rappresentazione di questo all'interno della coscienza. Il passaggio obbligato attraverso l'universo delle rappresentazioni private, determinerà un modello di conoscenza basato sull'introspezione e su quella che, in filosofia viene definita teoria dell'accesso privilegiato: è guardandosi pensare o sentire o, in senso generale, rappresentare che si comincia a conoscere.

La mente diventa la scena di un susseguirsi di rappresentazioni, che un occhio interno osserva e analizza; a partire da questo momento saranno due le metafore con cui si tenterà di descrivere quello che avviene in questo spazio: la mente sarà o un teatro su cui avviene una qualche rappresentazione, o sarà una camera oscura, al cui interno si proiettano delle immagini. Optare per l'una o per l'altra delle due metafore dipende, sostanzialmente dal prendere sul serio o meno l'obiezione scettica; dipende, in altri termini, da come viene pensata la relazione tra la rappresentazione e l'oggetto che dovrebbe averla prodotta: Cartesio non ha dubbi sul fatto che all'interno della mente si succedano delle rappresentazioni, è molto più complicato stabilire quale sia la relazione tra questa rappresentazione e il mondo fuori di noi che entra in contatto con il nostro corpo. In questo senso la frattura ontologica, che ha permesso di pensare contemporaneamente un mondo esteso e interamente determinabile secondo le leggi meccaniche della fisica, e una mente indipendente e non compromessa nel grande meccanismo della natura, che ha garantito, insomma, la coesione tra il progetto fondazionalista di una nuova

scienza matematizzata della natura e quello apologetico, di salvaguardia e di difesa delle verità della religione cattolica dai rischi che una incomprensione di questo medesimo meccanicismo poteva generare³⁷³, causa notevoli problemi quando questa relazione interno-esterno deve essere analizzata e risolta. La risposta cartesiana, come è noto, sarà filosoficamente assai impegnativa: occorre postulare l'esistenza di un Dio verace come garante epistemologico della connessione tra eventi nel mondo, per esempio stimolazioni del corpo, e rappresentazioni mentali. A differenza di Gassendi, Spinoza o Locke, sostenitori, più o meno esplicitamente del parallelismo psicofisico e ontologicamente monisti o non impegnati, Cartesio sosterrà sempre l'ipotesi dell'impossibilità di un rispecchiamento completo e totale tra contenuti del pensiero e impressioni sensibili degli oggetti: se in Cartesio ogni percezione si rivela, quando la si consideri adeguatamente, un atto del pensiero e è soltanto la provvidenza divina a far sì che le sensazioni ci appaiano dislocate nel corpo per permetterci, attraverso il piacere o il dolore, di ricercare ciò che aiuta il nostro sostentamento e di allontanarci da ciò che minaccia la nostra sopravvivenza, in Locke avverrà esattamente il contrario: sarà il pensiero a essere interpretato come una percezione ulteriore. Per questa serie di ragioni Cartesio, che pure aveva per primo dimostrato sperimentalmente l'isomorfismo tra occhio e camera oscura e pur considerando la conoscenza come uno sguardo gettato all'interno della propria mente, non arriverà a pensare a questa come a una camera oscura, non si spingerà fino a chiudere il cerchio di questa analogia. Per farlo occorrerà sottrarre la nostra essenza rispecchiante alle minacce dello scetticismo e pensare un isomorfismo completo tra sguardo fisico e occhio della mente. Occorrerà che il parallelismo tra stimolazioni fisiche e percezioni mentali sia considerato

³⁷³ D. Kambouchner ha giustamente evidenziato come non sia soddisfacente interpretare le *Meditazioni* di Cartesio secondo un'alternativa secca tra intento fondazionalista e volontà apologetica ma come piuttosto il vero nucleo dell'opera sia costituito dal tentativo di tenere saldi entrambi gli aspetti. Cfr. D. Kambouchner, *Les Méditations métaphysiques de Descartes. Introduction générale, Première Méditation*, Puf, Paris, 2005, in particolare pp. 63-112

perfetto, che l'idea diventi davvero l'immagine di una cosa, n problema di una epistemologia, pensata nei termini di una riflessione sull'origine, sui limiti e sulle possibilità della conoscenza umana, aveva bisogno dell'invenzione di uno spazio interno che fosse contemporaneamente l'oggetto della ricerca e il ricercatore stesso, l'anima cartesiana, nell'attesa di diventare esplicitamente coscienza, sarà il candidato ideale per svolgere questo compito. Perché questo diventasse possibile occorreva arginare il dubbio scettico e non farsi sgomentare troppo dai saltuari errori dei sensi, non considerarli come il marchio di una inaffidabilità di fondo e anzi far forza sulla capacità umana di accorgersi dei propri errori e di emendarli: lo specchio della natura che noi siamo non è certo perfetto, può essere più o meno limpido o trasparente, non sarà probabilmente liscio alla perfezione, ma non per questo cessa di essere uno specchio. La teoria cartesiana, caratterizzata dalla colossale ipoteca di dimostrare l'esistenza di Dio e di nominarlo tutore della conoscenza umana, offre il fianco a obiezioni fin troppo semplici: la sua dimostrazione dell'esistenza di Dio sarà ritenuta da subito molto fragile e, così colpita, non può più garantire l'adeguatezza della rappresentazione all'oggetto rappresentato: di qui due strade, o si penserà l'anima come il luogo di una originale e immediata verità, respingendo ogni ipotesi scettica fin dall'inizio, oppure sarà il teatro di una radicale e inemendabile non verità. Se Cartesio non ha mai pensato la mente come una camera oscura, né le idee come immagini delle cose, è perché ha sempre voluto tenere radicalmente distinte e separate le impressioni sensibili dall'attività del pensiero a scapito, però, delle capacità esplicative della sua teoria. Ma questo non è ancora sufficiente: non solo Cartesio non pensa la coscienza come una camera oscura perché la relazione mente-corpo diventa inspiegabile non appena si consideri insufficiente o non garantito il salto tra ordine del pensiero e ordine dell'essere che la prova cartesiana dell'esistenza di Dio presuppone, ma mi pare anche che, nel pensiero cartesiano, non trovi posto nessuna teoria della coscienza e

nemmeno, in senso proprio, una teoria della conoscenza; più radicalmente la filosofia cartesiana non si configura come una teoria della conoscenza *proprio perché* non ritroviamo in nessuna delle sue opere una vera e propria teoria della coscienza. In un certo senso, ovviamente, Cartesio propone una ricostruzione della conoscenza umana rinvenendone il fondamento indubitabile, tautologicamente, nella propria autoevidenza ma l'individuazione di uno spazio interno, mentale, resistente al dubbio iperbolico, non produce nessun nuovo terreno praticabile per l'indagine filosofica. Il fondamento primo deve essere sufficientemente semplice e saldo da non richiedere ulteriori analisi e da lasciare campo libero alle ricerche propriamente scientifiche, oramai garantite nella loro affidabilità da un metodo saldo e da un fondamento certo. Mi pare, insomma, che Cartesio fosse più interessato al suo progetto di costruzione di una scienza matematizzata della natura che alla costituzione di qualcosa come una psicologia razionale. Non che la metafisica sia, per Cartesio, un'occupazione secondaria ma è proprio il suo interesse per una metafisica intesa come filosofia prima a allontanarlo dalle problematiche inerenti il soggetto della conoscenza. Occorre, in altri termini, problematizzare e complicare un po' il quadro storiografico che abbiamo ereditato da Immanuel Kant, che, nella *Critica della ragion pura*, fa di Cartesio l'iniziatore, l'anticipatore della psicologia razionale, di un sapere che ha come oggetto il soggetto pensante³⁷⁴. A indebolire l'interpretazione kantiana, diventata per molti versi senso comune, contribuiscono, come si è cercato di dimostrare, sia un'analisi accurata e filologica delle opere stesse di Cartesio, sia lo studio della ricezione della filosofia cartesiana da parte dei suoi immediati successori. Non si tratta, ovviamente, di individuare le lacune della teoria cartesiana, quanto piuttosto, di far parlare alcuni suoi sintomatici silenzi: tra gli obiettivi di Cartesio non trova posto quello di costruire una teoria della conoscenza nel senso in cui la

³⁷⁴ Kant, *Critica della ragion pura*, trad. di G. Colli, Milano, Adelphi, 1976, p. 390

modernità l'ha pensata. Se per teoria della conoscenza intendiamo ogni tentativo di elaborare un discorso sui limiti e sulle possibilità della conoscenza umana, dobbiamo constatare che in Cartesio non troviamo molte indicazioni al riguardo: la sua metafisica ha certamente un intento fondazionale, ma non si pone mai il problema di stabilire che cosa l'intelletto umano possa o non possa conoscere. Saranno le singole scienze a stabilire che cosa l'uomo possa o non possa conoscere e potranno farlo perché dispongono di un metodo che mette al riparo dagli errori procedurali che possono essere commessi. Parafrasando Michel Foucault potremmo dire che il soggetto in Cartesio è già "soggetto di tutto il sapere" ma non è ancora "l'oggetto di un sapere possibile"³⁷⁵ e non lo è proprio perché la sua impresa metafisica non mira all'articolazione di una scienza dell'esperienza o a una psicologia razionale, ma soltanto a rinvenire quella certezza salda, indubitabile e, pertanto, semplice, su cui la nuova scienza e la vecchia teologia possano entrambe fare affidamento. L'anima di Cartesio, fedele alla sua non sostanzialità è priva di profondità, non ha né dimensioni né temporalità, è il punto intorno a cui tutto gravita. Non si tratta qui tanto di prendere posizione nel dibattito che ha attraversato gli interpreti cartesiani riguardo a quale sia effettivamente il centro del suo pensiero, se la scienza o la metafisica, quanto piuttosto di evidenziare quella che a noi sembra una strana lacuna nel pensiero cartesiano o magari una semplificazione indebita e che pone Cartesio all'imbocco di molte diverse ramificazioni possibili. Vediamo emergere, nell'opera cartesiana molti motivi che determineranno la filosofia successiva e che ne faranno, a pieno titolo, uno degli iniziatori della modernità filosofica ma se a Cartesio dobbiamo la svolta soggettivista che consentirà di pensare l'intelletto umano come architrave di ogni impresa filosofica almeno fino alla metà del XIX secolo ma è intorno ai suoi silenzi che potrà sorgere un intero campo di indagine filosofica dotato di un suo specifico oggetto: la coscienza e

³⁷⁵ Cfr. M. Foucault, *Qui êtes-vous, professeur Foucault?* in id. *Dits et écrits*, I, Gallimard, Paris, p. 608

l'interiorità dell'uomo E' proprio in seno al dibattito post-cartesiano che il concetto di coscienza assumerà tutta la sua centralità e che verrà sviluppato in senso originale da Locke che, tenendo ben ferma l'innovazione cartesiana del primato dell'io la rideclini nel tentativo di colmarne le lacune e di svilupparne i presupposti. Si possono individuare due linee di frattura all'interno del pensiero cartesiano che daranno luogo a una miriade di interpretazioni e di riformulazioni: il dualismo sostanziale mente-corpo e l'assunto, a questo strettamente intrecciato che sia l'anima ciò che l'intelletto umano può conoscere meglio. Schematizzando e prendendo in considerazione soltanto i quattro più originali interpreti del cartesianesimo - Spinoza, Arnauld, Malebranche e Locke - si può notare come sian questi due i punti a essere criticati e ridefiniti. Per Spinoza, di cui non ci occuperemo perché la trattazione del suo pensiero ci porterebbe troppo lontano, è il dualismo a essere logicamente contraddittorio e la sua peculiare teoria della sostanza farà della coscienza il luogo di una originaria e inaggirabile non-verità, per Arnauld, come sopra accennato entrambi gli assunti cartesiani sono in linea di principio corretti ma, in effetti, non dimostrati. Occorrerà, pertanto sviluppare quella trattazione sistematica dei contenuti del pensiero e delle operazioni della mente che sfocerà nella grande teoria delle idee della *Logica di Port-Royal* e nella polemica con Malebranche di cui reca testimonianza il suo *Des vrais et des fausses idées*. Se la distinzione tra anima e corpo deve essere provata e difesa, la strada non potrà essere che quella di analizzare la specificità dell'anima, cioè l'articolazione, la struttura e i rapporti reciproci che intercorrono tra i suoi costituenti primi, cioè le idee. Malebranche ricorre al concetto di coscienza proprio per negare quell'accesso privilegiato che farebbe dell'anima il più accessibile oggetto di conoscenza. La teoria malebranchiana della coscienza come sentimento interiore genera una conoscenza di sé che, pur non necessariamente erronea, è sicuramente oscura e confusa. La garanzia divina per Malebranche non passa attraverso una

primaria conoscenza certa di sé, ma è piuttosto l'unica fonte di qualsiasi tipo di conoscenza certa. Infine Locke recupererà da Cartesio proprio la necessità di partire dalla conoscenza delle facoltà intellettuali dell'uomo per fondare una conoscenza certa ma, negando la possibilità di conoscere con *certezza* qualcosa come la sostanza del pensiero, sarà obbligato a ripensare il soggetto come uno spazio vuoto entro cui il pensiero e la conoscenza si articolano: questo spazio vuoto sarà descritto come una camera oscura e definito "coscienza" in un senso sostanzialmente opposto a quello malebranchiano, allo scopo di individuare esplicitamente origine, limiti e possibilità della conoscenza.

Cartesio, Malebranche, Locke e la questione dell'idea

Non è un caso che, tra i successori di Cartesio, il concetto di coscienza risulti decisivo proprio per quei due filosofi che maggiormente sono rimasti fedeli all'innovativa concezione cartesiana dell'idea come oggetto del pensiero, cioè, come accennato, Locke e Malebranche. Pensare l'idea come qualcosa che la mente ha presente, che contempla e che osserva, in breve, come il suo correlato oggettivo, implica necessariamente pensare la conoscenza come mediata da rappresentazioni e, conseguentemente, sostenere che la conoscenza di queste rappresentazioni è primaria e anteriore alla conoscenza degli oggetti rappresentati, secondo il celebre sviluppo argomentativo della *III Meditazione* cartesiana³⁷⁶. Sia Malebranche che Locke seguiranno questa traiettoria ma si divideranno riguardo l'origine delle idee e il valore epistemologico della coscienza stessa: sarà proprio in contrapposizione a Malebranche che Locke caratterizzerà la coscienza nei termini di una camera oscura. Se per entrambi le idee sono oggetti del pensiero, immagini che la

³⁷⁶ Come ha evidenziato Robert McRae esistono passi cartesiani che sembrano riferirsi a un significato di "idea" più prossimo all'atto del pensiero che non al suo oggetto: un esempio significativo è costituito dalla *V Meditazione*. Proprio sulla scorta di questi luoghi cartesiani Arnauld giungerà a considerare, nella sua polemica con Malebranche, l'idea come l'atto del pensiero, con un'accezione, potremmo dire, intenzionale. Cfr. A. Arnauld *Des vraies et des fausses idées*, (1683), cit., cfr. anche R. McRae, *op.cit.*

mente contempla, diversa è l'origine che essi attribuiscono loro: La tripartizione cartesiana delle idee consente di pensare alcune idee come prodotte da oggetti fuori di noi e altre come puramente spirituali, in realtà, come Cartesio si sforza di ribadire, per lui tutte le idee sono non sensibili: per Cartesio, in virtù della differenza sostanziale che intercorre tra mente e corpo, è impensabile che le idee abbiano una origine, una matrice materiale. Malebranche radicalizza questo assunto arrivando a riproporre la celebre dottrina agostiniana di ascendenza platonica della contemplazione delle idee in Dio: il mondo diviene intelligibile soltanto *grazie* alla trasparenza divina, le idee, quindi, non solo sono esclusivamente spirituali, ma non sono nemmeno il prodotto di una facoltà spirituale umana. Ciò che ci è consentito conoscere, lo dobbiamo alla mediazione divina, essendo Dio l'unico ente che conosciamo per se stesso, e, dal momento che si tratta dell'ente perfettissimo, onnipotente e infinitamente buono, la conoscenza da lui fornita sarà certa e indubitabile. Diversa e molto meno salda è la conoscenza della nostra propria anima, ottenuta, appunto, per coscienza: conoscenza imperfetta perché non mediata dall'intervento di Dio. Quello che Malebranche sembra suggerire è che l'uomo non può arrivare a conoscere la sua anima come conosce l'idea di un ente geometrico o matematico: in linea con l'interpretazione cartesiana delle verità della matematica, la conoscenza dell'idea di triangolo, ad esempio, implica necessariamente la conoscenza di tutto l'insieme delle sue proprietà, anche se l'intelletto può non esserne immediatamente consapevole. Nelle idee degli enti matematici o geometrici non c'è, in senso proprio, nulla da scoprire che non sia immediatamente implicato nell'idea originaria: "l'idea che abbiamo dell'estensione basta a farci conoscere tutte le proprietà di cui l'estensione è capace, né possiamo desiderare un'idea dell'estensione delle figure e dei movimenti più distinta e feconda di quella che Dio ce ne da"³⁷⁷ In questo senso Malebranche si iscrive all'interno del progetto cartesiano di

³⁷⁷ *Ibid.*

costituzione del sapere scientifico su un modello di certezza costituito sulle matematiche, ma nega recisamente che questo sapere possa fondarsi sull'immediata autotrasparenza del soggetto; della mente possiamo conoscere le sue modificazioni ma non possiamo conseguire un punto di vista dal quale cogliere la sua essenza. Come ha evidenziato Emanuela Scribano, "la mente, in Malebranche, è sempre di fronte ad una scelta: o si unisce al corpo o si unisce a Dio [...]. Non c'è il terzo caso, quello cartesiano [...] che prevedeva che la mente si volgesse verso se stessa per trovare nel suo seno le idee innate. L'anima, in Malebranche, rimane un luogo vuoto"³⁷⁸. A questa visione in Dio, la modernità filosofica preferirà lo sguardo rivolto verso l'interno, e cercherà di elaborare proprio quel sapere che Malebranche giudicava irraggiungibile: per lui la mente non può fare centro in sé, può, al massimo, orientare il suo sguardo. Locke farà, invece, della coscienza uno spazio abitato, attraversato da immagini, sguardi, punti di osservazione differenti ma soprattutto la sua filosofia la autonomizzerà dal vincolo trascendente di un Dio garante delle sue stesse potenzialità e dell'affidabilità dei suoi risultati. Negata questa garanzia, la coscienza sarà chiamata a ricercare in se stessa la verità, a produrla, a organizzarla, a disciplinare il suo sguardo e a regolare i suoi moti per costruire un sapere solido. Diventa necessario un intenso lavoro analitico fondato su una disciplina dello sguardo: come i pittori olandesi o gli scienziati baconiani, adesso anche il filosofo dovrà costruire un minuzioso rendiconto di quello spazio interno che Cartesio ha creato ma che aveva ridotto a un punto. Per far questo occorrerà recuperare la definizione cartesiana di *idea*, ripensandone, però, l'origine. Per Locke, dunque e diversamente da quanto sosteneva Malebranche, le idee sono il prodotto di una interazione psico-fisica: l'intelletto elabora un materiale che ha un'origine esclusivamente sensibile e, a partire da questo materiale, articola ogni conoscenza possibile. Come vedremo ciò è possibile solo pensando la relazione interno-esterno come una

³⁷⁸ E. Scribano, *Dio nostro solo maestro*, in N. Malebranche, *Op. cit.*, p. XVII

trasmissione di immagini e l'intelletto come il luogo in cui queste immagini vengono proiettate. L'ambiguo statuto ontologico dell'immagine, il suo essere impalpabile anche quando sembra raggiungere il massimo livello di somiglianza all'originale, risulta essere, per Locke, il paradigma esplicativo della conoscenza umana.

Le idee, per Locke, sono l'oggetto del pensiero e, reciprocamente, ogni oggetto del pensiero è un'idea, attribuendo loro un carattere generalissimo e decisamente cartesiano-arnauldiano che non avevano per Malebranche. Apparentemente Locke realizza una notevole semplificazione delle forme possibili di conoscenza, individuando nell'idea quel genere che, nelle grandi tassonomie di stampo baconiano, rappresentava il culmine del processo astrattivo e, contemporaneamente, il massimo principio unificatore delle somiglianze tra le varie specie: le specie appartengono a un unico genere se e soltanto se possiamo rinvenire in esse alcune somiglianze fondamentali. Per Locke tutte le idee sono tassonomizzabili a partire dal loro essere contenuto, oggetto del pensiero: dunque ogni idea possiede un carattere rappresentativo, costituisce dunque un termine medio attraverso cui la mente può esercitare una presa su se stessa e sul mondo. Certo per Cartesio "alcuni [...] pensieri sono paragonabili a immagini di cose [...] e questi pensieri soltanto è appropriato chiamarli *idee*. Invece altri pensieri hanno in più anche forme ulteriori: quando per esempio voglio, o temo, o affermo, oppure nego, io concepisco bensì sempre qualcosa come oggetto del mio pensiero, ma, oltre a questa rappresentazione di qualcosa, nel mio pensiero è compreso anche altro³⁷⁹", producendo una sorta di oscillazione tra un senso stretto e proprio di idea e uno più lato, ma sarà, fin dalle *Obiezioni* a Hobbes il senso esteso a diventare quello standard, ripreso anche da Locke, per il quale, fin dall'inizio e in modo non ambiguo, queste forme ulteriori saranno anch'esse idee, di diversa origine ma della medesima forma: non si può uscire dal campo della

³⁷⁹ AT, VII, 37, tr. it. MM, p. 61

rappresentazione.

L'apparente antintuitività di questa tesi – sembra plausibile pensare alla rappresentazione della bianchezza, assai meno a quella della volontà – consente però a Locke di articolare, sul campo divenuto omogeneo dei contenuti del pensiero, una complessa teoria delle diverse forme che il pensiero può assumere senza perdere, come vedremo, quell'origine comune costituita dalla sensazione³⁸⁰. Non si tratta, insomma di una riduzione della complessità cartesiana alla semplicità lockiana, ma piuttosto del presupposto teorico necessario alla trattazione scientifica delle idee: se il modello scientifico di riferimento per Locke non sono più la geometria e la matematica ma le scienze empiriche e osservative baconiane, queste non sono pensabili se non assumendo che i singoli oggetti si inscrivano all'interno di un campo di indagine caratterizzato da vincoli di somiglianza. Come le osservazioni microscopiche di Hooke potevano rinvenire la singolarità irriducibile di ogni minuscolo chicco di senape soltanto all'interno di una rete di somiglianze che rendesse significative le differenze, così per Locke che, come vedremo, è per molti versi espressione di questa cultura, tutto l'edificio della conoscenza umana è possibile soltanto a partire dalla prossimità essenziale di tutti i mattoni che la compongono³⁸¹. Nel caso della teoria della conoscenza di Locke, tutti questi mattoni hanno qualcosa in comune con delle immagini. Occorre cercare di chiarire di che immagini si tratti e concentrarsi sulla peculiare concezione lockiana dell'intelletto come uno strumento produttore o riproduttore di immagini e della coscienza come contemplazione di questa produzione-riproduzione.

³⁸⁰ In seguito analizzeremo più in dettaglio perché e con quali scopi Locke riduce ogni contenuto del pensiero a idea e ogni idea al risultato di una percezione, basti qui tener presente l'enorme ampliamento lockiano dei referenti del concetto di idea

³⁸¹ S. Alpers, ha sostenuto che il limite del pensiero baconiano fosse piuttosto quello di rimanere necessariamente ancorato a una descrizione dei singoli oggetti o fenomeni. Indubbiamente è vero, ma mi pare che questa attenzione al dettaglio, ah singolo, al particolare, fosse possibile soltanto pensando la natura nella sua completezza come un continuo pieno e ordinato, pena l'irrealizzabilità di quelle griglie di somiglianze e differenze delle grandi tassonomie.

Dark Room: Locke critico di Cartesio

Apparentemente la metafora lockiana è di facile decifrazione: l'intelletto è una camera oscura entro cui si proiettano le immagini del senso esterno e, attraverso analisi interiore, la riflessione o il senso interno, si diviene consapevoli di questo procedimento meccanico di produzione di immagini. La coscienza sarebbe dunque questo procedimento riflessivo di introspezione e di autoosservazione interna. In realtà la questione è più complessa: in primo luogo per Locke soltanto alcune idee si caratterizzano per il loro spiccato carattere raffigurativo: "le idee delle qualità primarie dei corpi sono affini alle qualità stesse, ed esiste realmente presente nei corpi stessi l'esemplare campione di tali idee; invece non intercorre alcuna somiglianza fra le idee determinate in noi dalle qualità secondarie e le medesime qualità"³⁸², non tutte le idee, dunque, somigliano alla qualità di un corpo che le ha prodotte perché le qualità che generano idee secondarie, per esempio un colore, in realtà, in senso proprio, non esistono, le idee a esse corrispondenti derivano dal modo in cui l'uomo si rapporta a esse, dal suo punto di vista, dalla conformazione dei suoi organi di senso. Secondo Locke nei corpi esistono propriamente soltanto le qualità primarie - dimensione, figura, struttura movimento - le qualità secondarie derivano dalla conformazione microscopica dei corpi, conformazione che i limitati sensi umani non possono cogliere ma che causano questi effetti di superficie che "non rappresentano che il potere, proprio degli oggetti, di produrre in noi molteplici sensazioni e dipendono dalle qualità primarie"³⁸³. Locke riformula sul piano gnoseologico la teoria atomista sviluppata dal chimico Robert Boyle, per cui i costituenti primi della materia, gli atomi, trovano il loro corrispettivo mentale nelle idee semplici e, in linea con questo assunto ontologico, tutte le qualità secondarie sarebbero valutazioni prospettive umane. Il problema che si pone, dunque, è a che cosa possono somigliare queste idee. Le idee, provenienti dalla sensazione, devono,

³⁸² E, II, VIII, 15, tr. it. cit. p. 221

³⁸³ E, II, VIII, 14, tr. it. cit. p. 221

nello schema lockiano somigliare agli oggetti che le producono, altrimenti ogni garanzia di affidabilità dell'intelletto risulta irrevocabilmente minata: può essere utile al riguardo recuperare la celebre distinzione platonica tra *eikos e phantasma*, le idee delle qualità primarie hanno un valore icastico, cioè riproducono fedelmente l'oggetto per quello che esso realmente è, i *phantasmai* presentano invece un rapporto di somiglianza meno stretto e, per Platone, maggiormente passibile di inganno: un esempio di immagine fantastica in senso platonico possono essere considerati proprio i quadri, che riproducono in due dimensioni e secondo proporzioni che si adattano all'occhio dell'osservatore il proprio oggetto. L'esempio immediato sono proprio i dipinti realizzati ricorrendo alla camera oscura.

Si tratta, dunque, di comprendere come idee che non assomigliano in nulla alla effettiva costituzione profonda dei corpi che le generano, possano continuare a possedere un carattere rappresentativo. Possiamo ricostruire una risposta proprio a partire dalla definizione di qualità secondaria: non si tratta di qualcosa di arbitrario ma piuttosto di un tipo di conoscenza "prospettico", relativo al luogo e alle potenzialità dell'osservatore, in un certo senso false, ma anche fedeli testimonianze di un punto di vista sugli oggetti che gli uomini condividono. Si tratta di segni che si collocano a metà strada tra le cose e l'intelletto e, propriamente, non appartengono né all'uno né alle altre, giacché è impossibile, per Locke, che l'intelletto forgi da solo anche soltanto un'idea. Le idee delle qualità secondarie non possono quindi somigliare a qualcosa che, di fatto, non esiste, il loro carattere raffigurativo è garantito piuttosto dall'essere, sostanzialmente immagini di una relazione. Per comprendere più in profondità il ruolo strategico che la metafora della camera oscura riveste nell'*Essay* è utile pensarla come un'immagine in cui si incardinano in un sol colpo le critiche che Locke muove a Cartesio. Se ne possono evidenziare in prima battuta almeno due livelli: in primo luogo la negazione radicale dell'esistenza di idee innate. Come la camera oscura è semplicemente uno

spazio vuoto, finché non si apre un piccolo foro, meglio se munito di lente, così nell'intelletto non ci sono idee finché non c'è una qualche percezione che le produca. Inoltre, proprio in virtù dell'essere essenzialmente spazio, la metafora della camera oscura consente di evidenziare l'ambigua presa di distanza lockiana dalla teoria della sostanzialità dell'anima cartesiana, la camera oscura non è propriamente qualcosa, è uno spazio vuoto e, al tempo stesso, strutturato, quasi una pura potenza che, pur separato e "diverso" dal mondo e dalle cose, li assimila e li contiene, è qualcosa senza esserlo pienamente, condivide lo stesso statuto ambiguo delle immagini che si proiettano al suo interno. In altre parole: Locke designa lo spazio del mentale non in virtù di una differenza ontologica, è drastico il suo rifiuto di pronunciarsi su questioni ontologiche dal momento che l'idea di sostanza è semplicemente "la supposizione di un qualche misterioso sostegno di quelle qualità che sono capaci di produrre in noi delle idee semplici." Il Mind lockiano realizza quello che era impossibile per la res cogitans cartesiana. Possiamo comprendere appieno perché in Cartesio, non ci sia nessun tentativo di articolare un sapere sulla conoscenza di sé, per la semplice ragione che non c'è niente di particolare da conoscere; le forme in cui si articola il pensiero, i modi di questa sostanza non rinviano mai a nient' altro che a quella sorta di "equivalente generale " che fa di sensazioni, desideri, intellezioni, tutti, e allo stesso livello, pensieri. Non si supera mai, per Cartesio, la semplice tautologia che ogni atto di pensiero si conosce sempre e perfettamente in quanto atto di pensiero. La sostanzialità dell'anima, di cui conosciamo l'essenza, impedisce che ci sia un sapere ulteriore da sviluppare, esattamente come ogni triangolo rimanda, al di là delle sue caratteristiche individuali, alle medesime proprietà, così la mente cartesiana non si sottrae mai alla tautologica constatazione di essere una cosa pensante. Pensare, come Locke all'interiorità non nei termini di una sostanza di cui si conosce l'essenza e di cui ogni atto performativo non fa altro che ribadire tautologicamente questa essenza, ma piuttosto nei termini

di uno spazio da perlustrare e indagare in tutte le sue articolazioni e in ogni sua legge di funzionamento rende pensabile il progetto di una psicologia razionale. Il Mind lockiano diventa così uno spazio da esplorare e descrivere, che, pur non essendo ontologicamente diverso dal resto del reale, ne rimane però separato, isolato e incaricato di adempiere al duplice compito di dar conto del mondo e di sé. Non disponendo di questa autotrasparenza immediata la vuota camera oscura lockiana diventa il luogo in cui edificare quella identità personale che era garantita, per Cartesio, dalla permanenza di una medesima sostanza che si riconosceva istantaneamente in ognuno dei suoi modi.

Attraverso questa desostanzializzazione del cogito cartesiano, Locke è in grado di aggirare l'argomento dell'inganno dei sensi semplicemente non ponendo il problema: l'intelletto, come la camera oscura, è naturalmente strutturato per produrre immagini fedeli delle cose 'là fuori', si tratta di uno strumento angusto, buio, chiuso quasi ermeticamente verso l'esterno ma in ogni caso potentissimo, quel che appare da quei piccoli fori non è niente di meno dell'immenso spettacolo del mondo riprodotto quasi pedissequamente. Non siamo nel mondo barocco, illusionistico, vertiginoso di Velazquez o Calderon de la Barca, e nemmeno nell'incubo solitario di Cartesio, ma all'interno dell'austero e sobrio orizzonte del protestantesimo nordico, il mondo è semplicemente lì, basta guardarlo. Il rapporto raffigurativo uomo-mondo non viene messo in discussione, la dark room lockiana intrattiene un pacifico e proficuo commercio con l'esterno, dai piccoli fori entra quasi tutto quello di cui abbiamo bisogno per sviluppare la nostra conoscenza. Ma che cosa garantisce, qui, della veridicità di ciò che la mente si rappresenta? Detto altrimenti, per quale ragione Locke non appare turbato dal dubbio scettico che così in profondità aveva turbato Cartesio? Un indizio può fornirlo la peculiare teoria del segno elaborata nella *Logica di Port-Royal*: un'idea di segno è quella per cui "si considera un certo oggetto come rappresentante di un altro", subito

dopo si precisa "in questo modo consideriamo solitamente le mappe o i quadri"³⁸⁴. Abbiamo visto come la *Logica* si strutturi intorno al rifiuto di pensare le idee come segni, ma Locke, da attento lettore della letteratura di Port-Royal qual era può aver implicitamente colto un suggerimento. Involontariamente, infatti, i dottori di Port Royal si riferiscono a due delle grandi passioni degli artisti olandesi del XVII secolo. Come ha evidenziato Foucault, tutta l'età classica trova uno dei suoi cardini intorno a una struttura del rapporto tra segno e ciò a cui il segno rimanda esclusivamente binaria: è il segno in sé che testimonia e manifesta il rapporto con ciò che rappresenta: la loro relazione non è un terzo membro potenzialmente opaco e da decifrare, come avveniva per le interpretazioni rinascimentali del grande testo della natura, ma è il segno stesso che testimonia del modo in cui espleta la sua funzione. La scelta del quadro, dunque, strettamente imparentata con la camera oscura lockiana, per caratterizzare una sorta di grado zero della rappresentazione: "il quadro ha per contenuto solo ciò che rappresenta, mentre, d'altra parte, tale contenuto appare rappresentato soltanto da una rappresentazione". Quello che qui mi pare significativo è proprio questa particolare concezione del segno di cui Locke si appropria: diviene secondario chiedersi se le idee corrispondono o meno alle cose che rappresentano, se sono o meno immagini, esse sono comunque segni che immediatamente rimandano a ciò cui fanno riferimento. Per questa ragione le idee lockiane sono assimilabili a immagini: come nel caso del quadro o della mappa di Arnauld e Nicole, così anche le idee di Locke non significano nulla se non ciò che rappresentano, sono completamente, interamente rappresentazione. Se il quadro è pura rappresentazione, le idee che si succedono nella camera oscura della mente, garantiscono intrinsecamente di rappresentare, seppur a diverso grado di esattezza o di definizione, ciò che rappresentano. È lo stesso *Essay* lockiano a fornire fortissime indicazioni che spingono a considerare le idee

³⁸⁴ A. Arnauld, P. Nicole, *La logique ou l'art de penser*, notes et postface de Charles Jourdain, Gallimard, Paris, 1992, p. 46

come immagini. La questione è stata a lungo dibattuta e non si è giunti a una conclusione definitiva ma, se esistono alcuni gruppi di idee di cui pare difficile pensare che possano essere considerate in qualche senso immagini, mi pare che queste ultime vengano definite idee, per così dire, per analogia e che l'archetipo lockiano di "idea" sia sempre l'immagine che deriva dalla sensazione³⁸⁵. Certo è difficile attribuire a Locke la prospettiva hobbesiana secondo la quale è possibile pensare che tutta la nostra conoscenza dipenda dalla facoltà dell'immaginazione³⁸⁶, intendendo con immaginazione la facoltà fisica di produrre immagini sensibili degli oggetti che entrano in contatto con gli organi di senso, perché Locke tende a rigettare come scarsamente rilevante la questione della fisiologia, della mente³⁸⁷, anche se, tra le polemiche che seguirono la pubblicazione del saggio, una delle più accese riguardò proprio la questione dell'esistenza di una thinking matter che un passo dell'*Essay*, tra le righe della prosa sempre molto prudente di Locke, sembra suggerire e che gli valsero l'accusa di criptospinozismo.³⁸⁸ Ma, pur non sostenendo esplicitamente la tesi che ogni conoscenza dipenda dalle immagini sensibili, è evidente che la dottrina lockiana tende a sfumare moltissimo la distinzione tra immaginazione e intelletto e, parallelamente, a attribuire alle idee uno statuto quasi-sensibile. Un ottimo esempio di questa concezione delle idee è costituito dalla critica lockiana alla *Ricerca della Verità* di Malebranche e alla sua teoria della visione delle idee in Dio in cui propone una teoria quasi immaginativa delle idee: "sebbene non pensi che alcuna *specie* materiale, traendo la rassomiglianza delle cose attraverso un flusso continuo dal corpo che percepiamo, ne arrechi la percezione ai nostri sensi, tuttavia penso che la

³⁸⁵ Seguo qui, a grandi linee, l'interpretazione proposta da Michel Ayers, cfr. M. Ayers, Locke. *Epistemology & ontology*, Routledge, London and New York, 1993, pp. 44-51

³⁸⁶ "Ideoque non est opus ad vim *universalis* intelligendam alia facultate quam imaginativa" T. Hobbes, *De corpore*, I, II, 9, in id. *Opera latina* vol I, ed. Molesworth, Scientia Aalen, London, 1839 (1961)

³⁸⁷ "al momento non mi immischierò nella considerazione della componente fisiologica della mente" J. Locke, *Op. cit.* 1,1,2, tr. it. cit. p. 31

³⁸⁸ "noi abbiamo le idee di materia e di spirito, ma forse non saremo mai capaci di sapere se un qualunque essere puramente materiale sia dotato di pensiero oppure no" *ivi*, IV, III, 6, tr. it. cit. pp. 1011-1013. Cfr anche J. Yolton, *Thinking Matter*, Blacwell, Oxford, 1984

percezione che abbiamo dei corpi a una certa distanza da noi possa essere spiegata, per quanto siamo in grado di capirla, attraverso il movimento delle particelle della materia che provengono dalle cose e che colpiscono i nostri organi”³⁸⁹. Malebranche non avrebbe alcun problema a accettare questa ipotesi, se fosse limitata al terreno fisiologico del corpo umano, Locke, però, sta rispondendo alle domande malebranchiane su come sia possibile procurarsi delle idee. Certo, scrive Locke, “ciò che è stato detto sugli oggetti che suscitano le idee in noi per mezzo del movimento [...], non spiega, lo ammetto, in modo esauriente come ciò avvenga”³⁹⁰. In altri termini, con la sua solita cautela e con il suo caratteristico rifiuto di ipotesi metafisiche troppo ingombranti, Locke, sta chiaramente affermando che pensare la formazione delle idee – o quanto meno di alcune idee, quelle di sensazione – sulla base di un procedimento immaginativo come quello descritto da Hobbes, sia la risposta più semplice e meno contorta. Un ulteriore esempio in tal senso è costituito dalla riformulazione del problema cartesiano del chiliedro: per Locke, a differenza che per Cartesio, noi non possiamo formare un'idea chiara e distinta del chiliedro, benché l'idea del numero possa, contemporaneamente esserci perfettamente chiara, per cui le nostre dimostrazioni, che riguardano esclusivamente il numero mille, possono essere esatte e la nostra idea di questo solido rimanere del tutto confusa. In sostanza, dunque, Locke pensa all'idea di chiliedro non nei termini dei suoi attributi intelligibili, le sue proprietà e i rapporti che intercorrono tra le sue parti, la pensa come un'immagine confusa che Cartesio avrebbe attribuito alla facoltà immaginativa. Ma quella che, seguendo Ayers, mi pare la prova decisiva a sostegno di un'interpretazione delle idee lockiane come, in primo luogo, immagini, è costituita dalla sua teoria della conoscenza universale e, nello specifico, dalla sua concezione delle verità della geometria. Nelle sue linee

³⁸⁹ J. Locke, *An examination of P. Malebranche's opinion of seeing all things in God* [1693, 1708] *Malebranche e la visione delle idee in Dio*, ETS, Pisa, 1994 p. 41

³⁹⁰ *Ibid.* p. 47

essenziali la differenza tra Cartesio - e la sua concezione puramente intellettuale delle idee - e Locke concerne il ruolo delle figure o diagrammi nelle dimostrazioni geometriche: per Cartesio gli esempi, le immagini, siano esse mentali o fisiche, possono, al massimo, costituire un ausilio per rendere esplicite intuizioni che sono puramente intellettuali, per Locke costituiscono il vero e proprio oggetto della conoscenza geometrica: la conoscenza delle relazioni geometriche che intercorrono tra le idee vengono percepite dall'intelletto "letteralmente con gli occhi"³⁹¹, come testimonia un passaggio essenziale del IV libro dell'*Essay*: "sebbene le dimostrazioni matematiche non dipendano dai sensi, tuttavia poterle esaminare mediante diagrammi attribuisce grande credito alla prova del nostro sguardo e sembra fornirle di una certezza che si avvicina a quella delle dimostrazioni stesse"³⁹². Le verità matematiche non dipendono dai sensi ma la conoscenza che se ne può avere sì: "i diagrammi tracciati su un foglio sono copie delle idee presenti nella mente"³⁹³. Tralasciando il problema dello statuto rappresentazionale delle idee di riflessione, che affronteremo in seguito, credo che questi passi evidenzino che Locke ha pensato le idee come, in primo luogo, immagini che si proiettano sulla parete della camera oscura, andando a disegnare la traiettoria di un primo sguardo, come vedremo non sarà l'unico, che attraversa la mente, quello che rende comunicanti un esterno, il mondo e un interno, l'intelletto. In Locke tutti questi elementi si sostengono a vicenda, la costituzione una mente come uno spazio chiuso, strutturalmente organizzato per accogliere le idee, che funziona come un occhio, di cui, da pochi decenni si è definita adeguatamente la meccanica e di cui si sono anche matematizzati gli errori più comuni, di cui, insomma, riesce sempre meno credibile dubitare si salda con l'isomorfismo tra idea e quadro, mediata da una particolare teoria del segno che semplicemente rende intimamente trasparente, perché immanente

³⁹¹ M. Ayers, *op. cit.* p. 50

³⁹² E, IV, XI, 6, tr. it. cit. p. 1191

³⁹³ E, IV, III, 19, tr. it. cit. p. 1029

al segno, quella relazione di segnificazione che per i pensatori rinascimentali, e ancora per Cartesio, era, di per sé opaca. La teoria cartesiana della sostanzialità dell'anima impediva lo sviluppo di una vera e propria teoria della conoscenza in virtù di questa delimitazione originaria: egli non poteva pensare che le idee fossero segni perché la distinzione da lui proposta tra l'anima e il corpo non riesce a dare ragione della possibilità di pensare quel grado di somiglianza minima che potesse rendere possibile una comunicazione interno-esterno. Lo stesso Locke analizza l'obiezione scettica, pur senza raggiungere il culmine vertiginoso di Cartesio, all'inizio del IV libro dell'*Essay*, subito dopo aver definito la conoscenza nei termini di una percezione dell'accordo o del disaccordo tra le idee: "la nostra conoscenza è reale solo nella misura in cui esiste una conformità fra le nostre idee e la realtà delle cose. In tal caso, quale sarà il criterio?"³⁹⁴ la garanzia di questo accordo, pur essendo indiretta, dal momento che la mente non è in grado di raggiungere immediatamente la realtà, è in realtà circolare, a dimostrazione che l'obiezione scettica non è percepita da Locke come particolarmente significativa. Il perno della nostra conoscenza, le idee semplici "comportano tutta quella conformità che s'intende debbano avere o che esige la nostra condizione: infatti esse rappresentano per noi le cose sotto quelle apparenze che sono predisposte a produrre in noi"³⁹⁵. La garanzia lockiana non è certo meno metafisica di quella cartesiana, essa si fonda sull'assunto profondamente antiscettico che la natura è predisposta in modo tale da consentire la conoscenza. Qui il rovesciamento del cartesianesimo è radicale e la prossimità con gli assunti di Bacone molto marcata: il maggior grado possibile di certezza è contestuale al grado più basso di attività dell'intelletto e quanto maggiore è la prossimità al sensibile e minore il carattere autonomo dell'intelletto, tanto maggiore sarà la certezza conseguita, la certezza così conseguita non è meno salda di quella cartesiana, anzi, fondata com'è su una

³⁹⁴ E, IV, IV, 3, tr. it. cit. p 1055

³⁹⁵ E, IV, IV, 3, tr. it. cit. pp. 1055-57

percezione semplice e comune, risulta meno condizionata dalla pesante ipotesi cartesiana della garanzia divina. Ma, ovviamente, non è una vera e propria risposta, come a segnalare che l'obiezione scettica, nel pensiero lockiano, non arriva a raggiungere quel carattere drammatico che Cartesio, e la cultura francese a lui prossima, avvertiva con acutezza. L'invito lockiano è quello di seguire con lo sguardo la trama delle cose, di osservare attentamente e scrupolosamente, di non farsi travolgere da ipotesi o fantasie metafisiche, come quella che deriva dall'oscura idea di sostanza che spinge i filosofi a dispute annose e sterili, occorre guardare la natura e aspettare che sia lei a svelarci quel che possiamo conoscere, rassicurati dal fatto che la natura ci concede di conoscere tutto quello che effettivamente ci occorre. Impossibile non intravedere, almeno in contropunto, una relazione tra il primo grande empirista inglese, Bacone, e Locke. La fiducia nella testimonianza guidata dei sensi, negli strumenti di osservazione, nella capacità di conoscere il mondo in forza del proprio sguardo e mediante immagini è ciò che Locke ha in comune con una specifica tradizione culturale molto meno sensibile di quella francese al tema dell'inganno dei sensi. Più nello specifico non sembra sbagliato veder nel duraturo interesse lockiano per la medicina una delle matrici del suo approccio pragmatico riguardo alla possibilità di trarre informazioni e conoscenze effettive partendo dall'esperienza ordinaria.

L'empirismo medico di Locke

"Per Descartes e Malebranche vedere era percepire [...]; ma si trattava, senza spogliare la percezione del suo corpo sensibile, di renderla trasparente per l'esercizio dello spirito: la luce, anteriore a ogni sguardo, era l'elemento dell'idealità, l'inassegnabile luogo d'origine in cui le cose erano adeguate alla loro essenza e la forma in cui la realizzavano attraverso la geometria dei corpi [...]. Alla fine del XVIII secolo, veder consiste nel lasciare all'esperienza la

più grande opacità corporea; il solido, l'oscuro, la densità delle cose rinchiuso in loro stesse hanno poteri di verità che non traggono dalla luce, ma dalla lentezza dello sguardo che le percorre, le contorna e le penetra a poco a poco, non portando mai altro che la propria chiarezza"³⁹⁶. Questa lunga citazione foucaultiana restituisce con chiarezza uno degli aspetti cruciali del pensiero lockiano: è anche all'opera di Locke che si deve la transizione tra due modalità diverse di guardare, alla luce, antecedente a ogni sguardo che porta ovunque chiarezza geometrica, si sostituisce un occhio più modesto ma anche più affidabile e saldo. La citazione è tratta da *Nascita della clinica* e la prossimità tra il passaggio epistemologico disegnato da Foucault e il pensiero lockiano non è estrinseca ma vitale e significativa: se occorre, come credo, prendere sul serio l'empirismo lockiano occorre ricercarne le tracce fin dalle tappe della formazione lockiana, in primo luogo nei suoi studi medici e nella sua assidua frequentazione di Thomas Sydenham, figura di primo piano di quella svolta empirista che ha caratterizzato la disciplina medica del XVII secolo, che ha segnato profondamente il metodo di analisi lockiano. In prima battuta emergono con chiarezza alcuni temi specifici che Locke rielabora a partire da questa pratica medica: in primo luogo il suo approccio allo studio dell'intelletto è volto a osservarlo per curarlo. In secondo luogo, e a un più fondamentale livello epistemologico, la conoscenza umana in generale è per Locke una combinatoria di segni, di sintomi, di oggetti da osservare. Da questa prospettiva è necessario prendere in considerazione un frammento, il *De Arte medica*³⁹⁷ del 1669 la cui attribuzione alla penna di John Locke, per quanto assai verosimile non è ancora esente da critiche: alcuni studiosi la ritengono quanto meno interpolata da osservazioni dello stesso Sydenham, altri, addirittura, la ascrivono interamente alla penna del medico inglese³⁹⁸. È

³⁹⁶ M. Foucault, *Nascita della clinica, un'archeologia detto sguardo medico*, Torino, Einaudi, 1998, p. 7

³⁹⁷ Il frammento è stato pubblicato per intero nella biografia di Locke approntata da H. R. Fox Burne cfr. Fox Burne *The life of John Locke*, 2 voll. H.S. King & co., London, 1876, pp. 222-227.

³⁹⁸ M. Dewhurst ha inserito sia il *De arte medica* che l'altro frammento medico attribuito a Locke *l'Anatomia*, tra le opere di Sydenham, cfr. K. Dewhurst, *Dr. Thomas Sydenham (1624-1689). His life and original*

certa, invece, la destinazione del frammento: si tratta di un abbozzo di introduzione a un'opera di carattere medico che i due avevano progettato di scrivere a quattro mani. Per questo motivo, benché l'autenticità del frammento non sia certa, può in ogni caso fornire valide indicazioni sulla formazione scientifica e metodologica di Locke, ricordando che lo stesso Locke, fin dall'*Epistola dedicatoria* dell'*Essay* ha sempre considerato Sydenham tra i grandi scienziati della sua epoca. Reciprocamente Sydenham si era già espresso in termini elogiativi nei confronti del giovane e non ancora celebre Locke, nella sua *Epistola dedicatoria* anteposta alle *Observationes medicae* del 1676³⁹⁹. Ma, al di là della reciproca stima, si possono individuare alcune influenze profonde nel pensiero lockiano che derivano dalla sua pratica medica a fianco di Sydenham: se prendiamo per buona l'etichetta storiografica classica attribuita a Locke secondo la quale egli sarebbe il padre dell'empirismo inglese, il primo di una triade completata da Hume e da Berkeley, contrapposta ai tre grandi razionalisti occidentali, Cartesio, Spinoza e Leibniz, rischiarne di non cogliere il legame tra Locke e il suo retroterra culturale, caratterizzato dalla presenza quasi egemone di Bacone e dominato da istituzioni scientifiche come la Royal Society. Detto altrimenti Locke è certamente un empirista ma, per comprendere come si sostanzii questa etichetta occorre cercare di capire che cosa significasse essere empiristi nell'Inghilterra e nell'Olanda della seconda metà del XVII secolo. In questa storia il ruolo di Sydenham non è assolutamente di secondo piano: a fornirci un'idea dell'importanza del medico inglese e della svolta epistemologica che il suo lavoro ha generato può essere utile partire dal giudizio che su di lui ha espresso Boerhaave: "Thomas Sydenham lascia da parte ogni sorta di opinione e di teoria sistematica riguardo le malattie, per seguire il metodo dei

writings, California University Press, Berkeley, 1966

³⁹⁹ "Sapete bene [Sydenham sta parlando a Mapletoft, dedicatario dell'opera e un altro medico e amico comune di Sydenham e Locke] quanto un nostro comune amico intimo, che ha affrontato la questione da vicino e esaurientemente, è d'accordo con me riguardo al metodo di cui parlo, quest'uomo ha pochi eguali e nessuno che gli sia superiore in questa generazione" cfr. T. Sydenham, *Observationes medicae*, in *The medical works of Thomas Sydenham*, ed. Latham, vol I, p. 6

medici greci: egli si accontenta in effetti di prestare attenzione a ciò che accade ai malati quando prendono delle medicine o quando non le prendono, e interviene soltanto quando la natura del male gli diviene ben nota"⁴⁰⁰. È notevole l'analogia con un altro grande protagonista della stagione empirista della *experimental philosophy*, Robert Hooke che, in prefazione alla sua *Micrographia*, affermava che il suo compito poteva riassumersi nell'osservare la natura con occhio attento e nel ritrarla con mano sicura. Analogia rafforzata da una indicativa osservazione di Sydenham: "Bisogna che colui che scrive la storia delle malattie [...] osservi con attenzione i fenomeni chiari e naturali delle malattie, per quanto poco interessanti gli sembrino. Deve in ciò imitare i pittori, che quando fanno un ritratto hanno cura di notare persino i segni e le più piccole cose naturali che si incontrano sul viso del personaggio che ritraggono"⁴⁰¹ Quella che Boerhaave attribuisce a Sydenham è una svolta metodologica, segnatamente una svolta baconiana⁴⁰². Leggendo questa nota, tratta dalle *Observationes medicae* risulta chiaro che Sydenham concepisce il lavoro del medico nei termini di un'osservazione volta a stabilire delle tassonomie e a individuare una storia naturale del decorso delle malattie, un lavoro di dettaglio che non può permettersi di lasciarsi sfuggire nemmeno il più piccolo frammento del corpo del malato, soltanto se l'osservazione non si ferma nemmeno davanti alle più piccole e insignificanti e pieghe del suo oggetto, per far sì che da questi piccoli frammenti emerga un quadro coerente e omogeneo. Bacone caratterizza il compito della storia naturale nei termini di una descrizione delle cose, assumendo che deve essere la trama ordinata e regolare del reale a emergere dall'osservazione scrupolosa della molteplicità dei fenomeni. Sydenham articola un vero e proprio metodo di osservazione volto a garantire questa emersione della verità dallo spessore stesso delle

⁴⁰⁰ T. Boerhaave, *De commentando studio hippocratico* in id. *Methodus discendi medicinam*, 1744, p. 497

⁴⁰¹ T. Sydenham, *Observationes medicae*, in cit. vol I p. 37, anche in M. Foucault, *op. cit.* p. 18

⁴⁰² R. M. Yost evidenzia giustamente come tutta l'opera di Sydenham si riferisca costantemente a una metodologia scientifica di stampo baconiano, cfr. R. M. Yost, *Sydenham's philosophy of science*, Osiris, IX, (1950), pp.111-130, cfr anche, F. Duchesneau, *L'empirisme de Locke*, Martin Nijhoff, La Haye, 1973, pp. 9-91

malattie e dai loro sintomi: per questo occorre ridurre tutte le malattie alle loro specie definite e determinate, non ricorrere a alcuna ipotesi preliminare all'osservazione e, per ogni malattia, distinguere i fenomeni propri e costanti da quelli accidentali, il presupposto di tutta questa regolamentazione dello sguardo è ovviamente la regolarità della natura e delle sue manifestazioni, se non ci fosse un ordina da fare parlare e da rendere disponibile per un discorso scientifico, il metodo baconiano elaborato da Sydenham si risolverebbe in una caotica collezione di singolarità fenomeniche ma, nella prospettiva di Sydenham "l'obiettività dell'organizzazione e della selezione è semplicemente garantita dal rispetto scrupoloso dei fenomeni osservati nei rapporti che presentano all'osservazione sensibile"⁴⁰³. Come per Bacone si può controllare la natura soltanto ubbidendo alle sue leggi, così per Sydenham si può intervenire per reindirizzare la natura deviata della malattia soltanto conoscendone il suo peculiare statuto e individuando il suo caratteristico ordine. Per far questo occorre però rinunciare alle ipotesi a priori che caratterizzavano la medicina di scuola, altrimenti detta dogmatica, e riformulare tutto il sapere medico su un rigoroso astensionismo ontologico e sul rifiuto netto e radicale delle cause nascoste. Si comincia a intravedere quel tipico astensionismo teorico che caratterizzare l'opera lockiana che possiamo vedere all'opera, in maniera già notevolmente sviluppata proprio nel frammento che reca il titolo *De arte medica e* che contiene il primo embrione della critica lockiana alla conoscenza a priori e il primo tentativo di giustificazione epistemologica del metodo empirista, ma ciò che qui è più compiutamente baconiano è l'elogio della tecnica come effettivo veicolo di produzione del sapere: "l'avvio e il progresso delle arti utili, come tutte le comodità della vita umana hanno tratto la loro origine dall'industria e dall'osservazione"⁴⁰⁴, alla produttività delle pratiche umane Locke contrappone la sterilità delle vuote speculazioni della medicina dogmatica "le

⁴⁰³ R. Duchesneau, *op. cit.* p. 11

⁴⁰⁴ J. Locke *De Arte medica* in H. R. Fox Burne, *op. di.* p. 224

nozioni che sorgono da principi speculativi remoti, anche se vere, somigliano a quelle curiose immagini che talvolta gli uomini vedono nelle nuvole".⁴⁰⁵ Il *De Arte medica* si configura dunque come una critica a un sapere tramandato e giudicato improduttivo e come un tentativo di emendare la pratica medica da questa deviazione speculativa attraverso una rigorosa delimitazione del suo oggetto – rifiuto di impegnarsi nella ricerca delle cause remote e attenzione alle cause prossime degli eventi morbosi – e del suo metodo: il punto di vista lockiano "è già epistemologico: egli si interroga sul significato e sul valore dei mezzi di cui dispone la medicina ispirata da Sydenham per pervenire a un metodo di trattamento obiettivo e efficace"⁴⁰⁶. Il punto della questione è proprio questo: fin da questo frammento, le cui spiccate caratteristiche epistemologiche spingono a ritenere, almeno in larga misura, lockiano, non si tratta, qui, di tematizzare l'ordine della natura, quanto piuttosto di cominciare a indagare direttamente lo statuto epistemologico della credenza, del valore, dei limiti e delle possibilità della conoscenza umana. Rimane impregiudicato lo sfondo baconiano di una regolarità, almeno tendenziale, dei fenomeni naturali, che consente di pensare coerentemente la passività dell'intelletto in rapporto alle idee che gli giungono dall'esterno e, contemporaneamente, la possibilità di costruire un sapere certo e solido, così come spiccatamente baconiano rimane l'elogio del sapere utile e produttivo contrapposto alla verbosità sterile della medicina dogmatica. Quello che il *De Arte medica* consente di mettere in evidenza, e qui si situa l'approfondimento e lo spostamento di punto di vista operato da Locke solamente due anni prima che cominciasse a stendere il primo abbozzo dell'*Essay*, è la forma che questa certezza viene a assumere: il modello, per Locke, non è costituito dalle scienze matematiche o matematizzate, quanto piuttosto da un sapere, come quello medico che trova la sua espressione maggiormente innovativa in Sydenham, che si fonda su un'osservazione dettagliata come matrice di ogni

⁴⁰⁵ *Ibid.*

⁴⁰⁶ F. Duchesneau, *op. cit.* p. 66

certezza e che vede nelle ipotesi a priori niente di più che un tortuoso e inutile giro di pensiero che allontana il ricercatore dal suo primario obiettivo: solo i sensi, adeguatamente addestrati, possono costituire il veicolo di questo sapere, solo la sua efficacia pratica è in grado di legittimarlo. La certezza non deriva dalla trasparenza completa dell'oggetto che contempliamo, ma dalla capacità che l'uomo può dispiegare nel manipolarlo, plasmarlo, definirlo, analizzarlo. Non si può aspirare di ridurre il mondo a linee e cifre, come desiderava Cartesio, ricercando la semplicità assoluta di un'equazione ma si può imparare a guardare per far emergere quel nocciolo di verità che l'oggetto stesso, in quanto parte dell'ordine della natura, è in grado di testimoniare. La grande intuizione di Locke sarà quella di rendere questo metodo di indagine riflessivo: l'organo stesso della conoscenza dovrà essere fatto oggetto di osservazione, dovrà segnalare la sua verità, l'ordine della sua articolazione. E l'intelletto stesso, in quanto strumento di conoscenza che affonda le sue radici nell'osservazione, sarà contemporaneamente soggetto e oggetto di uno sguardo, dal loro incrocio si determinerà il fenomeno della coscienza di sé.

Curiosamente uno dei non molti riferimenti alla medicina che rimangono nella stesura definitiva *dell'Essay* emerge proprio nelle ultime pagine, dove Locke, descrivendo la divisione dei saperi colloca al fianco della fisica e della morale un campo di indagine che si presenta come nuovo e che egli definisce "semiotica", senza nemmeno volgarizzarlo ma lasciandolo in greco. Ora "semiotica" è un termine di origine medica che, all'interno della tradizione ippocratica designa l'analisi dei fenomeni patologici a partire dall'analisi dei loro segni esteriori, Locke, significativamente, le affida il compito di "considerare la natura dei segni dei quali la mente fa uso per comprendere le cose o per trasmettere ad altri la propria conoscenza. Poiché delle cose che la mente contempla nessuna, eccetto la mente stessa, si trova presente all'intelletto, è necessario che qualcosa d'altro, come il segno o la rappresentazione della cosa che la mente considera, sia presente all'intelletto:

e queste sono le idee"⁴⁰⁷. Curioso e significativo punto di incontro in cui un termine medico, di una medicina che imita il lavoro del pittore, serve per citare implicitamente la *Logica di Pori Royal* che quando pensa al segno immagina immediatamente un quadro, e delimita il compito che l'*Essay* ha appena portato a termine descrivendolo nei termini di uno studio della rappresentazione in generale, rappresentazione resa possibile dalla sua struttura immanente, naturale: la fisica rende possibile la semiotica e questa rende disponibile una fisica generale. Un sapere sulla natura è reso disponibile dal carattere rappresentativo della conoscenza, la validità di questa rappresentazione si appoggia su una struttura fisica presupposta come regolare e ordinata: così si disegna il grande circolo rappresentazione-cosa. Come vedremo anche il terzo campo del sapere, la morale, è preso in un cerchio, non quello descritto dal gioco di sdoppiamento della rappresentazione ma quello appena accennato che la mente delimita con se stessa: lo studio della coscienza lockiana non culminerà in un sapere puntuale come avveniva in Cartesio ma sarà compreso nello spazio che la mente genera nel suo essere presente a se stessa. Occorre però che questo spazio sia delimitati e chiuso: gli altri soggetti, le altre coscienze, sono destinati a rimanerne esclusi.

Isolamento, sdoppiamento, chiusura

Se il rapporto interno-esterno viene ripensato da Locke sulla scorta del carattere rappresentativo e semiotico delle idee, e garantito dalla natura della relazione tra intelletto e corpi, la relazione io-altri risulta minata, non meno di quanto avveniva in Cartesio, Locke realizza e compie quella "svolta antilinguistica" necessaria all'instaurazione del paradigma moderno di conoscenza fondato sulla centralità del soggetto: è però essenziale nella teoria

⁴⁰⁷ E, IV, XXI, 4, tr. it. p. 1361

lockiana che lo spazio del mentale sia isolato dal resto in maniera drastica e radicale, pur senza la faglia della distinzione ontologica. Anche su questo aspetto la *Logica di Port Royal* rappresenta un riferimento obbligato con la sua dichiarazione di intenti spiccatamente internista. Giusto al termine dell'introduzione si legge: "se le riflessioni che facciamo sui nostri pensieri non avessero interessato mai altri che noi stessi, sarebbe bastato considerarli da soli, senza rivestirli di parole né di altri segni: ma poiché noi possiamo fare intendere gli uni agli altri i nostri pensieri solo accompagnandoli con segni esteriori"⁴⁰⁸, abbiamo analizzato la logica degli integumenta riferita al ruolo del linguaggio e della mimesis in Cartesio e nei Logici di Port-Royal, ma Locke radicalizza questo assunto identificando le parole non con i segni delle cose ma con i segni delle idee delle cose – il che sarebbe ancora perfettamente in linea con la *Logica* – ma giungendo fino alle estreme conseguenze facendo nascere il linguaggio come originariamente privato, come espressione delle idee che gli appartengono: è vero che ogni parlante parla per essere compreso e "suppone che le sue parole siano il segno di idee che si trovano anche nella mente di altri coi quali comunica", ma si tratta, per l'appunto di una mera supposizione: in seguito, distinguendo tra verità verbali e verità mentali, Locke affermerà che occorre risalire a queste per comprendere se quelle sono vere o false. Senza assumere posizioni scettiche sulla possibilità di una comunicazione efficace, Locke ritiene che il passaggio compiuto dalla mente tra la forma mentale e quella verbale, non è affatto spontaneo né esente da rischi: "la verità, come la conoscenza, può opportunamente rientrare nella distinzione di verbale e reale [...] avverrà che [le proposizioni] abbiano verità reale allorquando questi segni siano uniti fra loro conformemente al modo come le nostre idee concordano tra loro"⁴⁰⁹. Mentre la relazione tra idee e cose sembra essere garantita, in virtù della naturalità del vincolo semiotico, è il rapporto tra parola e idea a risultare sempre precario, rischiando di

⁴⁰⁸ A. Arnauld P. Nicole, *op. cit.* p. 31

⁴⁰⁹ E, IV, V, 8, tr. it. (qui ampiamente modificata) p. 1083

degradare a scaturigine imperfetta, debole e secondaria del primario rapporto raffigurativo con il mondo. Dal momento che le parole sono segni arbitrari e che significano, in primo luogo idee soltanto private, nonostante non ci sia alcuna ipoteca riguardo alla possibilità di una comunicazione fruttuosa, non sarà dal linguaggio che potrà essere attinta una verità indubitabile. Le idee, a differenza delle parole, non sono segni arbitrari, perché l'intelletto non collabora alla loro articolazione, la sua passività garantisce della sua obiettività. Si tratta certamente di un'ulteriore testimonianza del radicale mutamento epistemologico caratterizzato, da un lato, da un progressivo indebolimento della fiducia della storia come fonte di conoscenza, e da una conseguente svalutazione del testo e del linguaggio in favore dell'evidenza immediata, irriflessa e apparentemente più vincolante delle immagini, la novità implicita nella teoria lockiana è che il sapere su di sé, l'immediata presenza del pensiero a se stesso e la privatezza di questa presenza si saldano al punto da individuare, da un lato, nella conoscenza del Self l'asse portante di ogni altra conoscenza, nasce, insomma, l'epistemologia moderna, dall'altro questa epistemologia sarà, come non avveniva in Cartesio, anche una psicologia razionale. Il primato del discorso mentale, privato, rispetto alla dimensione pubblica del linguaggio è in grado di ancorare la verità al saldo fondamento della certezza interiore ma, contemporaneamente, considera il linguaggio, tutt'al più, come un ingombrante, ma inevitabile, strumento di mediazione. Cartesio, Locke, Malebranche, Bacone e i dottori di Port Royal concordano almeno su questo: il primato della vista, dell'osservazione diretta, sia essa sensibile, intellettuale o divina, si costituisce come arma polemica nei confronti dei saperi di scuola, saperi che si fondano sulla lettura, l'esegesi e la comprensione dei testi. La critica che, nel *Discorso sul Metodo*, Cartesio muove a un sapere tradizionale che si costituisce intorno a un approccio sacrale e autoritario con il testo, testimonia di una diffusa percezione, tra i filosofi nuovi, del linguaggio come causa di confusione e incomprensione.

Per permettere al linguaggio di tornare a parlare realmente delle cose, per rimettere in comunicazione parola e segno occorre ancorare la parola a un'evidenza primaria. Dire cose vere attraverso segni arbitrari è possibile soltanto se si ritrova, dietro e prima di questo arbitrio, una certezza naturale: Cartesio la cerca nel linguaggio logicamente controllato della geometria e della matematica, dove ogni concetto e ogni termine può essere utilizzato soltanto dopo essere stato adeguatamente definito, Locke la penserà come trasmissione da parte delle cose del loro nucleo di verità e, specularmente, come elaborazione da parte dell'intelletto di materiali offerti spontaneamente da una natura progettata per parlare e manifestare la sua trama ordinata e regolare. Questo primato dell'interiorità come fonte e garante del vero, questa scissione tra interno e esterno, questa delimitazione di uno spazio chiuso, che mostra all'esterno soltanto un piccolo foro ma che è in grado, in virtù di una sua proprietà naturale, meccanica, di riprodurre in sé il mondo, determinerà il recupero, all'interno di un contesto culturale radicalmente mutato di una concezione morale e giuridica dell'interiorità come luogo privilegiato da cui attingere le motivazioni e significati delle nostre azioni.

Per comprendere il secondo cerchio che la teoria lockiana della conoscenza ha disegnato, quello del rapporto dell'intelletto a sé, occorre tornare alla metafora della camera oscura: se l'intelletto funziona come uno strumento di riproduzione delle immagini, la coscienza, il momento della riflessione scaturisce da quello che si può definire "raddoppiamento dello sguardo". La camera oscura è, infatti, non solo un mezzo per produrre immagini straordinariamente realistiche, non è soltanto l'occhio di bue che, nella *Diottrica* cartesiana, meccanicamente riproduce ciò che gli si para davanti, è anche un luogo di osservazione, uno spazio abitato in cui i pittori fiamminghi, e più tardi i vedutisti veneziani, si sedevano per dipingere. Il secondo sguardo che caratterizza la topica lockiana e che propriamente designa il fenomeno della riflessione, della presenza di sé a sé dell'intelletto, non è più passivo e

meccanico, ma attento e cosciente. Il cerchio della coscienza lockiana è questo sdoppiamento, questa scissione che porta la mente a piegare su se stessa per costruirsi e pensarsi come essere umano, identico a sé e diverso dagli altri membri della sua specie.

Ma c'è un'altra scissione, un altro raddoppiamento, che caratterizza la topica lockiana della coscienza e che completa la metafora della camera oscura, occorre l'intervento di qualcuno, o qualcosa, che ammiri lo spettacolo. La camera oscura funziona mediante un gioco di sguardi: lo sguardo dello strumento che meccanicamente cattura l'immagine e lo sguardo del pittore, del geografo o dell'astronomo che vede l'immagine riflessa, per questo secondo sguardo è necessario un occhio umano, vivo, laddove il primo, lo aveva già dimostrato Cartesio, è possibile anche per l'occhio morto e sezionato del bue. Allo stesso modo, se il contatto con il mondo è garantito da un apparato sensoriale fisiologico e irriflesso, omologo, in linea di principio, anche agli animali, ciò che è propriamente e essenzialmente umano, è il lato attivo, consapevole dello sguardo interno: la riflessione, sarà questa rielaborazione a definire per Locke il campo della coscienza. Si tratta insomma della messa in campo di una serie di concetti che andranno a costituire il paradigma moderno della soggettività: coscienza, riflessione, introspezione e anche, come vedremo, responsabilità e proprietà di sé, delle proprie azioni, dei propri pensieri.

E' decisivo, però, che si tratti di due sguardi, per quanto l'uno ricettivo e rivolto verso l'esterno e l'altro costruttivo e introflesso. Vediamo il mondo e ci vediamo vedere. Sarà la coscienza, non più intesa nel senso strettamente morale degli antichi, a garantire la sintesi, diacronica e sincronica, di questo soggetto duplicato e scisso. L'intelletto funziona come un occhio, non può, quindi, ripiegando su se stesso, che guardarsi. La coscienza, per come Locke la risemantizza, non è, a prima vista, dissimile dall'uomo interiore di Agostino, ma con una differenza: se per Agostino l'uomo interiore non era in tutto e per

tutto un uomo, era qualcosa di diverso, eticamente e ontologicamente, dall'uomo esteriore, per Locke tutto lo scenario è interiore, e soggetto e oggetto, in maniera ancora più compiuta di quanto avveniva in Cartesio, sono esattamente la stessa persona, la stessa coscienza. Le istanze politiche e morali che emergono dalla teoria lockiana della coscienza e dalla metafora della camera oscura, inoltre, non riconducono il concetto lockiano alla sua origine di concetto morale: in Locke si tratta piuttosto di una fondazione epistemologica di una teoria dell'individualità politica e morale.

Locke, d'altronde, era consapevole dell'innovazione concettuale che andava realizzando facendo di un sostantivo di nuovissimo conio in lingua inglese uno dei fuochi di tutto il suo saggio. La prima ricorrenza del sostantivo *consciousness* è del 1678: si tratta di un neologismo coniato da Ralph Cudworth, platonico di Cambridge allo scopo di distinguere, all'interno dell'energia vitale che pervade l'universo, quella che è propria del pensiero espresso e consapevole di sé da quella che, semplicemente forma plasticamente gli esseri viventi⁴¹⁰. Curiosamente, anche Cudworth conia questo neologismo all'interno di un'articolata critica al dualismo cartesiano, per quanto per molti versi opposta alla critica lockiana. Se Locke critica Cartesio da una prospettiva empirista e sensista, Cudworth prende posizione contro il suo meccanicismo dualista incapace, a suo modo di vedere, di rendere conto del fenomeno della vita. L'approccio di Cudworth è radicalmente monista e di chiara ispirazione plotiniana: tutto il cosmo è animato dalla stessa energia plastica che però raggiunge livelli di espressione diversi: si passa da un grado pressoché nullo di consapevolezza proprio degli esseri inanimati alla pura e totale espressione e coscienza di sé che è propria soltanto di Dio. La *consciousness* caratterizza il tipo di attività spirituale propria degli esseri collocati sui gradini più alti della scala dell'essere, ma, dal momento che non esistono fratture ontologiche il monismo di Cudworth, che

⁴¹⁰ cfr. Ralph Cudworth, *The true intellectual System of the universe*, London, 1678 (rist. anastatica, Garland, New York & London, 1978) Book I, Chap. III, pp. 101-181

esplicitamente postula una continuità attraverso tutti i gradini della scala dell'essere, e che non iscrive la *consciousness* a uno dei due poli di una frattura ontologica, sembra fornire uno scenario utile al progetto di allontanamento dalle questioni ontologiche operato da Locke per collocare il *mina* in uno spazio vuoto e quasi-naturale⁴¹¹.

E' certo che Locke comincia a usare il termine contestualmente alla lettura dell'opera di Cudworth, nei due primi abbozzi dell'Essai/ il termine non ricorre nemmeno una volta e compare soltanto nel 1682, in una dedicata proprio alla lettura dell'opera di Cudworth lunga nota del suo *Journal*, datata 20 febbraio 1682⁴¹² ma la questione centrale riguarda il ruolo strategico che questa nozione, trovata un po' per caso, riveste, nell'opera lockiana: certamente il punto di contatto tra le due concezioni è costituita dal riferimento di Cudworth alla coscienza come pensiero espresso e consapevole, ma questa definizione, che Locke recupera e sviluppa, non si situa all'interno di una teoria della soggettività o dell'intelletto umano: l'attenzione di Cudworth è piuttosto assorbita da riflessioni di carattere più classicamente metafisico e ontologico, la coscienza, per Cudworth, non è l'attributo di un ente che può dire "io", è piuttosto un grado elevato di una continuità ontologica secondo la quale, in forme più o meno espresse, ogni ente è pensante e tutti dipendono da e si muovono verso la massima perfezione possibile, quella divina, in cui ogni essere trova la sua massima espressione. Sarà Locke a ricollocare la *consciousness* all'interno di una teoria della conoscenza, per farne il perno di una teoria dell'identità personale: essa dovrà esprimere, cioè rendere specificamente umano quel processo di produzione di idee e immagini che contraddistingue anche gli animali. Se questi hanno sensazioni, e non abbiamo prove che indichino il contrario, non possono però riflettere sulle loro proprie operazioni. Da questo nuovo punto di vista la

⁴¹¹ cfr. E. Balibar, *op. cit.* p. 62

⁴¹² *Ivi*, p. 63, cfr. anche Ayers, *Op. cit.* pp. 254-255 e J. Marshall, *John Locke, Resistance, Religion and Responsibility*, Cambridge University Press, 1994, p. 153

coscienza sarà incaricata di trattenere e elaborare, un po' come il pittore, il flusso di immagini sulla parete della camera oscura. Come Locke scrive in apertura del Saggio: "l'intelletto, come l'occhio, ci permette di percepire tutto quanto è intorno a noi senza accorgersi di se stesso"⁴¹³. Non siamo troppo distanti dal gioco di riflessi di Vico – la radice comune è ovviamente Bacone – anche qui abbiamo bisogno di uno specchio, ma, come nelle camere oscure più raffinate che sopperivano al problema dell'inversione, lo specchio è interno, o meglio, è interno e esterno a un tempo: la riflessione garantisce della sensazione e di se stessa contemporaneamente, è lo sguardo umano che immagazzina, cataloga, opera sulle idee e le ricorda. L'obiettivo dell'opera lockiana è portare l'intelletto a riflettere, a ripiegarsi su se stesso per rendere ragione della possibilità di questa percezione inconsapevole: al duplice sguardo di sensazione e riflessione Locke ne aggiunge qui un terzo, quello del filosofo che indaga e analizza. Nel momento in cui io penso, da un lato so di pensare, ma, specularmente penso qualcosa; la riflessione, o meglio la coscienza della riflessione sa di pensare qualcosa, è consapevole dell'atto stesso del pensiero e dell'idea pensata, della materia come della forma. La vertigine barocca che Locke ha esorcizzato riguardo al nostro rapporto con il mondo è tutta introiettata fin dentro la topologia stessa della mente.

A questo scopo Locke sviluppa, di nuovo sulla base di concetti apparentemente classici, una risemantizzazione profonda del rapporto tra sensazione e riflessione, non più intese come due facoltà dell'intelletto o della mente, invertendo così la definizione cartesiana per la quale anche la sensazione è pensiero: per Locke ogni pensiero è omologo alla sensazione. Questa assunzione teorica lockiana ci riporta all'assunto piuttosto sorprendente, assumendo una teoria raffigurativa delle idee, che anche "le operazioni interiori della nostra mente"⁴¹⁴ siano idee. Ovviamente è impossibile sostenere che l'idea di volontà sia un'immagine, almeno non nel

⁴¹³ E I, I, I, tr. it. p. 31

⁴¹⁴ *Ivi*, II, I, 2, tr. it. p. 155

senso per cui è un'immagine l'idea del bianco. Il motivo per cui Locke ritiene che anche queste attività dell'anima alimentino "la nostra provvigione di idee"⁴¹⁵ è, credo, duplice: da un lato è un presupposto necessario di tutto il modello lockiano, che certamente gli deriva da Bacone, di costituire una tassonomia fondata su somiglianze e differenze, con le somiglianze che rendono possibile la sensatezza delle differenze, ma c'è anche un motivo tutto interno all'economia dell'*Essay* lockiano. Se anche la riflessione è uno sguardo, rivolto tutto all'interno, dovrà necessariamente produrre idee, esattamente come lo sguardo sensibile. A sottolineare il parallelismo tra sguardo passivo e inconsapevole e sguardo attivo e cosciente contribuisce un'altra precisa scelta lessicale lockiana: sia la percezione sia la riflessione sono sensazioni: a questo scopo Locke recupera il concetto di senso interno che, da un punto di vista strettamente teorico e per ammissione dello stesso Locke, sarebbe ridondante, in tutto e per tutto un sinonimo di riflessione. Si tratta però di una ridondanza carica di senso: sussiste un isomorfismo tra percezione e riflessione: entrambe sono immediate e istantanee, come l'occhio, quello della camera e quello di chi la usa vedono subito, così non si da discronia tra le due forme di percezione. Di più, non si da l'una senza l'altra. Alle obiezioni lockiane verso Cartesio è opportuno qui introdurre un'altra, per molti versi decisiva: se il cogito cartesiano è *res cogitans*, se il pensiero le è essenziale come ai corpi l'estensione, per Locke il pensiero sta al Mind come non l'estensione ma il movimento sta a un corpo. Se per Cartesio il pensare è l'essenza del Cogito, e, dunque, il cogito pensa sempre, la mente lockiana può non pensare, può rimanere uno spazio inerte, disabitato e inattivo. La mente non pensa sempre per la semplice ragione che ogni pensiero è pensiero di idee e le idee si originano, in primo luogo, da una forma di contatto col mondo, senza le idee di sensazione non si danno nemmeno idee di riflessione: non può esserci nessuna azione dell'intelletto senza un punto su cui applicarla: sia

⁴¹⁵ *Ivi*, II, I, 1, tr. it. p. 155

essa l'idea di una percezione in atto o il ricordo di una idea passata. Di più: l'idea di una sensazione, o di un insieme di sensazioni, passata, non è un'idea passata, è, paradossalmente, un'idea in atto presente, attiva. Che pensiero sarebbe mai, sembra domandarsi Locke, un pensiero che non siamo in grado di riconoscere come tale? Ma se è privo di senso pensare senza saperlo, un pensiero in atto si configura come una proprietà nel senso giuridico del termine, qualcosa che avviene nei più intimi recessi della mia mente e che, in senso forte, mi appartiene. Se per Cartesio la mente è essenzialmente pensiero, per Locke ha, possiede dei pensieri, suoi e di nessun altro. Ovviamente anche per Cartesio non si dà la possibilità di pensare senza sapere di pensare, ma ciò non implica in nessun modo che essa si ricordi dei pensieri che ha pensato: per Cartesio la necessità di postulare un'anima che pensa costantemente deriva da due assunti di fondo: in primo luogo si può sempre pensare perché si dispone di un bagaglio di idee originarie, che non derivano da nessuna sensazione, in secondo luogo sarebbe contraddittorio sostenere, da un lato, che il pensiero è essenziale alla *res cogitans*, dall'altro ammettere che possa non pensare: la differenza tra Locke e Cartesio si gioca intorno al ruolo della memoria, come sottolinea Balibar, "il pensiero che è l'essenza dell'anima non ha niente di essenziale a che vedere con la memoria"⁴¹⁶, nella camera oscura le immagini proiettate hanno un significato soltanto nella misura in cui c'è qualcuno che le osserva, che è consapevole del loro susseguirsi e che è in grado, meglio che può di conservarne il ricordo. Per Cartesio, il fatto di non aver memoria della primissima infanzia, non implica che in quella fase dell'esistenza non si fosse in grado di pensare. La prima persona singolare che *caratterizza* stilisticamente e teoricamente le *Meditazioni metafisiche*, non ha senso che al presente indicativo, la camera oscura lockiana, per essere qualcosa di diverso da quella che possiamo ipotizzare posseggano anche i bruti, necessita di poter essere coniugata anche al passato, soltanto questo

⁴¹⁶ E. Balibar, *op. cit.* p. 41

possesso di sé protratto nel tempo garantisce dallo sfaldamento di un io ormai di fatto privato di qualsiasi sostanzialità. Questo possesso dei propri pensieri, questo elemento coesivo è ciò che Locke, utilizzando un vocabolo di recente conio, definisce *consciousness*, la coscienza. Si è coscienti, ci si costituisce come Io (Self) nel momento in cui cominciamo a pensare e, quindi, diventiamo consapevoli di pensare. La pura identità biologica, ciò che fa di un uomo *the same man*, non dipende dalla coscienza, quanto piuttosto dalla "partecipazione alla stessa vita continuativa operata da particelle transitorie di materia"⁴¹⁷, determinata dalla permanenza di una forma stabile e perpetua attraverso il costante mutamento delle parti che compongono l'individuo, l'essere un corpo umano non è molto diverso dall'essere un qualsiasi individuo di una qualsiasi specie biologica. Questa identità naturale è inconscia e, soprattutto, non riflessiva, il puledro diventato cavallo o il piccolo arbusto diventato una quercia non si attribuiscono nessuna identità. Diversa è l'identità personale, che istituisce il Self in quanto Self: per Locke il termine "persona" si riferisce "a un essere pensante e intelligente che possiede ragione e riflessione e può considerare se stesso in quanto se stesso"⁴¹⁸. L'identità personale è riflessiva: si tratta di un'autoattribuzione, possibile soltanto mediante l'atto dell'introspezione consapevole, lo sguardo assiduo e costante di sé a sé. La certezza autoreferenziale del Mind lockiano radicalizza

11 solipsismo cartesiano: la questione non si pone più nei termini della migliore e più certa conoscenza dell'anima rispetto al corpo, ma nell'affermazione che ogni forma di conoscenza passa preliminarmente attraverso lo spazio vuoto, eppure ricettivo e strutturato, della mente: come suggerisce Bodei, si passa, con Locke, da una fondazione verticale della certezza, il Dio garante epistemologico di Cartesio, per esempio, a una tutta orizzontale, tutta interna alle possibilità dell'intelletto di immagazzinare e di

⁴¹⁷ E, II, XXVII, 5-6, tr. it. p. 599

⁴¹⁸ E, II, XXVII, 9, tr. it p. 605

ricordare⁴¹⁹.

Ciò che ci fonda come soggetti, afferma Locke, è la coscienza del nostro vissuto privato, del susseguirsi delle immagini nella camera che "se fosse dotata di memoria sarebbe in tutto e per tutto simile al nostro intelletto"⁴²⁰. Ovviamente un'identità così definita è aperta a numerose situazioni paradossali di disgregazione e di frantumazione dell'io. Se l'anima non è più sostanza, e anzi può, almeno in teoria, rimanere la stessa anche ipotizzando un mutamento delle sostanze, non possiamo mai dare per acquisita la nostra identità: mente (mens) è parola etimologicamente imparentata con il ricordare (memini), come a sottolineare che questa fondazione orizzontale del sé e della certezza deve passare attraverso lo sforzo di ricordarsi, di trattenere il proprio passato, di potersene far carico. Non possiamo rimanere spettatori inerti del susseguirsi di eventi che attraversano la scena della nostra anima, pena la liquefazione dell'io, ma occorre registrarli con la maggior accuratezza possibile come i pittori olandesi, o con "una mano schietta e un occhio fedele", per usare le parole con cui Hooke si riferiva alla catalogazione grafica delle sue osservazioni al microscopio.

Ma qual è lo scopo di questa attenzione a che vada perso il meno possibile di quanto accade nella nostra mente? Locke afferma esplicitamente che "persona" è un "forensic term"⁴²¹, un termine forense: una coscienza strutturata come memoria deve garantire l'imputabilità e la personalità delle azioni. Una delle possibili fonti della concezione lockiana potrebbe essere Thomas Hobbes che, nel *Leviatano*, caratterizza la "persona" in questi termini: "una persona è colui le cui parole sono considerate o come sue proprie o come rappresentative delle parole o azioni di un altro uomo oppure di ogni altra cosa a cui vengono attribuite in verità o per finzione"⁴²². La "persona" è

⁴¹⁹ Cfr. R. Bodei, *Destini personali*, Milano, Feltrinelli, 2002, in particolare cap. I pp. 38-52

⁴²⁰ E II, XI, 17, tr. it. p. 275

⁴²¹ E, II, XXVII, 26, tr. it cit. p. 629

⁴²² T. Hobbes, *Leviathan*, I, XVI, 1, tr. it. id. *Leviatano* a cura di Raffaella Santi, Bompiani, Milano, 2001, p. 265

dunque anche un personaggio, un attore, colui il quale è chiamato a interpretare una parte, per esempio in tribunale. Per Hobbes, come per Locke, essere “persone” non è né automatico, né ovvio e non sussiste nessuna equivalenza immediata tra l'essere un individuo e l'essere una persona, cioè chi, in virtù di se stesso di altri, può parlare e muoversi, come un attore in un tribunale.

Balibar ha evidenziato come il concetto di coscienza in senso teoretico e epistemologico, emerga in continuità con il suo più antico significato morale. La coscienza lockiana è certamente il terreno su cui sorge l'imputabilità dei pensieri e delle azioni e, quindi, la libertà personale.

Nel *Secondo trattato sul governo*, quasi contemporaneo al *Saggio sull'intelletto umano* e pubblicato anch'esso nel 1690, attraverso una critica a un'altra forma di innatismo, quella del diritto divino al governo e alla proprietà, si articola una teoria della proprietà e della libertà tra loro strettamente intrecciate e che dipendono del modello epistemologico dello sviluppo solipsistico della coscienza esemplificato dalla metafora della camera oscura. Si è liberi, per Locke, quando si possiede sufficiente raziocinio da comprendere la legge, quando cioè conosciamo lo statuto giuridico e morale delle nostre azioni. Nell' *Essay* alcune specifiche categorie di uomini non sono persone, non possiedono un'identità personale: i bambini, i pazzi o gli idioti che non riescono a ricostruirsi e a mantenere coeso e coerente il flusso di eventi mentali che li caratterizzano, parallelamente nel *Secondo trattato* questi non hanno diritto a godere della libertà e devono essere sottoposti a un'autorità paterna, hanno bisogno di qualcuno, insomma, che pensi al posto loro. Ma la libertà personale si fonda, per Locke, sulla proprietà, la cui prima, immediata e naturale forma consiste nel poter disporre del proprio corpo. Da questo possesso originario deriva la proprietà fondata sul lavoro, sulle modificazioni che il corpo, e la mente dell'uomo sono in grado di imporre alla natura. La terra è, per natura, di tutti, ognuno possiede

quello che ottiene da essa con il lavoro. Parallelamente, nel *Saggio*, al possesso istantaneo di pensieri che sono miei e soltanto miei, perché formati nei più intimi recessi dell'anima, deve far seguito un costante lavoro su se stessi per confermare, attraverso il tempo, questa originaria forma di possesso. Non si può più fare affidamento in una sostanza che permane e che garantisce la costante presenza di sé a sé, ma soltanto nell'abilità e nella fatica di trattenere meglio che possiamo le fugaci apparizioni sulla parete della camera oscura. Occorre un virtuosismo paragonabile a quello di Hooke, che arriva a disegnare anche le più minute differenze tra due semi di timo, o dei pittori olandesi che restituiscono la grana dei tessuti e delle stoffe. E' il prezzo da pagare a una camera oscura: le immagini sono, a un tempo, perfettamente definite e evanescenti. La nostra coscienza somiglia per certi versi alle grandi tassonomie proposte da Bacone, registrazioni il più fedeli possibile dei nostri eventi mentali.

Il ruolo strategico rivestito dalla metafora della camera oscura è attivo in due direzioni: essa designa uno spazio chiuso e separato dal mondo, che lo conosce e, in un certo senso, lo possiede, ma esemplifica anche quello che siamo chiamati a fare per essere coscienti e liberi. La teoria dell'identità di Locke è ovviamente aperta a situazioni paradossali: si deve essere disposti a ammettere che un uomo possa essere, nel corso della sua vita biologica, più di una sola persona, quasi a recuperare l'etimologia latina, può indossare più di una maschera. E' l'introspezione che può garantire l'unità di soggetto moderno che, già all'atto della sua nascita risulta non soltanto sdoppiato ma scisso e fragile, chiamato a lavorare con il sudore della fronte per possedersi e essere propriamente umano. La coscienza, per come è definita nell'*Essay* lockiano, costituisce il fondamento epistemologico del moderno paradigma dell'individualismo possessivo, con un rigore che l'anima sostanziale cartesiana non poteva offrire: se la garanzia epistemologica del Dio buono e non ingannatore in un certo senso desoggettizzava la *certezza* e la conoscenza,

mostrando come fosse impossibile fare interamente perno sulla propria autoevidenza per garantirsi una reale presa sul mondo, il Mind lockiano è portatore di un autonomo criterio di certezza che non ricerca alcun puntello fuori di sé. Il prezzo è certamente una maggiore evanescenza, ma è nell'atto stesso in cui un soggetto si sa pensante, in cui dunque si costituisce come soggetto, che si dà un criterio di autocertezza che non revoca il mondo: il Mind lockiano non è un teatro, ma appunto, una camera oscura e noi siamo chiamati a essere osservatori e pittori fedeli di noi stessi.

Locke ci permette di vedere come i paradigmi dell'individualismo possessivo e della soggettività moderna partecipino di una radice comune che la metafora della camera oscura permette di mettere in luce. Come nei quadri dei pittori olandesi uno sguardo disincarnato e sublimato celebra l'etica protestante del lavoro come sacrificio e costituzione di sé.

BIBLIOGRAFIA

Opere di Cartesio

AT: *Oeuvres de Descartes*, publiées par Charles Adam et Paul Tannery, Vrin, Paris, 1964-1976 (nouvelle édition) 13 voll.

OF: *Opere filosofiche*, a cura di E. Garin, Laterza, Roma-Bari, 1996 4 voll.

OS: *Opere scientifiche*, a cura di G. Micheli e E. Lojacono, UTET, Torino, 1966

TL: *Tutte le lettere 1619-1650*, a cura di G. Belgioioso, Bompiani, Milano, 2009

Regole per la guida dell'intelligenza, Bompiani, Milano, 2000

Discorso sul metodo, traduzione di M. Garin, introduzione di T. Gregory, Laterza, Bari, 2004

Meditazioni Metafisiche, traduzione e introduzione di S. Landucci, Laterza, Bari, 2001

Passioni dell'anima, traduzione e saggio introduttivo di S. Obinu, Bompiani, Milano, 2003

Principi della filosofia, traduzione e note di Paolo Cristofolini, Bollati Boringhieri, Torino, 1967

Lettres de M. DESCARTES, (ed. Clerselier) Paris, 1657-9 2 tomi

L'homme de René Descartes et un traité de la formation du foetus du mesme auteur avec les remarques de Louys de La Forge sur le Traitté de l'homme de Rene Descartes, et sur les figures par luy inventees (1664) Fayard, Paris, 1999

Opere di Malebranche

OC: *Oeuvres Complètes*, par G. Rodis-Lewis, Vrin, Paris, 1959- 20 voll.

La ricerca della verità, a cura di M. Garin, introduzione di E. Garin, con una nota di E. Scribano, Laterza, Bari, 2007

Trattato della natura e della grazia, testo del 1680, a cura di A. Ingegno, ETS, Pisa, 1991

Conversazioni cristiane, a cura di A. Ingegno, Olschki, Firenze, 1999

Colloqui sulla metafisica, a cura di R. Crippa, Zanichelli, Bologna, 1963

Opere di Bacone

WB: *The Works of Francis Bacon*, collected and edited by James Spedding, Robert Leslie Ellis, Douglas Denon Heath, Frommann, Stuttgart- Bad Connstant 1962-63 14 voll. (rist. facsimile dell'ed. London 1857-1874)

SF: Scritti filosofici, a cura di P. Rossi, UTET, Torino, 1975 (2009)
Nuovo Organo, a cura di Michele Marchetto, Rusconi, Milano, 1998

Opere di John Locke

WL: *The Works of John Locke*, Tegg, London, 1823

E: *An essay concerning human understanding*, collated and annotated by Alexander Campbell Fraser, Dover Publications, New York, 1959, tr. it. *Saggio sull'intelletto umano*, a cura di Vincenzo Cicero e Maria Grazia D'Amico, Bompiani, Milano, 2004

The Correspondence of John Locke, ed. by E.S. De Beer, 8 voll., Clarendon Press, Oxford 1978

Two treatises on government, edited with an introduction and notes by Peter Laslett, Cambridge University Press, 1988

Secondo trattato sul governo, a cura di T. Magri, Rizzoli, Milano, 2001

An early draft of Locke's Essay, ed. by R.I. Aaron and J. Gibb, Clarendon Press, Oxford, 1936

Identité et difference, Seuil, Paris, 1998

Malebranche e la visione delle idee in Dio, con una nota di Leibniz, a cura di L. Simonutti, ETS, Pisa, 1994

Altre Opere di letteratura primaria

A. Agostino, *Le confessioni*, a cura di M. Bettetini, Einaudi, Torino, 2000

A. Agostino, *La città di Dio*, testo latino dell'edizione Maurina confrontato con il Corpus Christianorum, introduzione di A. Trapè, R. Russell, S. Cotta traduzione di D. Gentili, 3 tomi, in *Opere di Sant'Agostino*, Città Nuova Editrice, Roma, 1965-, 31 voll., vol. V

A. Agostino, *Sulla trinità*, testo latino dall'edizione maurina confrontato con l'edizione del Corpus Christianorum di sant'Agostino introduzione A. Trapè, M.F. Sciacca, traduzione G. Beschin, in *Opere di Sant'Agostino*, cit. vol. IV

A. Agostino, *Polemica contro i Manichei*, testo latino dell'edizione Maurina confrontato con il Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum, introduzione generale, introduzioni e note illustrative di G. Sfamini Gasparro, traduzioni di C. Magazzù, A. Cosentino, in *Opere di Sant'Agostino*, cit. vol. XIII

A. Agostino, *La Genesi*, testo latino dell'edizione Maurina confrontato con il Corpus

Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum, introduzioni generali di A. Di Giovanni, A. Penna, introduzioni particolari, note e indici di L. Carrozzì, in *Opere di Sant'Agostino*, cit. vol. IX
A. Agostino, *Le lettere I*, testo latino dall'edizione maurina confrontato con il Corpus scriptorum ecclesiasticorum Latinorum sant'Agostino introduzione di Michele Pellegrino traduzione di T. Alimonti (1-30) e L. Carrozzì (31-123), in *Opere di Sant'Agostino*, cit. vol. XXI

A. Alciato, *Il libro degli emblemi. Secondo le edizioni del 1531 e del 1534*, Adelphi, Milano, 2009

A. Arnauld, *Des vrayes et des fausses idées contre ce qu'enseigne l'auteur de la recherche de la vérité*, Paris, Fayard, 1986

[A. Arnauld et C. Lancelot], *Grammaire générale et raisonnée*, The scholar press, Meston, 1968, rist. anastatica dell'ed. Paris, 1660

[A. Arnauld et Pierre Nicole] *La Logique ou l'art de penser*, Gallimard, Paris, 1992

R. Boyle, *A free enquiry into the vulgarly received notion of nature* (1686), ed. by E. B. Davis and M. Hunter, Cambridge University Press, 2001

T. Browne, *Pseudodoxia Epidemica, or Enquiries into very many received tenents and commonly presumed truths*, London, 1658

J. Clauberg, *De cognitione dei et nostri, quatenus naturali rationis lumine secundum veram philosophiam potest comparari*, 1656

C. Clavius, *Opera mathematica*, 1611-1612 2 voll.

J. A. Comenio, *Didactica Magna*, in *Opera didactica omnia*, Accademia cecoslovacca delle scienze, Praha, 1957 (rist. anastatica dell'ed. Amsterdam 1657)

J. A. Comenio, *Orbis terrarium pictum*, in *Opera didactica omnia*, cit.

R. Cudworth, *The true intellectual system of the universe* (1678), Garland, New York, 1978

C. Duret, *Trésor de l'histoire des langues*, Köln, 1613

L. De la Forge, *Oeuvres philosophiques avec une étude bio-bibliographique*, édition présentée par P. Clair, P.U.F. Paris, 1974

L. Fuchs, *Errata recentiorum medicorum*, Hagenau, 1530

Furetière, *Dictionnaire universel*, La Haye et Rotterdam, 2 tomes, 1690

K. Gessner, *Historia animalium*, Zurich, 1551-58

K. Gessner, *Mithridates* Zurich, 1555

T. Hobbes, *Leviathan*, edited with an introduction by C. B. Macpherson, Penguin Books, Harmondsworth, 1968, tr. it. *Il Leviatano* a cura di Raffaella Santi, Bompiani, Milano, 2001

T. Hobbes, *Opera philosophica quae latine scripsit Thomae Hobbes malmesburiensis omnia in unum corpus nunc primum collecta studio et labore Gulielmi Molesworth*, 5 voll., Scientia, Aalen, 1961, Repr. facs. dell'ed.: London, 1939-1945

R. Hooke, *Micrographia*, Dover, New York, 2003, rist. anastatica dell'ed. London 1665

C. Jansen, *Augustinus*, Louvain, 1640

J. Jonston, *Historiae naturalis de quadrupedibus*, Amsterdam, 1657

J. Kepler, *Ad Vitellionem paralipomena, quibus astronomiae pars optica traditur*, Frankfurt, 1604

P. Lamy, *De la connaissance de soi-même*, EUD, Dijon, 2008-9, 2 voll.

J. Le Clerc, *Lettres inédites de Le Clerc a Locke*, edited, with an introduction and notes, by Gabriel Bonno, University of California Press, Berkeley, 1959

Ignazio di Loyola, *Esercizi Spirituali* (1555), trad. di Giovanni Giudici, Mondadori, Milano, 1994

F. Melantone, *De dialectica libri IV*, Wittenberg, 1531

F. Melantone, *Erotemata dialectices*, in *Corpus Reformatorum Philippi Melanthonis opera quae sueprunt omnia*, ed. C. B. Bretschneider e H.E. Bindseil, Halle 1834-52, Brunswick 1853-60, vol. XIII

F. Melantone, *Briefe*, in *Corpus Reformatorum*, cit., vol. III

M. de Montaigne, *Essais*, édition conforme au texte de l'exemplaire de Bordeaux avec les additions de l'édition posthume, les principales variantes, une introduction, des notes et un index par Maurice Rat, Paris, Garnier, 1962, 2 voll. tr. it. *Saggi* a cura di F. Garavini, Adelphi, Milano, 1966

P. Nicole, *Essais de morale*, Paris, 1671, 14 voll.

B. Pascal, *De l'art de persuader*, in *Oeuvres complètes*, texte établi et annoté par Jacques Chevalier, Gallimard, Paris, 1954

B. Pascal, *Pensées*, in *Oeuvres complètes*, cit., tr. it. *Pensieri*, Città Nuova, Roma, 2003

G. B. Della Porta, *Magiae naturalis sive de miraculis, rerum naturalium libri III*, Napoli, 1558, tr. it. *Della magia naturale*, Napoli, 1627

P. de la Ramée, *Dialectique* (1555) édition critique avec introduction, notes et commentaires de Michel Dassonville, Genève, Droz, 1964

J. Rohault, *Entretiens sur la philosophie*, Paris, 1671

J.J. Rousseau, *Ébauches des Confessions*, in *Oeuvres complètes I, Confessions et autres textes autobiographiques*, a cura di B. Gagnebin, Gallimard, Paris, 1959

Eustache de Saint-Paul, *Exercises spirituels* (2a edizione), Paris, 1640

B. Spinoza, *Ethica more geometrico demonstrata*, in id. *Opera posthuma*, a cura di P. Totaro, Quodlibet, Macerata, 2008, rist. fotografica dell'ed. Amsterdam 1677, tr. it. *Etica dimostrata con metodo geometrico*, Editori Riuniti, Roma, 1989

T. Sydenham, *Observationes medicinae*, London, 1676

F. Viète, *Canon mathematicus*, Paris, 1571

F. Viète, *Isagoge in artem analyticam*, Paris, 1591

Leonardo da Vinci, *Trattato della pittura*, Newton Compton, Roma, 2006, rist. anastatica dell'ed. Unione Cooperativa Editrice, Roma, 1890

T. Willis, *Cerebri anatome*, Amsterdam, 1665

T. Willis, *Affectionum quæ dicuntur hystericæ et hypochondriacæ pathologia spasmodica vindicata. Accesserunt exercitationes medico-physicæ duæ de sanguinis accensione et de motu musculari*. London, 1670

Correspondance du P. Marin Mersenne, publiée et annotée par Cornelis de Waard, Mme Paul Tannery, P.U.F., Paris, 1945-1977, 17 voll.

Testi di letteratura secondaria

S. Alpers, *The art of describing. Dutch art in the Seventeenth Century*, University of Chicago Press, Chicago, 1983, tr. it. *L'arte del descrivere*, Bollati Boringhieri, Torino, 1984

F. Alquié, *Le cartésianisme de Malebranche*, Vrin, Paris, 1974

F. Alquié, *La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes*, P.U.F., Paris, 2000

F. Alquié, *Lezioni su Descartes: scienza e metafisica in Descartes*, ETS, Pisa, 2006

W.B. Ashworth, Jr. *Natural history and the emblematic world view*, in D.C.Lindberg and R.S. Westman (eds.), *Reappraisals of the scientific revolution*, cit., pp. 303- 332

M. Ayers, *Locke, epistemology and ontology*, Routledge, London, 1991

E. Balibar, *L'invention de la conscience*, in J. Locke, *Identité et difference*, cit.

J. Baltrusaitis, *Anamorphoses ou perspectives curieuse*, Perrin, Paris, 1955

J. Barnouw, *Passion as "confused" perception or thought in Descartes, Malebranche and Hutcheson*, in «Journal of the history of ideas», 53, 3, (1992), pp. 397-424

D.P. Behan, *Locke on persons and personal identity*, «Canadian Journal of philosophy» 9/1, 1979

J.-M. Beyssade, *Descartes au fil de l'ordre*, P.U.F., Paris, 2001

J.-M. Beyssade, *La philosophie première de Descartes: le temps et la cohérence de la métaphysique*, Flammarion, Paris, 1979

H. Blumenberg, *La leggibilità del mondo*, Il Mulino, Bologna, 1984

R. Bodei, *Destini personali*, Milano, Feltrinelli, 2002

G. Bonno, *Les relations intellectuelles de Locke avec la France (d'après des documents inédits)*, University of California Press, Berkeley, 1955

L. Brunschvicg, *Descartes et Pascal lecteurs de Montaigne*, Editions de la Baconnière, Neuchâtel, 1945

W. Van Bunge and W. Klever (eds.), *Disguised and overt spinozism around 1700*, Brill, Leiden, 1996

W. F. Bynum, *The anatomical method, natural theology, and the function of the brain*, in «Isis» 64, 4, (1973), pp. 444-468

Cahiers de Royaumont, Philosophie n°II, Descartes, Éditions de minuit, Paris, 1957

G. Canguilhem, *La formation du concept de reflexe aux XVII et XVIII siècles*, Vrin, Paris, 1977

G. Canguilhem, *Études d'histoire et de philosophie des sciences*, 7eme éd. Augmentée, Vrin, Paris, 2002

G. Canguilhem *Descartes et la technique* in «Cahiers philosophiques», LXIX, 4, 1996

M.-R. Carré, *Pensée rationnelle et responsabilité morale: le Traité de sagesse dans la Logique de Port-Royal*, in «PMLA», 89, 5, (1974), pp. 1075-1083

R.B. Carter, *Descartes' medical philosophy: the organic solution to the mind-body problem*, John Hopkins University Press, Baltimore, London, 1983

H. J. Cook, *The new philosophy and medicine in seventeenth-century England*, in D.C.Lindberg and R.S. Westman (eds.), *Reappraisals of the scientific revolution*, cit., pp. 397-436

F. M. Cornford, *Plato's theory of knowledge. The Theaetetus and the Sophist of Plato*, translated with a running commentary, Routledge & Keegan Paul, London, 1935

J. Cottingham (ed.), *The Cambridge Companion to Descartes*, Cambridge University Press, Cambridge, 1992

J. Cottingham (ed.), *Reason, will, and sensation: studies in Descartes's metaphysics*, Clarendon Press, Oxford, 1995

J. Cottingham, *Descartes*, Basil Blackwell, Oxford, 1986

A. C. Crombie, *Styles of scientific thinking in the european tradition : the history of argument and explanation especially in the mathematical and biomedical sciences and arts*, Duckworth, London, 1994 3 voll.

A. C. Crombie, *Stili di pensiero scientifico agli inizi dell'Europa moderna*, Bibliopolis, Napoli, 1992

S. Darwell, *The British moralists and the internal "ought", 1640-1740*, Cambridge University Press, Cambridge, 2003

L. Daston, *Perché i fatti sono brevi?* in «Quaderni Storici» 3, 2001, pp. 745-770

L. Daston (ed.), *Biographies of scientific objects*, Chicago University Press, Chicago, 2000

L. Daston, P. Galison, (eds.) *Objectivity*, Zone Books, New York, 2007

L. Daston, F. Vidal (eds.), *The moral authority of nature*, University of Chicago Press, Chicago, 2004

- A. Davidson, *The emergence of sexuality*, Harvard University Press, Cambridge, London, 2001
- P. Dear, *Discipline & experience, the mathematical way in the scientific revolution*, University of Chicago Press, Chicago, 1995
- G. Deleuze, *L'isola deserta e altri saggi*, Einaudi, Torino, 2007
- G. Deleuze, F. Guattari, *Che cos'è la filosofia?*, Einaudi, Torino, 2002
- J. Derrida, *De la grammatologie*, Ed. de Minuit, Paris, 1967
- K. Dewhurst, *John Locke (1632-1704) Physician and philosopher*, The Wellcome historical medical library, London, 1963
- K. Dewhurst, *An Oxford medical quartet, Sydenham, Willis, Locke and Lower*, in «British medical journal» 2, 5361, (1963), pp. 857-860
- E.J. Dijksterhuis, *Il meccanicismo e l'immagine del mondo dai presocratici a Newton*, Feltrinelli, Milano, 1971
- E.J. Dijksterhuis, C. Serrurier, P. Dibon, H.J. Pos, J.Orcibal, C.L. Thijssen-Schoute, G. Rodis-Lewis, *Descartes et le cartésianisme hollandais*, P.U.F, Editions françaises d'Amsterdam, Amsterdam, 1951
- F. Duchesneau, *L'empirisme de Locke*, Martinus Nijhoff, Den Haag, 1973
- R. Ellrodt, (dir.), *Genèse de la conscience moderne. Études sur le développement de la conscience de soi dans les littératures du monde occidental*, P.U.F., Paris, 1983
- B. Farrington, *Francesco Bacone filosofo dell'età industriale*, Einaudi, Torino, 1967
- M. Firpo, *John Locke e il Socinianesimo*, in «Rivista storica italiana», 92, 1980
- B.J. Ford, *Images of science*, The British Library, London, 1992
- M. Foucault, *Nascita della clinica*, Einaudi, Torino, 1969
- M. Foucault, *L'archeologia del sapere*, Rizzoli, Milano, 1997

- M. Foucault, *Le parole e le cose*, Rizzoli, Milano, 1998
- C. Fox, *Locke and the Scriblerians: The Discussion of Identity in Early Eighteenth Century England*, in «Eighteenth century studies», 16, 1 (1982), pp. 1-25
- H.R. Fox Bourne, *The life of John Locke*, Scientia Verlag, Aalen, 1969, 2 voll. Reprint of the edition London 1876
- A.D. Fritz, *Berkeley's self: its origins in Malebranche* in «Journal of the history of ideas», 15, 4, (1954), pp. 554-572
- A.G. Gargani, *Il sapere senza fondamenti*, Mimesis, Milano, 2009
- É. Gilson, *Index scolastico-cartésien*, Vrin, Paris, 1979
- C. Glyn Davies, *Conscience as consciousness, the idea of self-awareness, in French philosophical writing from Descartes to Diderot*, The Voltaire Foundation, Oxford, 1990
- J. Goldstein, *The post-revolutionary self: politics and psyche in France 1750-1850*, Harvard University Press, Cambridge, London 2005
- H. Gouhier, *Cartésianisme et augustinisme au XVII siècle*, Vrin, Paris, 1978
- H. Gouhier, *L'Anti-humanisme au XVII siècle*, Vrin, Paris, 1987
- H. Gouhier, *La pensée métaphysique de Descartes*, Vrin, Paris, 1962
- M. Greene, *Descartes and Skepticism*, in «The review of metaphysics», 52, 3, (1999), pp. 553-571
- M. Gueroult, *Malebranche*, Albin Michel, Paris, 1955, 3 voll.
- M. Gueroult, *Descartes selon l'ordre des raisons*, Albin Michel, Paris, 1968, 2 voll.
- M. Gueroult, *Études sur Descartes, Spinoza, Malebranche et Leibniz*, G. Olms, Hildesheim, 1970
- I. Hacking, *Historical Ontology*, Harvard University Press, Cambridge, London, 2002
- P. Harrison, *Descartes on animals*, in «The philosophical quarterly» 42, 167, (1992), pp. 219-227

G. Hatfield, *The senses and the fleshless eye: the Meditation as cognitive exercise*, in *Essays on Descartes Meditations*, University of California Press, Berkeley, 1986, pp. 45-79

P. Hazard, *La crisi della coscienza europea*, UTET, Torino, 2007

W. James, *Saggi sull'empirismo radicale*, Mimesis, Milano 2009

N. Jolley, *Leibniz and Locke: a study of new essay on human understanding*, Clarendon Press, Oxford, 1984

N. Jolley, *Descartes on the action of body on mind*, in «*Studia Leibniziana*», 19, (1987), pp. 41-53

M. Jones, *The good life in the scientific revolution*, Chicago University Press, Chicago, 2006

D. Judovitz, *Subjectivity and representation in Descartes : the origins of modernity*, Cambridge University press, Cambridge 1988

D. Judovitz, *Vision, representation and technology in Descartes*, in D.M. Levin (ed.) *Modernity and the hegemony of vision*, cit., pp. 63- 86

D. Kambouchner, *L'homme des passions: commentaires sur Descartes*, Albin Michel, Paris, 1995

D. Kambouchner, *Les Meditations metaphysiques de Descartes*, vol. I, *Introduction generale, Meditation I*, P.U.F., Paris, 2005

A. Kenny, *Descartes: a study of his philosophy*, Random House, New York, 1968

W. Klever, *Slocke alias Locke in spinozistic profile*, in W. Van Bunge and W. Klever (eds.), *Disguised and overt spinozism around 1700* cit.

S. Kofman, *Camera obscura: de l'ideologie*, Galilée, Paris, 1973

H. Kohut, *The analysis of the self*, International University Press, New York, 1971

- A. Koyré, *Dal mondo del pressappoco all'universo della precisione*, Einaudi, Torino, 1967
- A. Koyré, *Lezioni su Cartesio*, Tranchida, Milano, 1990
- A. Koyré, *Studi galileiani*, Einaudi, Torino, 1976
- T. Kuhn, *La struttura delle rivoluzioni scientifiche*, Einaudi, Torino, 1999
- T. Kuhn, *La tensione essenziale e altri saggi*, Einaudi, Torino, 2006
- S. Kusukawa, *Leonhart Fuchs on the importance of pictures*, in «Journal of history of ideas» 52, 3, (1997), pp. 403-427
- S. Landucci, *La mente in Cartesio*, Franco Angeli, Milano, 2002
- S. Landucci, *La coscienza in Cartesio*, in «Rivista di filosofia», 3/1995
- J. Laporte, *Le rationalisme de Descartes*, P.U.F., Paris, 1950
- R. Lenoble, *Mersenne ou la naissance du mécanisme*, Vrin, Paris, 1971
- D.M. Levin (ed.) *Modernity and the hegemony of vision*, University of California Press, Berkeley, Los Angeles, London, 1993
- D.C. Lindberg, *Theories of vision from al-Kindi to Kepler*, Chicago University Press, Chicago, 1981
- D.C. Lindberg and R.S. Westman (eds.), *Reappraisals of the scientific revolution*, Cambridge University Press, Cambridge, 1990
- C.B. MacPherson, *The political theory of possessive individualism. Hobbes to Locke*, Oxford University Press, 1962 tr. it. *Libertà e proprietà alle origini del pensiero borghese, la teoria dell'individualismo possessivo da Hobbes a Locke*, Isedi, Milano, 1973
- L. Marin, *La critique du discours, sur la "Logique de Port-Royal" et les "Pensées" de Pascal*, Editions de Minuit, Paris, 1973
- L. Marin, *Signe et représentation: Philippe de Champagne et Port-Royal* in «Annales. Histoire, Sciences Sociales» 25, 1, (1970), pp. 1-29
- L. Marin, M. Mclean, *The figurability of the visual: The Veronica or the question of portrait at Port-Royal*, in «New Literary History» 22, 2, (1991), pp. 281-296

J. Marshall, *John Locke, resistence, religion and responsability*, Cambridge University Press, 1994

M. Mauss, *Une catégorie de l'esprit humain: la notion de "personne", celle de "moi"* in *Sociologie et anthropologie*, PUF, Paris, 1960 tr. it. *Il concetto di persona*, in *Teoria generale della magia e altri saggi*, Einaudi, Torino, 1965

R. McRae, *"Idea" as a philosophical term in the Seventeenth Century*, in «Journal of the history of ideas» 26, 2 (1965), pp. 175-190

S. Menn, *Descartes and Augustine*, Cambridge University Press, Cambridge, 1998

M. Merleau-Ponty, *L'union de l'âme et du corps chez Malebranche, Biran et Bergson*. Notes prises au cours de Maurice Merleau-Ponty recueillies et rédigées par Jean Deprun, Vrin, Paris, 1978

P. Mesnard, *L'arbre de la sagesse*, in *Cahiers de Royaumont, Philosophie n°II, Descartes*, Éditions de minuit, Paris, 1957, pp. 336-359

D. Moreau, *Deux cartésiens la polemique entre Antoine Arnauld et Nicolas Malebranche*, Vrin, Paris, 1999

E. Naert, *La conscience de soi ou self consciousness, chez Locke* in R. Ellrodt (dir.), *Genèse de la conscience moderne*, cit.

J. L. Nancy, *Ergo Sum*, Bompiani, Milano, 2008

B. Ogilvie, *The science of describing*, University of Chicago Press, Chicago 2006

K.S. Ong-Van-Cung (a cura di), *Descartes et la question du sujet*, P.U.F., Paris, 1999

E. Panofski, *La prospettiva come forma simbolica e altri scritti*, Feltrinelli, Milano, 1961

D. Parfit, *Reasons and persons*, Oxford University Press, 1984

J.-C- Pariente, *La première personne et sa fonction dans le Cogito*, in K.S. Ong-Van-Cung (a cura di), *Descartes et la question du sujet*, cit. pp. 11-48

K. Park, *Bacon's enchanted glass*, in «Isis», 75, 2, (1984) pp. 290-302

R. Popkin, *Storia dello scetticismo*, B. Mondadori, Milano, 2000

R. Porter, *Flesh in the Age of Reason*, Norton, New York, London, 2004

M. Priarolo, *Visioni divine La teoria della conoscenza di Malebranche tra Agostino e Descartes*, ETS, Pisa, 2004

R. Richardson, *The "scandal" of Cartesian interaction*, in «Mind» 91, 361, (1992), pp. 20-37

G. Rodis-Lewis, *Le problème de l'inconscient et le cartésianisme*, P.U.F., Paris, 1985 (2° ed.)

G. Rodis-Lewis, *L'anthropologie cartésienne*, P.U.F., Paris, 1990

P. Romanell, *John Locke and medicine*, Prometheus Books, New York, 1984

S. Romanowsky, *L'illusion chez Descartes : la structure du discours cartésien*, Klincksieck, Paris, 1974

V. Ronchi, *Galileo e il suo cannocchiale*, Bollati Boringhieri, Torino, 1964

R. Rorty, *La filosofia e lo specchio della natura*, nota introduttiva di D. Marconi e G. Vattimo, Bompiani, Milano, 2004

P. Rossi, *I filosofi e le macchine*, Feltrinelli, Milano, 2002 (1962)

P. Rossi, *Francesco Bacone dalla magia alla scienza*, Einaudi, Torino, 1974

B. Rubidge, *Descartes's meditations and devotional meditations*, «Journal of history of ideas», 51, 1, (1990), pp. 27-49

G. Ryle, *The concept of mind*, Hutchinsons University Library, London 1949

T. Schmaltz, *Descartes and Malebranche on mind and mind-body union*, in «The Philosophical Review», 101, 2, (1992), pp. 281- 325

T. Schmaltz, *What has Cartesianism to do with Jansenism?*, in «Journal of the history of ideas», 60, 1, (1999), pp. 37-56

E. Scribano, *Da Descartes a Spinoza. Percorsi della teologia razionale nel Seicento*, Franco Angeli, Milano, 1988

E. Scribano, *La nature du sujet: le doute et la conscience*, in K.S. Ong-Van-Cung (a cura di), *Descartes et la question du sujet*, cit., pp. 49-66

J. Seigel, *The idea of the self*, Cambridge University Press, New York, 2005

S. Shapin, *A Social History of Truth: Civility and Science in Seventeenth-Century England*, The University of Chicago Press, Chicago and London, 1994

S. Shapin, S. Schaffer, *Leviathan and the air-pump: Hobbes, Boyle and the experimental life*, Princeton University Press, Princeton, 1985, tr. it. *Il Leviatano e la pompa ad aria Hobbes, Boyle e la cultura dell'esperimento*, La Nuova Italia, Firenze, 1994

B. Shapiro, *The concept "fact": legal origin and cultural diffusion*, in «Albion», 26, 2 (1994), pp. 227-252

B. Shapiro, *A culture of fact: England, 1550-1720*, Cornell University Press, Ithaca, London, 2000

V.Šklovski, *L'arte come procedimento*, in T. Todorov, *I formalisti russi*, cit. pp. 73-94

T. Spierri, *La puissance métaphorique de Descartes*, in *Cahiers de Royaumont, Philosophie n°II, Descartes*, Éditions de minuit, Paris, 1957, pp. 273-301

J. Starobinski, *Montaigne: il paradosso dell'apparenza*, Il Mulino, Bologna, 1984

C. Taylor, *Sources of the self, The making of the modern identity*, Cambridge University Press, 1989, tr. it. *Radici dell'io, la costruzione dell'identità moderna*, Feltrinelli, Milano, 1993

- C. Taylor, *La topografia morale del sé*, ETS, Pisa, 2004
- T. Todorov (a cura di), *I formalisti russi: teoria della letteratura e metodo critico*, Einaudi, Torino, 1968
- A. Vartanian, *Diderot e Descartes*, Feltrinelli, Milano, 1956
- C. A. Viano, *John Locke dal razionalismo all'illuminismo*, Einaudi, Torino, 1960
- C. A. Viano, *Il pensiero politico di John Locke*, Laterza, Roma-Bari, 1997
- F. Vidal, *Les sciences de l'âme, XVI-XVIII siècle*, Honoré Champion, Paris, 2006
- A. Vizier, *Descartes et les automates*, in «MLN» 111, 4, (1996) pp. 688-708
- J. Vuillemin, *Mathématiques et métaphysique chez Descartes* P.U.F., Paris, 1960
- J. Waldron, *God, Locke and equality, christian foundations in Locke's political thought*, Cambridge University Press, 2002
- C.S. Ware, *The influence of Descartes on John Locke a bibliographical study* in «Revue Internationale de Philosophie», Vol. 4, (1950) pp. 210-230
- R. S. Westfall, *La rivoluzione scientifica del XVII secolo*, Il mulino, Bologna, 1994
- B. Williams, *Descartes: the project of a pure inquiry*, Penguin Press, Sussex, 1978
- F. Yates, *L'arte della memoria*, Einaudi, Torino, 1987
- J. W. Yolton, *John Locke and The Way of Ideas*, Clarendon Press, Oxford, 1956
- J. W. Yolton, *Locke and the compass of human understanding a selective commentary on the "Essay"*, Cambridge University Press, 1970
- J. W. Yolton, *Thinking matter: materialism in eighteenth-century Britain*, Blackwell, Oxford, 1984
- J. W. Yolton, *Representation and realism: some reflections on the way of ideas* in «Mind», 96, 383, (1987), pp. 318-330