

Andrea Le Moli

LA PREISTORIA DEL SOGGETTO

Riflessioni sul *cogito* cartesiano

1. Introduzione

Secondo le letture oggi più diffuse, il ruolo di Cartesio nella formazione del paradigma moderno della «soggettività» consisterebbe nell'aver interpretato il rapporto tra gli stati mentali interni alla coscienza secondo il modello della sostanzialità, ossia come relazione tra predicati/attributi e un soggetto/sostanza, ipotizzando a questo scopo una consistenza dell'io come istanza centrale ottenuta su base riflessiva, e dunque non riconducibile alla somma o articolazione degli stati stessi. Questa interpretazione deriverebbe, a ben vedere, dall'assunzione di fondo secondo cui la materia del pensiero sarebbe unica e uniforme, differendo soltanto nella maniera di rapportarsi ai suoi correlati oggettuali; e consistendo fondamentalmente in una attività che trae la propria differenziazione interna dall'oggetto (*objectum*) cui di volta in volta si riferisce.

L'unità del pensiero si articolerebbe dunque in una relazione di tipo sostanziale tra una istanza centrale ed una serie di «modi» (intellezione, immaginazione, intuizione, senso, volontà, ecc.) che a questa si riferiscono. In questo modo esso perpetuerebbe, pur rinnovandola profondamente, la tradizione classica dell'anima come dominio autosussistente ma, a differenza della tradizione, farebbe dell'io personale una sfera di consistenza autonoma che si struttura e consolida tramite la consapevolezza («coscienza») della propria attività, vale a dire secondo una dinamica di tipo riflessivo. Tale dinamica farebbe sì che io possa riconoscere un atto di pensiero (dotato di per sé di un proprio correlato oggettuale) solo nella misura in cui ne sono immediatamente conscio, vale a dire nella misura in cui *un altro atto* di pensiero si applica ad esso rendendolo, a sua volta, correlato oggettuale: l'atto di coscienza. L'atto dell'esser-conscio si rivolgerebbe pertanto agli atti di pensiero come questi a loro volta si rivolgono ai loro correlati oggettuali, dunque «oggettivandoli» a loro volta. Gli atti noetici diventerebbero dunque correlati oggettuali di un'attività noetica sovraordinata ed il pensiero, in questo modo, oggetto possibile di se stesso. La dinamica riflessiva che definisce la consistenza della sfera interiore, identificando la funzione preposta al riconoscimento e alla classificazione degli atti noetici (la coscienza), permetterebbe dunque la descrizione del mentale come «campo di oggettualità»; in breve, permetterebbe di guardare alla mente come ad un «oggetto» isolabile da altri oggetti e dotato di proprie leggi e regolarità.

In ciò risiederebbe quella doppia operazione di novità cartesiana che tuttavia ne segna, nella storia delle interpretazioni successive, il destino aporetico: da un lato egli infatti vedrebbe, grazie alla scoperta della struttura riflessiva della mente, la possibilità inedita di interpretare la sfera interiore come un campo autonomo di oggettualità; dall'altro interpreterebbe, in modo forse non completamente originale, questa autonomia del mentale alla luce di un modello sostanzialistico che lo riporterebbe nel solco della tradizione, in quanto corrisponderebbe a un modo di perpetuare, pur rinnovandola, le tesi della distinzione reale tra mente e corpo e dell'immortalità dell'anima.

Questa supposta frizione tra elementi di novità ed elementi di supposta arretratezza ha fatto sì che nella riflessione teorica successiva il modello cartesiano trovasse diverse conferme per quanto riguarda il ruolo centrale della «coscienza/consapevolezza» nella definizione della Mente come «campo oggettuale»¹, ma opposizioni sempre più decise per quanto riguarda la possibilità di interpretare la Mente stessa come una «cosa» o una «sostanza». Si pensi a quanto accaduto, ad esempio, all'inizio del XVIII secolo nell'area filosofica di lingua inglese:

¹ Per quanto riguarda il ruolo della consapevolezza/coscienza nella formazione dell'identità personale nella tradizione immediatamente successiva a Cartesio il riferimento centrale è naturalmente J. Locke, *Saggio sull'intelletto umano*, in particolare Libro II, cap. XXVII, trad. it. di V. Cicero e M. G. D'Amico, Milano 2004, pp. 591-633. A partire dall'opera di Locke è stato infatti ricostruito l'ampio dibattito che animava il sei- e settecento inglese sul tema della «coscienza» in autori come Th. Hobbes, W. Sherlock, S. Nye, R. Cudworth, S. Clarke, A. Collins, H. Grove, J. Butler, D. Hume, A. Ticker, Th. Reid, ecc. Cfr. in generale su questo R. Martin-J. Barresi, *The rise and fall of the soul and the self. An intellectual history of personal identity*, New York 2006 e sulla posizione di Locke anzitutto E. Balibar, *John Locke. Identité et différence. L'invention de la conscience*, Paris 1998.

In the eighteenth century in Britain, there was a revolution in personal identity theory. In our times, beginning in the early 1970s, there has been another. It is well known that in the earlier revolution, the self as immaterial soul was replaced with the self as mind. This replacement involved movement away from substance accounts of personal identity, according to which the self is a simple persisting thing, toward relational accounts, according to which the self consists essentially of physical and/or psychological relations among different temporal stages of an organism or person².

O più precisamente:

At the beginning of the seventeenth century, European philosophers were still thinking about the self pretty much as philosophers had been thinking about it for the previous two thousand years. The self was the soul, *an immaterial substance* [c. n.]. But in Europe the seventeenth century was a time of momentous and soul-shattering intellectual transformation. By the end of that century, Newton had shown that there could be a natural philosophy of the external world. Progressive eighteenth century thinkers were intent on showing that there could also be a natural philosophy of the internal world. As a consequence of their attempts to develop one, by the end of the eighteenth century the self has become the mind, a dynamic natural system subject to general laws of growth and development³.

Ma tutta la ricostruzione del dibattito sulla coscienza nel periodo successivo a Cartesio mostra come la sua «doppia novità» fosse percepita solo parzialmente come tale. Se infatti è vero che la proposta cartesiana fa perno sulla sostanzializzazione del “Sè”, ovvero sull'applicazione di un modello sostanzialistico a organizzare il complesso degli stati interni dell'individuo attorno ad un nucleo di consistenza centrale e irriducibile (la “sostanza” del sé, il suo “sostrato/soggetto”), è anche vero che l'assunzione di tale modello può essere considerata un segno di quella “accettazione mediata” della tradizione aristotelico-scolastica che specifica in più luoghi il pensiero cartesiano. E dal momento che un'istanza di liberazione autentica da ogni impalcatura della tradizione apparterrà solo all'Illuminismo, il cartesianesimo, soprattutto nei suoi sviluppi successivi, sarà spesso visto come una forma alternativa di Scolastica, che della tradizione accoglie solo certi elementi ma che in definitiva si regge su un'impalcatura teorica e un orizzonte dottrinale che lo apparentano a quella tradizione che intendeva superare⁴.

È su questo sfondo che ricerche recenti hanno cercato di ricostruire gli elementi di continuità tra Cartesio e la tradizione scolastica medievale al fine di valutare l'esatta portata della sua «rivoluzione». Già Étienne Gilson credeva di poter rinvenire matrici medievali consistenti alla base di alcune delle teorie più importanti di Descartes⁵, pur non spingendosi fino al punto rintracciare una «preistoria» della soggettività cartesiana nella tradizione scolastica. Altri autori hanno invece cercato di capire se l'applicazione del modello sostanzialistico al complesso degli stati mentali dell'individuo sia stata davvero una soluzione originale di Cartesio o abbia avuto dei precursori precisi nel pensiero medievale. Questi autori pongono essenzialmente due questioni:

1. Nel formalizzare la sua proposta teorica Cartesio utilizza un modello sostanzialistico preciso, riconducibile ad una o più tradizioni di pensiero definite, ne elabora uno personale o effettua un ibrido tra tradizioni diverse, a volte opposte?

2. L'applicazione di un modello sostanzialistico per articolare il complesso degli stati mentali attorno ad un nucleo centrale autoconsistente è una soluzione originale di Cartesio o anch'essa trova dei precursori tra i teorici precedenti?

In genere gli autori in questione procedono in un duplice modo: a) da un lato cercano di ricostruire la tradizione filosofica relativa, vale a dire i modelli sostanzialistici cui Cartesio poteva documentalmente avere accesso, per capire fino a che punto in essi si affermi o si anticipi la possibilità di applicare il modello sostanzialistico al complesso degli stati mentali; b) dall'altro esaminano i testi cartesiani puntando a rinvenire

2 R. Martin-J. Barresi, *Naturalization of the Soul: Self and personal Identity in the Eighteenth Century*, Routledge, London 2000, p. IX.

3 Ivi, p. 1.

4 È quello che si chiede, ad esempio, E. Bermon, *Le cogito dans la pensée de saint Augustin*, Paris 2001, p. 375: «[...] comment expliquer que le moi pensant, qui est le sujet moderne lui-même, soit appelé par Descartes un sujet au sens aristotélicien du terme?»

5 Già dalla sua tesi di Dottorato del 1913 su *La liberté chez Descartes et la Théologie*, Paris 1913, dalla quale estrarrà il celebre *Index scolastico-cartésien* nella «Revue de métaphysique et de morale», 21 (1913), pp. 19-32, all'articolo su *Descartes et Harvey*, in «Revue Philosophique de la France et de l'Étranger» 90 (1920), alla sua introduzione a R. Descartes, *Discours de la methode*, avec introduction et notes par E. Gilson, Paris 1930, e soprattutto alla grande opera riassuntiva *Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*, Paris 1930. In generale sulla storia del rapporto Gilson-Descartes cfr. L. Shook, *Étienne Gilson*, trad. it. di M. S. Rossi, Milano 1991.

eventuali affinità a questi modelli e ipotizzando che egli possa avere accolto elementi da fonti eterogenee, anche senza farne esplicitamente menzione.

La prima linea di ricognizione punta dunque a classificare i modelli sostanzialistici trãditi al tempo di Cartesio e a verificare se e in che modo essi trovassero già applicazione in ambiti di discussione relativi alla consistenza della sfera noetica o mentale. In questo senso sono due le direzioni d'indagine obbligate: 1. i modelli sostanzialistici della tradizione aristotelica altomedievale e, al loro interno, le applicazioni della teoria della sostanza alla questione del *nous poietikos*; 2. il modo in cui questa discussione si intreccia con il dibattito (neo)-platonico sull'anima, vale a dire con la questione del suo statuto ontologico e della sua immortalità.

Per quanto riguarda la prima linea procedurale, sono dunque due, almeno ad uno sguardo grossolano, le tradizioni al cui interno è possibile rinvenire l'applicazione di uno o più modelli sostanzialistici alla sfera mentale/noetica, interiore ed individuale nel medioevo: quella aristotelica e quella (neo)platonica. In realtà, com'è noto, l'intreccio delle due posizioni nei vari autori del medioevo è tale che solo in qualche caso è possibile parlare di tradizioni filosofiche «pure». Mentre gli sviluppi più interessanti vengono sovente da autori che si muovono sincreticamente all'incrocio tra i due orientamenti e che non esitano ad attingere elementi dell'una per chiarire problemi dell'altra. Ciò risulta particolarmente vero nel caso dell'applicazione del paradigma sostanzialistico al complesso degli stati o delle facoltà mentali, che in gran parte riguarda una serie di autori non riconducibili univocamente ad una sola tradizione.

Com'è noto, almeno nominalmente le due linee differiscono, rispetto all'applicazione del modello sostanzialistico alla sfera interiore/mentale, in alcuni punti essenziali, qui sintetizzati da O. Boulnois in riferimento all'istanza cartesiana da cui tutto parte, quella della *certezza*:

Fino al XIII secolo erano stati sviluppati due modelli di «soggetto»: 1. Il modello di Aristotele e Averroè, per i quali il soggetto non si conosce immediatamente e direttamente (poiché l'intelletto o l'anima non è il suo oggetto se non in potenza), ma si conosce in se stesso «in quanto altro» [comme un autre]. Vale a dire che l'intelletto non si conosce che in maniera seconda, riflessivamente, in seguito all'atto diretto di conoscenza di un oggetto esteriore; l'intelletto non è *in atto* che nella misura in cui è l'*atto di pensare* un certo oggetto e diviene così intelligente in atto; e non è conoscibile *in secondo luogo* che nella misura in cui è anzitutto *primariamente* in atto. Occorre che esso sia anzitutto il pensiero in atto di un oggetto e diviene così intelligente in atto, per divenire in se stesso intelligibile in secondo grado. Ma conoscersi «in quanto altro» vuol dire per l'intelletto conoscersi astrattamente, nello stesso modo in cui può conoscere qualunque altro intelligibile. La conoscenza di sé è allora assimilabile a una congettura o inferenza: a partire dall'esistenza di un atto di pensiero deduco che l'io è a titolo di supporto di questo atto, ma non lo conosco direttamente. [...] 2. L'altro modello è quello di Agostino e di Avicenna (che hanno una fonte comune, neoplatonica). Per quello lo spirito è sin dall'inizio certezza di sé, pensiero di pensiero. [...] La certezza di sé è immediata, originaria e totale, sostiene gli atti dello spirito, la sua totalità, così che lo spirito non può dubitare di se stesso, prendersi per un altro e neppure cercarsi [...]. Questa certezza permette allo spirito di conoscere ciò che lo distingue da un mero corpo. [...] La certezza garantisce una riflessività permanente della coscienza: conoscendo, mi so conoscente. Ciò perché essa è sin da subito egologica: pensare è un'esperienza che io posso fare direttamente in prima persona, senza passare per l'obiettivazione del pensiero di qualche altra cosa. [...] Il concetto di certezza è dunque ciò che marca queste due tradizioni differenti [...]⁶.

La questione della certezza di sé che, come nota ancora Boulnois⁷, è profondamente connessa a quella della sostanzialità dell'io, corrisponde a quella che nel lessico medio- e neoplatonico era la figura dell'*autosapersi*, della «conoscenza di sé» in un senso che se ereditava il socratismo e la tradizione platonica culminante nel *Carmide*⁸ pure apportava, già ad opera di Numenio e Plotino, delle novità rilevanti, per certi versi improntate ad un idealismo *ante litteram*⁹. La posizione di Boulnois tende in questo senso a distinguere due linee di tradizione ben marcate: l'una, all'interno della quale la sostanzialità dell'istanza soggettiva sarebbe ricavata attraverso un modello relazionale basato sulla *mediazione* esterna; l'altra che invece ricaverebbe – come nella tradizione neoplatonica – la sostanzialità del mondo noetico (in sé già articolato nelle tre ipostasi principali) attraverso una rete di mediazioni *interne*.

6 O. Boulnois, *Ego ou cogito? Doute, tromperie divine et certitude de soi du XIVe au XVI siecles*, in AA. VV., *Généalogies du Sujet*, cit., pp. 172-174.

7 Cfr. *ivi*, p. 175.

8 Mi permetto su questo di rimandare al capitolo *Posizione dell'autocoscienza e riconoscimento intersoggettivo dal Carmide all'Alcibiade* maggiore che chiude il mio volume *Novecento platonico. Ontologia della relazione e dialettica dell'intersoggettività nelle interpretazioni contemporanee del platonismo*, Palermo 2005, pp. 135-156.

9 Cfr. su questo J. Halfwassen, *Geist und Selbstbewusstsein: Studien zu Plotin und Numenios*. Stuttgart 1994.

Il primo problema è dunque quello di collocare la linea cartesiana all'interno di una delle due linee di discendenza. Se non ha dubbi F. Berland:

Plus qu'un simple reamenagement, ce serait donc un complet remversement de la substantialité de l'esprit que Descartes (re-)accomplirait. Contre la these classique qui considere que c'est a partir de la representation de l'objet que l'esprit en arrive a se connaitre lui-meme par sa propre operation, il considere en effet que c'est par la connaissance immediate de lui-meme, que l'esprit peut etre dit substantiel et se rapporter a l'objet [...] C'est a dire que l'esprit, en tant que substance dans laquelle reside immediatement la pensee, n'intellige rien en dehors de lui-meme¹⁰.

non mancano i contributi critici che inscrivono di contro la concezione cartesiana della sostanza all'interno di quella concezione aristotelico-tomista che culmina nelle *Disputationes Metaphysicae* di Francisco Suarez¹¹.

2. La terza istanza

Cosa resta, allora, dell'originalità del *cogito* cartesiano, una volta ricondotte due delle sue istanze costitutive più importanti (sostanzialità dell'Io e sua autoconsistenza, entrambe ottenute su base riflessiva) alle matrici classiche e medievali cui così palesemente attingono? Resta forse, a ben vedere, l'istanza che per Cartesio stesso era quella decisiva, vale a dire la pretesa che l'istanza soggettiva così saldamente conquistata possa fungere a sua volta da *fondamento* di ogni sapere e, in primo luogo, da fondamento di quelle verità *metafisiche* da cui dipende l'intera organizzazione del reale e della sua conoscenza. Le tre idee metafisiche fondamentali di Cartesio, 1. l'esistenza dell'*ego*/certezza della sua idea, 2. l'esistenza di Dio e 3. la corrispondenza possibile tra le idee e le cose, se da un lato stanno in quel rapporto di *circolarità* che Cartesio rifiuta come accusa ma in qualche modo deve ammettere come chiave dell'intera argomentazione, dall'altro poggiano infatti, secondo l'ordine con cui vengono ricavate, dall'accertamento della certezza della prima, che svolge così, apparentemente solo sul piano gnoseologico, funzione di *fondamento*. L'uso della certezza dell'io come fondamento per la costruzione di un piano metafisico di consistenza dell'essere (che sta a sua volta a fondamento di quello fisico) è, a ben vedere, la sola intuizione cartesiana portante che non pare trovare alcun precedente nella tradizione. Come afferma anche Jacob Schmutz, riprendendo una tesi di Gilson sulla differenza tra il *si fallor, sum* agostiniano¹² e il *cogito, sum* di Cartesio:

[...] un'argomentazione non diventa filosoficamente significativa se non una volta che essa si veda assegnare un posto determinato all'interno di una catena di ragionamento più generale. La proposizione agostiniana ha potuto servire a confutare lo scetticismo, a permettere all'anima di conoscersi, o semplicemente ad esprimere una verità contingente. Di contro, essa non ha mai giocato il ruolo di un principio primo sul quale basare una fisica, ancora meno una metafisica e una prova dell'esistenza di Dio: ed è proprio qui che risiede tutta l'originalità di Cartesio: utilizzare l'*ego* a titolo di fondamento più saldo di tutti in quanto si tratta di una *cognitio prima et certissima*¹³.

È allora sulla funzione *fondativa* come chiave per intendere la questione della sostanzialità dell'Io e della sua autoconsistenza riflessiva che bisogna insistere per valutare la «modernità» cartesiana¹⁴. Sul rapporto, cioè, tra verità del *cogito* e verità della metafisica. E la domanda da porsi è anzitutto una: riesce l'istanza fondativa che anima la natura del *cogito* ad essere qualcosa di più che una semplice pretesa? Riesce cioè il *cogito* a svolgere effettivamente la funzione fondativa che Cartesio pensava di potergli attribuire? Oppure la circolarità che minaccia il rapporto tra la prima verità metafisica e le altre due (esistenza di Dio e corrispondenza possibile tra le idee e le cose) inficia, come ancora affermano molti commentatori, l'intera operazione?

10 F. Berland, *La Généalogie du "sujet moderne" et la notion de substance chez Descartes et Dietrich de Freiberg*, in AA. VV., *Généalogies du sujet*, cit., p. 72.

11 Suarez

12 Già oggetto della ricapitolazione critica di È. Gilson, *Le cogito et la tradition augustinienne*, in Id. *Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*, cit., pp. 191-201.

13 J. Schmutz, *L'existence de l'ego comme premier principe métaphysique avant Descartes*, in AA. VV., *Généalogies du sujet*, cit., p. 217.

14 Cfr. *ivi*, 221.

3. Soggetto e fondamento

La storia delle letture critiche del *cogito* e delle obiezioni a quella funzione fondativa che per Cartesio doveva esserne la principale specificazione, segna, com'è noto, gran parte della filosofia moderna e contemporanea. Ma già prima del rinvenimento esplicito, in Cartesio, di un momento in cui tale funzione approdrebbe a un modello sostanzialistico di rapporto tra gli stati mentali e un nucleo centrale, alla credenza nell'autotrasparenza dell'istanza noetico-riflessiva e alla sua distinzione dagli atti residui del pensiero, vale a dire già prima dell'individuazione nel *cogito* della prima figura moderna della Soggettività, la discussione critica si era aperta. I temi su cui tale discussione verteva sono interessanti da analizzare anzitutto perché esprimono le resistenze del modello culturale cui Cartesio si opponeva, ma soprattutto perché danno modo di valutare fino a che punto Cartesio si muovesse all'interno di quel modello condividendone concetti e presupposti.

E allora scegliamo di partire dal momento in cui l'istanza del *Cogito* fa la sua comparsa nel panorama filosofico moderno e dal luogo ufficiale in cui Cartesio stesso lo espone alle notazioni critica dei suoi interlocutori: le *Objectiones* alle *Meditazioni*, per capire se e in che modo il legame tra *Cogito*, fondamento e Soggetto informasse già a livello problematico, anche se inesplicito, i rilievi critici dei suoi contemporanei. La prima delle *Obiezioni*, quella di Johannes Caterus, individua un supposto punto di fragilità del meccanismo deduttivo cartesiano nella istituzione del nesso di "causalità" come rapporto regolativo tra le idee e tra le idee e le cose. La questione riguarda il comune riconoscimento, da parte di Cartesio e di Catero, della finitezza dell'intelletto umano e il conseguente problema: da dove e per quali vie un intelletto finito (che cioè non produce tutti i suoi contenuti) attinge quelle determinazioni concettuali che non produce da sé? Con la differenza che in Cartesio il problema viene affrontato da un punto di vista radicalmente nuovo, e cioè proprio con l'estensione del nesso causa-effetto al rapporto tra le idee e le realtà in esse rappresentate e con l'elevazione di questo rapporto a chiave per provare l'esistenza di Dio. Come afferma Gilson:

Questa dimostrazione ci è divenuta così familiare che oggi l'accettiamo come ovvia nella sua formulazione letterale; essa si offre a noi come a dei lettori per i quali la posizione cartesiana del problema è quella normale. Nel XVII secolo, per i lettori nutriti di filosofia scolastica, produceva un'altra impressione, quella di essere qualcosa di al tempo stesso familiare ed estraneo. Familiare perché, al fondo, era la prova tomista della causalità; estraneo perché, invece di procedere direttamente dalle cose a Dio come quella di San Tommaso, la prova di Descartes si caricava di complicazioni inutili che, a conti fatti, la privavano di ogni efficacia. La prima sorpresa che un lettore scolastico provava era quella di vedere Descartes dimostrare l'esistenza di Dio come causa di una idea. [...] Ma soprattutto un filosofo scolastico poteva a buon diritto dubitare che fosse possibile dimostrare Dio come causa di un'idea perché, dal suo punto di vista, un'idea non è un ente reale e di conseguenza non necessita alcuna causa¹⁵.

In Cartesio è, com'è noto, l'applicazione del meccanicismo e l'estensione del corporeismo a principio (meta)fisico generale a implicare che l'insorgenza dei contenuti mentali, anche di quelli innati (!), segua meccanismi precisi di carattere "quasi" fisico, come può essere il ritenere che una realtà esterna "causi", appunto "quasi" meccanicamente, la sua presenza in noi in termini di "idea". Caterus, com'è noto, si preclude la discussione fattuale col modello cartesiano in quanto contesta questo meccanismo mediante il riferimento ai concetti di "realtà attuale" e "realtà potenziale" delle idee che Cartesio esplicitamente rifiuta¹⁶, ma la risposta di Cartesio getta una luce più ampia sul suo progetto filosofico generale. La risposta riguarda l'impossibilità di stabilire la reale sussistenza fuori di noi di tutto ciò che appare "causare" in noi la presenza di un'idea (percezioni, contenuti immaginativi, nozioni scientifiche, matematiche, ecc.). Questo è, com'è noto, il punto di partenza dello scetticismo cartesiano sin dall'epoca della redazione del *Mondo*, che si apriva con la celebre distinzione qualitativa tra il modo in cui qualcosa è presente nella nostra mente e il modo (assolutamente indeducibile con certezza) in cui esiste (o non esiste) di per sé. In questo senso il ricorso all'idea di Dio nel *Discorso sul metodo* prima, e successivamente nelle *Meditazioni*, serviva a determinare almeno una idea le modalità della cui presenza in noi sono segno indubitabile della reale sussistenza della realtà che vi corrisponde "fuori". In questo modo Cartesio fondava la possibilità che l'analisi delle caratteristiche interne a una determinazione concettuale (idea) e del modo in cui quell'idea si collega

15 È. Gilson, *La preuve de Dieu par la causalité*, in Id. *Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*, cit., pp. 202-203.

16 Nota *Mondo*

“spontaneamente” ad altre possano fornire degli elementi a riprova della sussistenza “reale” (che tuttavia non significa immediatamente: empirica) del suo correlato fuori di noi.

In questo senso la discussione sul *Cogito* sembra decisamente restare fuori dal contesto della *prima obiezione*, e del resto lo stesso Catero in apertura di lettera appare concedere assolutamente la proposizione “penso, dunque sono”. Eppure qualcosa di importante viene comunicato. Ad un certo punto Catero avanza il dubbio che in Cartesio agisca comunque il presupposto (a suo avviso ovvio), per cui la finitezza gnoseologica del *Cogito* andrebbe di pari passo con una finitezza *ontologica*. L'evidenza del *Cogito* sarebbe in realtà (ma questo Catero non lo dice espressamente) limitata dal presupposto comune a tutti i credenti per cui in quanto finita la mente non solo non produce tutti i propri contenuti, ma non produce neppure se stessa come realtà sostanziale. Il suo essere dipenderebbe in ultima analisi da quello stesso Dio che ne giustifica la riuscita conoscitiva, se non si vuole minare alla radice la dimensione creaturale o, senza scomodare la teologia, se solo si riconosce, come fa Cartesio, il presupposto della finitezza umana. In questo modo la fondazione dell'essere della mente attraverso il riconoscimento dell'atto di pensare non sarebbe assoluto, bensì “mediato” in quanto strutturalmente implicante, nel riconoscimento della sua finitezza, l'essere creato, e dunque Dio. In questo modo il pensiero puro non sarebbe, come pretende Cartesio, sufficiente da solo a fondare e giustificare l'essere di ciò che pensa (*res cogitans*).

Si tratta di un'obiezione non da poco, che l'interlocutore non formula esplicitamente ma che appare desumibile dal modo in cui egli dà per scontato che anche in Cartesio la finitezza gnoseologica del *Cogito* non sia altro che il versante razionale dell'accettazione della creaturalità. Cartesio avverte l'obiezione ed è essenzialmente su questo che verte la sua *risposta*.

Il secondo elemento corporeo del *Cogito* dopo la natura meccanica dei suoi moti interni è la sua natura di autosentimento.

Resp. IV, 981: «[...] per *cosa completa* (*rem completam*) io non intendo altro se non la sostanza rivestita di quelle forme, o attributi, che sono sufficienti perché io venga a conoscere, in base ad esse, che essa è sostanza. Ed infatti [...] non conosciamo le sostanze immediatamente, ma soltanto in base al fatto che percepiamo alcune forme, o attributi, e, poiché questi devono inerire a un'altra cosa per esistere, chiamiamo *sostanza* la cosa cui ineriscono. Se poi, però, volessimo spogliare quella medesima sostanza degli attributi in base ai quali la conosciamo, distruggeremmo ogni nostra cognizione di essa; e in tal modo potremmo bensì pronunciare su tale sostanza delle parole, ma di queste non percepiremmo chiaramente e distintamente il significato».

B1159: “Il cervello, infatti, non può certo essere di alcuna utilità al puro intendere, ma solo all'immaginare o al sentire”.

B 1195: “La mente non è estesa”

Nella *Quinta Risposta* a Gassendi: “E non obietate nulla, in nessun luogo, contro i miei argomenti, ma proponete solo dei dubbi che vi paiono conseguire dalle mie conclusioni, per quanto, in realtà, essi si originino solo dal fatto che volete comunque sottoporre all'esame dell'immaginazione ciò che per propria natura non cade sotto l'immaginazione”

La frase *cogito, ergo sum* è assente nelle *Meditazioni*. Viene usata per la prima volta non da Cartesio bensì da Catero nelle *Prime obiezioni* e ripresa dallo stesso Descartes nelle *Seconde Risposte*, B 867.

Mersenne, Ob VI, B 1999: il pensiero non è un movimento corporeo?: “Avete forse dunque seguito, con l'Analisi di cui vi servite, tutti i movimenti della vostra materia sottile così da esser certo e potere mostrare, a noi che siamo attentissimi e – così riteniamo – abbastanza perspicaci, che ripugna che i nostri pensieri si riversino in quei movimenti corporei?”

B 1229: sostanza = “tutto ciò che può esistere separatamente da un altro soggetto”

Dalla sostanza al soggetto. Nel passaggio dalle *risposte alle seconde obiezioni* alle *terze obiezioni* di Thomas Hobbes questa saldatura si è compiuta.

Il soggetto come “sostanza metafisica”

Il rifiuto del soggetto così inteso segue quindi il rifiuto della metafisica (Kant).

Kant in breve imputa a Cartesio di avere usato una categoria, quella di sostanza, che serve a riconnettere delle rappresentazioni mentali alla necessità di un oggetto esterno cui queste unitariamente si riferiscono, al complesso degli stati interni. Il modello sarebbe ancora una volta l'esperienza *esterna*, ossia Cartesio interpreterebbe, tramite l'uso indebito della categoria di sostanza verso l'interno, il complesso degli stati mentali come qualcosa di unitario al modo di una “cosa”, di un oggetto. In questo modo la contraddizione/aporia costitutiva della soggettività moderna è evidente: il soggetto nasce solo quando riesce a farsi oggetto, a diventare una cosa.

1. *Ombre del cogito*

2. *Quoties: temporalità del cogito?*

Da quando Michel Foucault, nelle tre celebri pagine ad esso dedicate della sua *Storia della follia*¹⁷, ha richiamato l'attenzione sugli aspetti “umbratili” del *cogito*, la storia delle interpretazioni, di Descartes nell'area di lingua francese ha visto lo svilupparsi di un preciso atteggiamento interpretativo.

Quello che succede al *cogito* accade già tra Hegel e Nietzsche. Hegel aveva, nelle *Lezioni sulla storia della filosofia*, celebrato l'intuizione cartesiana come punto d'origine di una nuova immagine del pensiero, quella “moderna”.

L'origine della nozione “moderna” di “soggettività” è sicuramente controversa, ma questo forse non tanto per il fatto che ci sia incertezza sul momento della sua nascita, quanto nel senso che essa sembra nascere proprio in virtù di una “controversione”, ossia di una sorta di piegamento interno di una nozione preesistente e, in ultimo, di un'ambiguità. Se è vero infatti che la nozione di soggetto assume il suo significato “moderno” quando riassume in sé quello che nel medesimo istante diventa il suo correlato oppositivo (l'“oggetto”) in quanto rivendica una funzione costitutiva nei suoi confronti, se si vuole individuare il momento storico preciso in cui ciò accade si deve fare riferimento al punto in cui la lingua accerta un uso *intercambiabile* dei due termini, lessicalmente distinti, ma non opposti: soggetto/*subjectum*/Subjekt e oggetto/*objectum*/Objekt.

È quanto accade ad esempio nel dibattito tra gli opposti orientamenti della neoscolastica e del cartesianesimo a cavallo tra i secoli XVII-XVIII. Tale dibattito vede i due fronti, aldilà delle opposizioni di fondo, condividere un uso radicalmente rinnovato, e soprattutto lessicalmente ambiguo, delle nozioni “classiche” di *subjectum* e *objectum*. L'ambiguità che accomuna i due schieramenti è evidentemente il segno di una esigenza generale di risemantizzare nozioni che si presentavano internamente sfaccettate (*subjectum*, *substratum*, *hypokeimenon*, *substantia*, *Subjekt* – ma anche *objectum*, *antikeimenon*, *Objekt*, *Gegenstand*) ma non ancora pensate all'interno di una relazione di corrispondenza, per così dire, “biunivoca”.

Il fatto che la nozione moderna di “soggetto” nasca con la posizione di un'ambiguità e con l'instaurazione di una connessione non presente nel suo significato originario (“soggetto” come ciò che è costitutivamente riferito ad un “oggetto”) a segnare la ambigua e, soprattutto, il destino irrimediabilmente controverso.

Essendo la storia della nozione moderna di soggetto dunque la storia della nascita di una relazione a partire da tutto ciò che si muove in qualche modo *prima* dell'origine del soggetto non può essere classificato come non appartenente alla sua storia ma, proprio in ragione del modo in cui questa origine si definisce, deve essere ripensato in essa. Se l'origine della nozione moderna di soggettività non solo non è un'origine *lineare*

17 M. Foucault, *Storia della follia*, trad. it. Di F. Ferrucci, Rizzoli, Milano 1980, pp. 51-53

ma per così dire *sedimentaria* essa si costruisce in virtù di una specifica mutazione del materiale che la precede.

Coscienza e soggetto

Sono due istanze separate che solo allorché vengono ad unificazione denotano la soggettività in senso moderno. *Psyche*: sfera dell'interiorità, a motivo della sua germinazione dal mondo delle funzioni mentali come espressioni degli organi interni nell'età arcaica e in Omero.

La coscienza come istanza linguistica e riflessiva (il parlare con se stessi) in Omero: *logos* come *sermo*, *oratio* e poi *ratio*. Onians

Cartesio

Il percorso della fondazione: la circolarità tra cogito e Dio

Urbani Ulivi 1997, pp. 19-20: «Il primo precetto si articola in due prescrizioni. La prima è “di non accogliere mai come vera nessuna cosa che non conoscessi con evidenza essere tale”. Qui l'evidenza è dichiarata criterio di verità, ed in tale dichiarazione è significativa la focalizzazione dell'attenzione sul soggetto, che è il luogo dell'evidenza, e il distogliersi dell'attenzione dalle cose, sulle quali invece tradizionalmente avveniva il controllo della verità nella formulazione scolastica per la quale la verità è l'adeguazione delle cose e dell'intelletto (*adaequatio rei et intellectus*). Tale evidenza è immediatamente posta da Cartesio in contrasto con la *precipitazione* e la *prevenzione*, che non sono difetti teoretici ma pragmatici, di comportamento, ad ulteriore conferma che la conquista dell'evidenza trova il suo luogo nel soggetto conoscente. È sul soggetto e sulle sue modalità riflessive che occorre concentrarsi. Il primo passo della rivoluzione cartesiana è qui compiuto [...]».

Boulnois 13: «Nous savons maintenant ce que l'invention du sujet n'est ce pas: una invention cartésienne. Il reste à découvrir ce qu'il est».

Syneidesis

Conscientia

Socrate: la moralità contiene un elemento di conoscenza, anzi si fonda sul momento conoscitivo

Foucault: il soggetto come “autorapporto”, “oggetto a se stesso”

Soggetto trascendentale e soggetto “costituente”

De Libera 28: «Pas plus que le cogito, le sujet cartésien son frère siamois, n'existait avant que des philosophes postcartésiens ne l'aient introduit chez Descartes. Il en va de même “du” *sujet* “précartésien” [...] la création modern “du” *sujet* “cartésien” a bien quelque chose à voir avec Descartes. Quoi exactement? Telle est la question».

La questione è quella dell'oggettualità o dell'oggettivazione dell'Io: l'istanza del soggetto in senso moderno emerge allorché la riflessione pretenda di fare della sfera interiore l'oggetto della riflessione stessa, la quale si trova dunque aporeticamente ad essere soggetto e oggetto della dimensione conoscitiva. Se si segue la nostra ipotesi che la soggettività moderna sia una figura binaria che sorge su di una giunzione/contrapposizione interna ad una medesima sfera, questo processo apparirà più chiaro.

A conti fatti la ribellione contemporanea all'oggettivazione della persona, così come il modello *funzionalista* che in qualche modo la sostiene e la accompagna, finiscono col parlare contro quella giunzione originaria da cui la nozione di persona come soggetto portatore di istanza di autonomia libertà e spontaneità si genera.

La rivolta contemporanea contro l'oggettivazione è volta, com'è noto, a preservare la natura *processuale e vitale* dell'Io. Il funzionalismo segue una strada analoga anche se con motivazioni diverse.

Categoria: accusare qualcuno di qualcosa → attribuire qualcosa a qualcuno → predicare qualcosa di qualcuno

Cartesio come punto storico in cui si formalizzano movimenti diversi convergenti nell'idea di unità possibile tra le istanze del *soggetto* e quelle della *coscienza*

Nye e la "Trinità cartesiana"

Locke: unità dei livelli della mente → unità delle tre persone nella Trinità

Coscienza (cartesiano-lockiana) = istanza di unità e comunicazione reciproca fra i diversi livelli dell'attività mentale

Agostino = l'anima come *imago* e *vestigium* della Trinità

cfr. Rorty in De Libera 130 nota 2

Il *foro interno* e il concetto di "teatro cartesiano"

L'oscillazione tra *mind* e *soul*

L'esistenza *objective* dell'Io: l'ego può esistere come correlato di se stesso, in-esistere in se stesso?

De Libera 218: "[...] la "pericoresi" orchestra dal punto di vista trinitario (e anche, lo si vedrà, cristologico) iscrivendo nel campo specificamente latino del rapporto natura-persona una struttura d'immanenza reciproca messa in opera nel rapporto tra intelletto e intelligibile in Plotino e Porfirio".

Nel dir questo, tuttavia, ritengo necessario sottolineare quella che è mio avviso l'assunzione di fondo di alcune delle interpretazioni che, nel Novecento, identificano *Cogito* e Soggettività: il rinvenimento dei caratteri della Soggettività moderna nell'embrionalità del *Cogito* cartesiano avviene già, in molti autori, a partire da una precisa assunzione *critica* circa le pretese fondative, lo statuto ontologico e la saldezza teorica della stessa nozione di "Soggetto". È cioè un orizzonte dichiaratamente *critico* a tratti addirittura *decostruttivo* nei confronti dell'istanza generale del "fondamento" che determina e guida esplicitamente il processo di rinvenimento e ricostruzione della storia della Soggettività moderna in autori come Nietzsche, Foucault, Adorno, Heidegger, Deleuze, Derrida, Ricoeur, Nancy e Marion, per citare solo quelli le cui posizioni verranno menzionate in queste pagine.

Il centro della questione sono quindi quelle obiezioni che vanno già in direzione di una insostenibilità del paradigma sostanzialistico e che per farlo ricorrono ad un diverso uso di un modello meccanicistico *analogo a quello cartesiano*. Nell'area di lingua inglese, quindi, anzitutto Hobbes e Locke.

Cartesio: tutti quelli che noi consideriamo stati corporei (sentire, camminare, volere, ricordare, immaginare) sono, nella misura in cui ne siamo coscienti, modi del pensiero – rappresentazioni/*perceptiones* - .

Ricapitoliamo i passaggi della celebre dimostrazione circolare di Cartesio:

1. ci sono cose di cui mi sembra di esser certo ma che potrebbero anche non esser vere (le verità geometrico-matematiche) e che quindi non sono esenti dal dubbio
2. il dubbio riguarda la possibilità che ciò che mi appare stabile e saldo in ultima istanza non lo sia, e che quindi io sia vittima di un sottile inganno
3. l'inganno consiste nel fatto che qualcosa mi appare per vero ma non ho modo di dimostrare che questa parvenza non è un'illusione
4. il contenuto di queste rappresentazioni non mi dice nulla sulla loro realtà o semplice apparenza: in ciò si annida l'eventualità dell'inganno
5. se riesco a trovare almeno una rappresentazione il cui contenuto rechi in sé la necessità della sua verità ed escluda ogni parvenza saprò che quando qualcosa mi appare con gli stessi criteri di evidenza questo qualcosa è vero fuori di ogni dubbio
6. esiste una tale rappresentazione: essa è il *Cogito*

B 1257 VI Resp: “Possiamo dubitare di tutte le cose e, in particolare, di quelle materiali, fino a quando – si intende – non abbiamo per le scienze fondamentali differenti da quelle che abbiamo avuto prima d'ora”

Bourdin, B 1311: la riduzione di ogni pensiero a parvenza

L'obiezione di Bourdin può essere anch'essa considerata un'obiezione contro l'innatismo in quanto critica l'apparato concettuale con il quale l'intelletto pensa la connessione pensare-esistere, ossia la significatività di concetti quali quello di pensiero ed esistenza che operano prima di venire saputi e riconosciuti nella loro connessione (cfr. B 1317).

Soggettività e identità: da Descartes a Locke

Il passaggio da Descartes a Locke è descritto dal tema che resta in comune una volta contrapposta al modello sostanzialistico del primo la prospettiva funzionalista del secondo: la funzione dell'esser-coscienti nel processo di strutturazione dell'identità.

Berland, 72: «Plus qu'un simple reamenagement, ce serait donc un complet renversement de la substantialité de l'esprit que Descartes (re-)accomplirait. Contre la thèse classique qui considère que c'est à partir de la représentation de l'objet que l'esprit en arrive à se connaître lui-même par sa propre opération, il considère en effet que c'est par la connaissance immédiate de lui-même, que l'esprit peut être dit substantiel et se rapporter à l'objet [...] C'est à dire que l'esprit, en tant que substance dans laquelle réside immédiatement la pensée, n'intelligé rien en dehors de lui-même. Même s'il intelligé comme *chose* qui pense, cette chose ne renvoie pas plus à un objet que je peux me représenter, que la substance ne renvoie unilatéralement à un sujet médiateur. La substantialité de l'esprit ne peut plus se comprendre comme la subsistance d'une chose extra-mentale, mais uniquement sous la forme d'une “substantialité non-reique”».

Il tipo di relazione sostanziale individuata qui decide della natura del soggetto cui le predicazioni si riferiscono: se il pensiero è l'unità delle sue articolazioni, e se queste sono modi di un'attività, che forma ha questa attività, e soprattutto: ha questa attività una consistenza separata e astrabile dall'insieme delle sue predicazioni?

Berland 72: Même s'il intelligé comme *chose* qui pense, cette chose ne renvoie pas plus à un objet que je peux me représenter, que la substance ne renvoie unilatéralement à un sujet médiateur. La substantialité de l'esprit ne peut plus se comprendre comme la subsistance d'une chose extra-mentale, mais uniquement sous la forme d'une “substantialité non-reique”

L'io personale cartesiano erediterebbe in questo senso la funzione corrispondente al termine greco *hypokeimenon* nel senso per cui 1. perpetuerebbe il modello di relazione sostanziale tra un «soggetto» e le sue predicazioni, 2. diventerebbe materia/«sostrato» puro, indeterminato, di un'articolazione molteplice di

stati; 3. istituirebbe una relazione di «fondamento» tra l'autoconsistenza di un'istanza centrale e l'articolazione molteplice dei suoi modi¹⁸.

18 Cfr. su questo S. Natoli, *Soggetto e fondamento. Il sapere dell'origine e la scientificità della filosofia*, Milano 1996.