

*Recensione*

## **S. Guidi, *L'angelo e la macchina. Sulla genesi della res cogitans cartesiana***

FrancoAngeli 2018

Jacopo Francesco Falà

Lo studio in oggetto, frutto di una notevole erudizione e di una evidente padronanza dell'argomento trattato, ha il merito di elaborare una originale ricostruzione storica che precisa il rapporto tra Descartes e la speculazione teologico-filosofica della cosiddetta seconda Scolastica in merito ai nessi tra le teorie angeleologiche comunemente accettate tra Cinque e Seicento e la dottrina cartesiana sull'anima. L'attenta valutazione del portato tardoscolastico viene affiancato da uno studio filologicamente rigoroso sulla tradizione platonica che innerva il Rinascimento e il *milieu* intellettuale francese contemporaneo a Descartes, con approfondimenti su autori generalmente poco frequentati. Su questo accurato panorama storico-filosofico delle possibili influenze dirette e indirette si innesta come punto di arrivo del saggio una ricognizione sull'elaborazione dottrinale cartesiana, considerata secondo il criterio evolutivo dello sviluppo cronologico del pensiero, con particolare attenzione al passaggio – che l'A. interpreta sostanzialmente nel senso di una discontinuità (pp. 320-333) – tra la prospettiva del *Discours de la méthode* e quella delle *Meditationes metaphysicae* a riguardo del rapporto tra modelli angeleologici e teoria del *cogito* (nel *Discours*) / teoria della *res cogitans* (*Meditationes*).

Precisiamo sin da subito: dedurre dallo studio dell'A. la presenza di una surrettizia riproposizione cartesiana dei modelli angeleologici tardoscolastici trasposti nell'ambito della psicologia umana sarebbe una conclusione fallace, assolutamente non in grado di rendere ragione e merito della complessità dell'analisi condotta. Tuttavia, è pur vero che il punto teorico da cui muove il saggio è appunto la constatazione dell'esistenza di una certa «analogia tra la *res cogitans* e gli angeli delle Scuole» (p. 28), senza nulla voler togliere all'originalità della posizione cartesiana, in particolare quella espressa nelle *Meditationes*, che è giustamente reputata non riducibile *sic et simpliciter* a contenuti presenti nella tradizione precedente. Già interpreti del calibro di Jacques Maritain, Geneviève

Rodis-Lewis, Emanuela Scribano, Tiziana Suarez-Nani, Mário Santiago de Carvalho (prefatore del volume) avevano in vario modo e secondo varie prospettive notato il parallelismo tra angelo scolastico e *mens* cartesiana. Il merito precipuo dell'ulteriore e più profondo studio dell'A. consiste nell'aver mostrato concretamente attraverso i testi come non esista di fatto una univoca e granitica 'dottrina tradizionale' in ambito psicologico e angeleologico: esiste sì una certa chiarezza terminologica, dalla quale però, più che una posizione definibile, si ricava nell'analisi storica un'oscillazione tra paradigmi contrastanti, ovvero quello di Agostino e quello di Aristotele, dalla quale non scaturisce una vera sintesi precisamente circoscrivibile e universalmente accettata. Nella seconda Scolastica troviamo infatti, al contrario, un dibattito apertissimo, caratterizzato peraltro nel tempo da una sempre più incisiva ed efficace influenza del modello platonico e agostiniano rispetto a quello aristotelico, che era stato il punto di partenza del grandioso ma fragile tentativo di armonizzazione operato da Tommaso d'Aquino. Tuttavia, possiamo forse davvero a ragion veduta grazie a questo saggio affermare che in realtà nessuno tra gli autori coevi o immediatamente precedenti a Descartes segue in modo acritico Tommaso su temi quali la natura, l'autocoscienza, la gnoseologia, l'individuazione dell'anima in quanto unita al corpo, dell'anima in stato di separazione, dell'angelo. Non solo, Tommaso è messo in discussione anche per ciò che concerne il rapporto anima-corpo: le tesi più audaci e originali del *Doctor Angelicus* come quelle relative al desiderio naturale e cogente dell'anima di unirsi al corpo, in quanto sua forma (pp. 70-72); la 'violenza', 'innaturalità' o '*praeter-naturalità*' (a seconda dei testi tomisti) dell'anima in stato di separazione, la *materia signata* come principio di individuazione (72-76); l'unicità della natura dell'anima pur nei due *modi essendi* che può assumere (pp. 95-99); il criterio di distinzione tra anime e angeli in base all'*unibilitas* al corpo (p. 69); la necessità assoluta per l'anima in stato d'unione di ricorrere a *species* per avere autocoscienza di sé (pp. 104-105) sono essenzialmente abbandonate e/o profondamente riviste dagli autori cinquecenteschi con i quali Descartes si confronta.

Assistiamo infatti, nel tempo, a una progressiva 'platonizzazione' della concezione dell'anima che va sempre più ad approssimarsi per natura e capacità conoscitive a una sostanza separata come l'angelo. Già Scoto, per esempio, postulava una sostanziale univocità gnoseologica tra angeli e anime, considerando entrambi capaci in sé di conoscere senza l'ausilio delle *species*. Per il maestro francescano, l'anima del viatore è costretta a ricorrere ad esse solo ed esclusivamente a causa dell'impedimento costituito dal peccato originale. Un motivo, dunque, strettamente teologico e che indica nel fondo una sostanziale continuità tra angelo e anima nello stato pre-lapsario (p. 121).

Anche all'interno dell'ordine domenicano e addirittura tra quelli che sono a ragione considerati come i più strenui difensori di Tommaso ovvero i suoi commentatori tra XV e XVI secolo come il Caietano, il Ferrariense, Capreolo assistiamo a un profondo rimaneggiamento in senso platonico delle dottrine difese dal Maestro. In questi e negli autori gesuiti della seconda Scolastica diventa

sempre più centrale il tema dell'anima in stato di separazione, ovvero quell'anima separata oggetto di numerosi trattati tra fine Cinquecento e inizio Seicento. Già il Caietano contesta qualsiasi tipo di innaturalità o violenza dello stato di separazione dell'anima, considerandola invece (curvando così significativamente la prospettiva di Tommaso) semplicemente soprannaturale, all'interno di una dottrina che non vede più l'anima come dotata di una natura unica con due possibili *modi essendi*, ma a tutti gli effetti come dotata di due distinte nature: forma del corpo da una parte e forma immateriale sussistente dall'altra (p. 139).

Con il fiorire della trattatistica cinque-seicentesca, poi, il punto di vista si capovolge del tutto. Nella concezione di Tommaso, la separazione dal corpo è per l'anima uno stato del tutto transitorio, nel quale si conserva un appetito naturale rispetto allo stato di unione, che è il vero stato naturale e che sarà finalmente di nuovo realizzato con la ricongiunzione al corpo glorificato dopo il Giudizio Universale. La resurrezione dei corpi è dunque per Tommaso un evento sì soprannaturale, ma perfettamente inscritto nella dinamica della «naturale attitudine e inclinazione» dell'anima all'unione con il corpo (p. 91). Se così possiamo dire, in Tommaso è lo stato di unione il punto di partenza e di arrivo per l'anima, che solo da unita al corpo compie veramente la propria natura. Al contrario, pensatori della Seconda Scolastica come Baltasar Álvarez – a cui va ascritto il *Tractatus de anima separata*, volume che integra il Corso Gesuita Conimbricense di commento alle opere di Aristotele – o Francisco Suárez mettono sempre più l'accento sulla sostanzialità e indipendenza dell'anima dal corpo e sulla potenza conoscitiva dell'anima separata (dato particolarmente rilevante in rapporto ai futuri sviluppi cartesiani), avvicinando dunque sempre di più il paradigma psicologico a quello angeleologico. Va sottolineato in particolare come la capacità per l'anima separata di conoscere se stessa immediatamente e senza l'ausilio delle *species*, ovvero solo tramite se stessa – tesi sostenuta in modo originale dagli autori sopracitati – rappresenti un ponte metafisico che connette conoscenza di sé a conoscenza di Dio: «l'anima separata è insomma immediatamente consapevole dell'esistenza di un ordine metafisico, e quindi, pur senza l'utilizzo delle *species*, conosce intuitivamente come necessaria l'esistenza di un Creatore ordinatore del mondo» (p. 199).

A questo variegato panorama che caratterizza la tradizione di pensiero della seconda Scolastica, di impostazione più aristotelica, anche se, come abbiamo visto, innervata di platonismo, si aggiunge poi il portato di un'altra tradizione, quella più schiettamente neoplatonica che prende avvio nel XV secolo con Marsilio Ficino e che diverrà particolarmente influente nella Francia dell'epoca di Descartes. Ficino valorizza i larvati attributi angelici dell'anima già emersi nel dibattito precedente sostenendo una immediata identità di specie dell'anima con le sostanze separate (pp. 224-225). Anima e angelo hanno in comune non solo la propria natura, ma anche l'essere capaci di operazioni esclusivamente intellettuali, in modo del tutto indipendente dalla materia, e non solo *post-mortem*. Egli ritiene infatti che l'autocoscienza riflessiva sia un'operazione del tutto svincolata dal corpo, un'attività che pertiene alla mente umana già in questa

vita e che caratterizza anche le sostanze separate. Un'autocoscienza pura, senza legami con i sensi né con la fantasia, iscrivibile in una noetica che accomuna uomini e angeli (p. 225).

Da queste premesse, alcuni agostiniani (e dunque in varia misura neoplatonici) francesi della Francia del primo Seicento saranno protagonisti di quella che possiamo a buon diritto chiamare una 'angelizzazione dell'anima': il parallelismo tra anima e angelo diventa un *topos* in autori come Pierre de Bérulle, René du Pont, Scipion Dupleix, André du Laurens, Louis Richeome, Antoine Sirmond fino a giungere a Jean de Silhon, figura centrale nella ricostruzione dell'A., che giunge a sostenere una sostanziale coincidenza tra la teoria psicologica elaborata da quest'ultimo e quella che fa da sfondo alla prima formulazione del *cogito* cartesiano: «l'intuizione del *Discours* dipende alla base da una psicologia intellettualista che ritroviamo già accennata nelle *Regulae* e che non ha nulla di differente da quella di Silhon» (p. 251). Perfettamente inserito nella temperie della propria epoca, Silhon postula innanzitutto un'identità qualitativa tra angelo e anima, attribuendo all'anima una facoltà intellettuale pura, autonoma rispetto alla materia e capace di una conoscenza intuitiva e immediata (p. 245). Inoltre, egli sostiene in modo originale che ogni atto conoscitivo è accompagnato nella mente da un «atto di riflessione», ovvero da una presenza dell'intelletto a se stesso che configura una coincidenza tra intelletto e oggetto dell'intellezione, aprendo lo spazio a un «livello indipendente e astratto di intellesione» (p. 252), che «trascende i supporti materiali» (p. 247), ovvero il corpo, nonché la dinamica conoscitiva mediata dalle *species* sensibili (*ibid.*). Grazie a questo atto di riflessione la mente conosce i principi primi e le nozioni innate, conosce se stessa e – qui il passaggio cruciale – conoscendo se stessa conosce Dio. Per utilizzare le parole dell'A., l'«*acte de reflexion*» di Silhon costituisce una sorta di «prototipo del *cogito* cartesiano» (p. 248), ottenuto «trasferendo sull'anima delle peculiarità implicitamente angeliche, ammesse per lo stato di separazione» (*ibid.*). La valorizzazione dell'autoriflessione fa entrare in crisi non solo il modello aristotelico dell'anima-forma, ma anche e soprattutto quello dell'anima *tabula rasa* (p. 254), poiché viene qui ammessa una conoscenza pura e autoreferenziale del tutto simile a quella che le Scuole concedevano agli angeli in quanto capaci di cogliere principi e apprensioni che ne orientano la vita cognitiva e le azioni indipendentemente dall'acquisizione di specie sensibili. L'innatismo di Silhon costituisce una sorta di anticipazione, pur senza coincidere con essa, della gnoseologia cartesiana tratteggiata nelle *Meditationes*, che prenderà le mosse proprio da nozioni che la mente trova in se stessa, prima tra tutte quella di Dio.

Gli ultimi due capitoli sono infine dedicati a seguire la parabola dell'evoluzione del pensiero psicologico cartesiano dalle *Regulae ad directionem ingenii* fino a *Les Passions de l'âme*, passando ovviamente per il *Discours* e le *Meditationes*. La contestualizzazione tratteggiata nelle precedenti sezioni, che ha messo in luce le analogie tra il pensiero di Descartes e quello di autori coevi e passati, permette ora di apprezzare con maggiore consapevolezza le parti più originali e addirittura rivoluzionarie dell'insegnamento cartesiano. In particolare, l'A. evidenzia la

deflagrante novità delle *Meditationes*, anche in rapporto al resto della produzione di Descartes stesso, sottolineando due aspetti: la sostanzializzazione del *cogito* che diventa *res cogitans* (pp. 326-333) e la distinzione reale tra *res cogitans* stessa e *res extensa* (pp. 360-376). Si tratta di tesi effettivamente difficilmente riferibili nella loro nettezza alla speculazione precedente. Anche qui, ad ogni modo, tornano vestigia e prestiti lessicali dall'elaborazione teologica tardoscolastica: per esempio, per spiegare il rapporto tra *res cogitans* e *res extensa* senza ricorrere al concetto di unione *per se* (tema nodale nella polemica che opporrà Regius a Voetius, su cui pp. 387-390) Descartes ricorre all'espressione «*intime praesens*» (presenza intrinseca), mutuata dall'angeleologia suareziana (pp. 351-352). Analogamente, descrivendo la *mens*, ovvero la *res cogitans*, nella sua sostanzialità e separatezza rispetto al corpo, Descartes la qualifica come «*res completa*», altro sintagma che troviamo anche in Suárez, nella trentatreesima delle *Disputationes metaphysicae*, utilizzato ancora una volta in ambito angeleologico (pp. 360-374). Tutto questo, come già detto, senza nulla togliere all'originalità della posizione cartesiana, in quanto questo lessico, che Descartes trova altrove, viene messo a disposizione di una differente e innovativa riconfigurazione complessiva della concezione dell'anima umana in sé e in rapporto al corpo.

In conclusione, il saggio analizzato si configura come contributo rilevante per qualsiasi ulteriore tentativo di ricognizione delle fonti cartesiane dirette e indirette in merito all'evoluzione del pensiero del filosofo francese in ambito psicologico. In particolare, appare rimarchevole la capacità dell'autore di padroneggiare con uguale maestria storia della filosofia medievale e moderna: i capitoli su Tommaso e la seconda Scolastica sono frutto di una dettagliata conoscenza delle dottrine medievali, che si coniuga armonicamente con la piena consapevolezza di tutte le questioni connesse al *focus* principale degli interessi dell'A., ovvero Descartes e l'ambiente intellettuale francese del Seicento. Unici ostacoli a una più immediata e semplice fruizione sono la costante presenza di citazioni in lingua originale senza traduzione e l'assenza di una conclusione che tiri le fila di una così articolata disamina. Si tratta di piccoli dispositivi che avrebbero eventualmente reso più agevoli lettura e comprensione, ma che non inficiano in alcun modo l'ottima qualità del testo.