

Lezione II

Il "volto" di Cartesio che ha tenuto banco, per così dire, più a lungo e che ancor oggi è diffuso nella vulgata didattica e nella manualistica corrente è quello caratterizzato dal dualismo tra la *res cogitans* e la *res extensa*, ovvero tra la sostanza pensante (il mondo dello spirito) e la sostanza estesa (il mondo fisico). Qui veramente sembra dispiegarsi l'ambiguità del filosofo, nel divergere di due dimensioni del reale a cui corrisponde un dilemma interpretativo: qual è l'autentico Cartesio? Quello che dà vita ad una visione meccanicistica del mondo strutturato come pura estensione in movimento, oppure quello che – muovendo dalla prima certezza del pensiero immateriale – ascende poi alla considerazione di Dio sulla scia dell'agostiniano binomio (*Deus et anima*), relegando alla fine delle proprie meditazioni metafisiche la dimostrazione dell'esistenza effettiva del mondo fisico?

Questo dualismo non ha mancato certo di alimentare i suoi detrattori, soprattutto sul versante di chi, sulla scia degli imponenti successi della nuova scienza basata sul modello fisico-matematico, ha visto in Cartesio l'araldo filosofico di tale visione del mondo e ha deplorato perciò l'incoerenza del suo spiritualismo e quindi il tentativo di una conciliazione impossibile tra le due sfere nell'uomo, tramite lo stratagemma della famigerata ghiandola pineale posta al centro del cervello. La storia di questo riduzionismo percorre i secoli, dal materialismo meccanicista e dall'ateismo libertino di un De la Mettrie (*L'Homme Machine* del 1747) al positivismo ottocentesco, per sfociare nel più recente interesse delle neuroscienze cognitive per una spiegazione della conoscenza umana in termini di architetture neurali, di cui sarebbero antesignani gli "spiriti animali" di cui parla Cartesio (cfr. l'art. 10 del trattato *Le passioni dell'anima*, risalente nella sua redazione manoscritta probabilmente all'inverno 1645/1646: si tratta di "parti del sangue molto sottili", capaci per questo di entrare ed uscire dai condotti molto stretti che alimentano il cervello). Non tutti gli studiosi di tale branca scientifica, va detto, sono d'accordo circa tale programma riduzionistico e, su un piano storico, rivalutano il cosiddetto dualismo cartesiano nella misura in cui eccettua dall'ipotesi meccanicistica, come vedremo, precisamente quelle funzioni cognitive che nell'uomo implicano il pensiero.

A sua volta l'enfasi posta dai cosiddetti "spiritualisti" sull'*ego sum cogitans* e sulla sua indipendenza/separazione nell'uomo da ogni riferimento al corpo va riproporzionata, sulla base di una lettura non preconcepita né frettolosa degli scritti di Cartesio (accenno al volumetto di Denis Kambouchner *Cartesio non l'ha mai detto*, traduzione italiana presso Carocci, 2023). In effetti quello che l'interpretazione idealistica (come abbiamo visto) poneva come cardine della nuova filosofia dello spirito cosciente di sé nella formulazione più organica non è – nell'esposizione più sistematica delle *Meditazioni metafisiche* – nient'altro che l'affermazione dell'esistenza di un essere colta dall'esperienza immediata del suo pensare. Ecco il passo (II, p. 102): "Non v'è dunque dubbio che io esisto, s'egli [l'onnipotente spirito maligno della finzione] m'inganna; e m'inganni finché vorrà, egli non saprà mai fare che io non sia nulla, *fino a che penserò di essere qualcosa*. Di modo che, dopo avervi ben pensato

[...] bisogna infine concludere che questa proposizione, 'io sono, io esisto', è necessariamente vera *tutte le volte che la pronuncio, o che la concepisco nello spirito*". Si tratta dunque di una priorità per così dire epistemologica, non ontologica: è la prima certezza guadagnata, non l'*ego* trascendentale e perciò intemporale che istituisce la totalità di ciò ch'esiste. Si tratta di un'esistenza finita, e più precisamente dell'anima, di cui è affermata l'immaterialità. Già nel *Discorso sul metodo* (nella quarta parte) il filosofo, accertata la scoperta del *cogito* quale prima verità, alla successiva domanda sulla natura di questa sostanza, ribadendo il suo carattere immateriale dichiara nel contempo l'equivalenza tra l'io e l'anima: "Dimodoché questo io, cioè l'anima in forza della quale sono ciò che sono, è interamente distinta dal corpo[...]". Questa equivalenza è ribadita a chiare lettere da una missiva dell'estate 1646 di Cartesio all'amico – nonché suo editore e traduttore – Claude Clerselier, in cui precisa che "il primo principio è che *la nostra Anima esiste*, poiché nulla c'è la cui esistenza ci sia più nota". Un'anima, possiamo aggiungere, che è cosciente del suo carattere di ente finito e perciò creato: infatti è "una cosa [una realtà, possiamo tradurre il latino *res*] che dubita", come precisa Cartesio nel prosieguo della *Seconda Meditazione*. Di questo carattere creaturale dell'anima il filosofo è ben cosciente: sulla scia del suo innegabile agostinismo si spiega come la *Terza Meditazione* sia dedicata, fin dal titolo, alla dimostrazione dell'esistenza di Dio non dalle prove cosmologiche della tradizione aristotelico-scolastica, ma dalla presenza della nozione di Dio nell'anima.

Non meno rilevante è la constatazione che quest'anima pensante è sì immateriale, ovvero distinta, ma non certo separata dal corpo, col quale concorre a costituire quell'unità specifica ch'è l'uomo. Non dunque dualismo (quello che nella storiografia anche recente è stato definito come l'errore di Cartesio), ma distinzione tra realtà spirituale e realtà corporea: il che – possiamo osservare – sia pur su basi diverse riprende la classica concezione medievale del rapporto anima-corpo basata sull'ilemorfismo di stampo aristotelico. E' quanto si annuncia già nella *Seconda Meditazione* laddove il filosofo si domanda, a proposito della natura di questa realtà pensante appena scoperta: "Ma cos'è una cosa che pensa?" La risposta è abbastanza sorprendente, per la sua complessità: "E' una cosa che dubita, che concepisce, che afferma, che nega, che vuole, che non vuole, che *immagina, anche, e che sente*". Ora l'immaginazione e il sentire indicano un rapporto col corpo, come precisa la *Sesta meditazione*: alla premessa introduttiva che "non v'ha dubbio che tutto ciò che la natura m'insegna contiene qualche verità" segue l'affermazione che "ora non vi è niente che la natura m'insegni più esplicitamente e più sensibilmente, se non che io ho un corpo che è mal disposto quando sento dolore, che ha bisogno di mangiare o di bere quand'ho le sensazioni della fame e della sete, ecc. E pertanto non debbo dubitare che in ciò non sia qualche verità. La natura m'insegna anche, per mezzo di queste sensazioni [...] che io non sono solamente alloggiato nel mio corpo come un pilota nel suo battello, ma che gli sono strettissimamente congiunto, e talmente confuso e mescolato da comporre come un sol tutto". Si può dire in effetti, com'è stato notato dalla storiografia più recente, che la riflessione di Cartesio sulla correlazione /interdipendenza tra anima e corpo in quell'unità complessa ch'è l'uomo s'intensifica negli ultimi anni, rispetto agli esordi giovanili: ne fanno fede i *Principia philosophiae* del 1644 e soprattutto il trattato *Le passioni dell'anima*, pubblicato alla fine del 1649, e dunque pochi mesi prima della

morte improvvisa del filosofo a Stoccolma.

Si tratta di una riflessione che non smentisce il proposito di una trattazione fisiologico-meccanicista del comportamento umano affrontata nei saggi giovanili sull'uomo e sul mondo (rimasti inediti per la risonanza della condanna di Galileo) e che per questo ha attirato l'attenzione dei moderni studiosi delle neuroscienze. Ma, anche qui, Cartesio ci sorprende per la presa di distanza dal punto di vista del riduzionismo. Nel *Discorso sul metodo* del 1637 – che doveva appunto servire da introduzione ai saggi menzionati – nella quinta parte si osserva, a proposito della possibilità di costruire macchine complesse capaci di imitare le funzioni di esseri animati: "Se vi fossero macchine simili ai nostri corpi, che ne imitassero le azioni quanto è praticamente possibile, avremmo sempre due mezzi certissimi per riconoscere che non per questo sarebbero dei veri uomini. Il primo è che mai potrebbero usare parole o altri segni impiegandoli, come noi facciamo, per comunicare agli altri i nostri pensieri [...]. In secondo luogo le macchine, anche se facessero parecchie cose bene quanto noi, e forse meglio di tutti noi, immancabilmente in qualche altra cosa fallirebbero, dando modo di scoprire che non agiscono in base a conoscenze, ma solo in base ai loro organi".

Poco meno di dieci anni dopo, nella lettera del 23 novembre 1646 indirizzata al marchese di Newcastle, il filosofo prende distanza con argomenti consimili da chi, come Montaigne ed altri libertini, attribuisce il pensiero agli animali: "Considero invece ch'essi ci imitano o superano soltanto in quelle tra le nostre azioni che non sono guidate dal nostro pensiero; capita infatti spesso che camminiamo e mangiamo senza pensare affatto a ciò che facciamo ed è allo stesso modo senza far uso della nostra ragione che respingiamo le cose che ci nuocciono e pariamo i colpi che ci vengono portati [...]". Ed ecco l'osservazione decisiva: "Infine non v'è nessuna delle nostre azioni esteriori che possa assicurare chi l'esamini che il nostro corpo non è soltanto una macchina che si muove da sé, ma che v'è in esso anche un'anima ch'è dotata di pensiero, se si eccettuano le parole o altri segni fatti con riguardo ad oggetti che si presentano, senza riferirsi ad alcuna passività".

Come si vede, quello del dualismo irriducibile tra mondo dello spirito e mondo della natura più che un errore di Cartesio si rivela essere un *cliché* interpretativo frutto di una lettura superficiale e incompleta (nel migliore dei casi) dei testi: una lettura incapace di dar ragione della complessità di un pensiero che sfugge per sua natura alla tentazione di comode quanto semplicistiche etichettature.