

CONNESSIONI

L'infinità di Cartesio e gli statuti del soggetto

Giovanni Leghissa

(“scibbolet”, 5, 1998, pp. 151-168)

Introduzione

Sebbene gli incroci tra psicoanalisi e filosofia siano da qualche decennio ormai frequenti e sembri prossima una sorta di normalizzazione del rapporto tra queste due forme di sapere, ritengo opportuno definire la cornice entro la quale intendo collocare il presente testo, che appunto si situa nei pressi di simili incroci. La normalizzazione alla quale ho appena fatto riferimento, innanzi tutto, mi pare poco auspicabile. L'estraneità del discorso psicoanalitico nei confronti di quello filosofico deve continuare a essere un elemento di disturbo, per il bene di entrambi – se non addirittura per la salute di entrambi. La messa in scena dello spirito assoluto deve continuare a essere paragonata ai deliri di Schreber, così come la nozione di inconscio deve continuare ad apparire una comica trovata. Ne va del soggetto del sapere, il quale ha maggiori possibilità di essere descritto con correttezza se lo si pone esattamente nel mezzo della *Spaltung* che separa filosofia e psicoanalisi. Analista e filosofo, ciascuno per conto proprio, devono insomma sottoporsi a un esercizio di rinuncia. Senza questa ascesi, che consiste nel trattenersi dall'inglobare il discorso alieno entro le proprie categorie, poco saprebbe il filosofo di ciò che sta al di là del proprio metodo, né l'analista potrebbe aprir bocca sulla rotonda verità. In virtù del metodo inaugurato da Cartesio, che cifra la solidità del discorso filosofico dei moderni, pur di arrivare alla formazione di idee chiare e distinte si compiono gesti di esclusione che alla fine mutilano il soggetto di alcune componenti fondamentali. Ed è il discorso dell'analisi ad aver per primo indicato la gravità del danno che si arreca al soggetto quando gli si dice che la sua unica preoccupazione dovrebbe essere quella di cercare la verità con metodo, acribia e buon ordine. Ma d'altro canto far diventare la verità rotonda non è impresa facile. Ottime ragioni, soprattutto di ordine logico, hanno indotto i filosofi a escludere ciò che hanno escluso. E la necessità di queste ragioni deve accompagnare anche il discorso analitico, non appena questo affronti la questione della verità delle proprie narrazioni. Insomma è la complessità degli statuti del soggetto, imprevedibili, ambigui, financo imprecisi, a richiedere forme di comunicazione oblique tra filosofia e psicoanalisi: se vorrà dire il vero, la filosofia dovrà sempre far finta che dell'inconscio non ne sia nulla, fino a far diventare questo suo ostinato silenzio segno del sintomo, mentre se vorrà amplificare amicalmente la voce del sintomo – la quale, beninteso, parla anche per conto suo – la psicoanalisi¹⁵² dovrà fare i conti con gli statuti del vero, che per definizione sottraggono se stessi ai maneggi di un soggetto desiderante, sapendo che si tratterà di una verità monca, priva dell'ascolto di un uditorio universale.

È un'ipotesi questa che mi pare possa essere messa alla prova allorché si prenda in esame ciò che accade al soggetto della scienza quando questo si confronta con l'infinità. Da tale confronto Cartesio fa scaturire la solidità di quel soggetto che, privo di corpo, sembrerebbe condannato alla sparizione. Sfruttando le risorse dell'immaginazione, che permette alla traccia empirica di trasformarsi in segno vivente, imperituro prodotto dello spirito, Cartesio libera in realtà la *res cogitans* da ogni condizionamento empirico e l'immette in un dominio discorsivo ove regnano solo entità eterne, dunque entità ben

più solide delle *res extensae*. Il gesto è a suo modo canonico, ma stavolta succede qualcosa che ha il valore di una rottura. Il soggetto cessa di essere ciò di cui si parla, l'*hypokeimenon* o sostrato, per diventare la fonte dell'enunciazione, la sorgente di ciò di cui si parla. L'espressione *a parte subjecti* non vuol dire più «a partire dalla cosa stessa», ma vuol dire, dopo Cartesio, «a partire da colui che parla». Spostamento colossale, la cui portata è stata ben rilevata, ovviamente, da tutta la storiografia filosofica. Si potrebbe dire, schematizzando, che il *cogito* cartesiano «è soggetto nei due sensi che sempre e formalmente al soggetto ineriscono: è soggetto perché fondamento fermo e immutabile del reale; è, nel contempo, principio di inerenza, ossia sostrato a cui si riferisce ogni predicazione. È elemento costante di ciò che è variabile: il soggetto diventa coscienza, sta alle idee come il soggetto proposizionale ai predicati, la sostanza agli accidenti».¹ Qui vorrei mostrare come questo spostamento, essendo stato reso possibile da un confronto con l'infinito, abbia comportato una ricollocazione del divino in rapporto alla soggettività e come questa ricollocazione possa indicare, suo malgrado, di quali risorse si serva ciò che la psicoanalisi chiama inconscio per situarsi negli interstizi del discorso messo in scena dalla filosofia.

Attraverso la messa a fuoco di un aspetto che già da un punto di vista strettamente filosofico non è affatto marginale, si tratta insomma di rendere evidenti i contorni della *Spaltung* che separa il discorso dell'analisi da quello della filosofia. Spostando il fuoco dell'attenzione dalla verità intesa come ciò che si dice di qualcosa alla verità intesa come ciò che qualcuno dice su qualcosa, la filosofia cartesiana costruisce le impalcature del discorso metafisico sul quale il soggetto della scienza edificherà il proprio sapere. Sarà questo un sapere dalle molteplici caratterizzazioni, ma mi pare non sia troppo azzardato definire l'assenza di ogni riferimento a dio come la sua caratteristica principale. La tragedia – o il lato comico, a seconda dei punti di vista – è che la struttura significativa legata al nome di dio, lungi dallo sparire, tornerà a funzionare più di prima – e forse addirittura ancor meglio.¹⁵³

A ciò mi pare si possa riferire la seguente osservazione lacaniana, contenuta nel seminario undicesimo: «[...] la vera formula dell'ateismo non è *Dio è morto* [...] la vera formula dell'ateismo è che *Dio è inconscio*».² Partendo da qui, vorrei mostrare, quasi amplificando l'assunto lacaniano, come il cammino cartesiano verso il sapere metta in gioco una risemantizzazione del rapporto uomo/dio in virtù della quale viene fatta saltare la subordinazione dell'uno all'altro termine che troviamo operante nell'ambito della teologia medievale, per arrivare alla costruzione di una soggettività che, grazie a un gesto di autofondazione, potrà aspirare a eguagliare quell'onnipotenza che prima era appannaggio esclusivo del dio. Questo processo, che si gioca nelle pieghe del testo cartesiano, ha come posta il dominio dell'infinito. La pensabilità di quest'ultimo non per caso si introduce nella storia delle idee solo dopo la rivoluzione cartesiana – la lettera di Spinoza al Meyer sulla natura dell'infinito è datata infatti 20 aprile 1663,³ mentre le *Meditationes de prima philosophia*, con tanto di obiezioni e risposte, vedono la luce a Parigi nel 1641.⁴ Ciò che in questo contesto andrà rilevato è come i *teologoumena* che occorrono nell'ambito del percorso testuale in cui si svolge la discussione sull'infinito vengano investiti di un senso che poi finirà con l'eccederli. I *loci* teologici del discorso cartesiano rivestono insomma un'importanza primaria non per quel che dicono attorno al dio del filosofo, ma per quel che lasciano intendere della soggettività alla quale Cartesio dà voce e corpo attraverso la sua scrittura.

La posizione dell'infinito

Il soggetto della scienza che con Cartesio muove i suoi primi passi comincia ad acquistare possesso del proprio terreno di manovra grazie a una sapiente modulazione

del gioco tra finitezza e infinità. La finitezza del soggetto conoscente, *topos* irrinunciabile dell'argomentazione filosofica, viene posta da Cartesio sul filo dell'ironia. Finito di fronte al proprio creatore, al quale soltanto si può e si deve connettere l'infinito, il soggetto conoscente chiede a chi lo sorpassa in potenza di farsi garante della bontà di un percorso conoscitivo che non debba esser messo continuamente in pericolo da una fastidiosa mancanza di certezze. Quest'ultima non può che accompagnare ogni prestazione conoscitiva di quell'ente finito che è l'uomo e di conseguenza qualcuno che non sia affetto dalla medesima finitezza dovrà fare in modo che il lavoro del concetto giunga a buon fine.

Mettendo in gioco le risorse metodiche del dubbio, Cartesio entra in possesso della certezza di sé e in tal modo compie il primo e più importante passo in direzione dell'agognata meta, cioè la fondazione di un sapere solido e indefettibile. Potrebbe fermarsi qui? Certamente, ma c'è di mezzo un problema: il pieno possesso di sé che il soggetto cartesiano acquisisce ¹⁵⁴ dopo aver dubitato di tutto fuorché della propria esistenza è tale da concernere un ente creato. Va dunque risolta la questione del rapporto che questo ente intrattiene con il suo creatore. A tale scopo Cartesio pensa bene di riprendere e di adattare ai suoi scopi la dimostrazione dell'esistenza di dio legata al nome di Anselmo d'Aosta, da Kant in poi nota come prova ontologica.⁵ Di primaria importanza infatti si rivela la dimostrabilità dell'esistenza di quell'ente da cui ontologicamente dipende l'istanza grazie alla quale si mette in moto il processo conoscitivo. L'ironia riposa sul fatto che l'argomentazione cartesiana è strutturata in modo tale da far in realtà dipendere l'esistenza di dio da quella dell'ente che solo possiede il privilegio dell'autocoscienza e che, in virtù di tale privilegio, è chiamato a condurre a termine il percorso della dimostrazione. Non che il dio cartesiano sia privo della facoltà di conoscere se stesso in maniera diretta ed evidente, anzi. Ma non è lì il punto: il dio cartesiano viene convocato sulla scena per recitare una parte non scritta da lui. A Cartesio importa non solo che a disporre della certezza sia un ente che prima di tutto possa attestare con assoluta evidenza la propria esistenza; parimenti decisivo è il fatto che questo stesso ente possa essere identificato con l'uomo, cioè con l'ente finito chiamato a costruire l'impianto teorico grazie al quale poter organizzare il sistema dei saperi.

Ma allora perché convocare la figura divina? A che scopo farsi conferire da un altro ciò che noi stessi gli abbiamo dato in potere di darci? La posta in gioco è la padronanza dell'infinità, cioè la possibilità di accedere liberamente a un terreno fino a quel momento precluso all'*homo viator*. Segno dell'illimitato inteso come pura potenza, il dominio dell'infinito classico coincide con quello in cui il divino esercita la sua padronanza. Acquistando un'autonomia concettuale sempre più definita, l'infinito dell'età cartesiana – che è ancora la nostra – non può più semplicemente indicare l'illimitatezza del divenire temporale. Deve poter invece rispondere a quell'esigenza di staticità che caratterizza i concetti di cui ci si serve abitualmente per operare nel mondo degli enti matematici. Cartesio non arriva fino al punto da darci una descrizione completa delle cose che si possono fare a partire da esso, ma è senz'altro il primo a dirci che l'infinito possiede un suo statuto, preciso e riconoscibile, nel mondo degli enti di ragione. Entrando nel vivo della questione, vorrei enunciare i tratti che caratterizzano l'infinità cartesiana, fermo restando che questa caratterizzazione qui interessa solo in funzione del discorso attraverso il quale Cartesio dà forma alla propria idea di soggettività.⁶

Il perno dell'argomentazione cartesiana, come si è detto sopra, ruota attorno alla distinzione tra sostanza finita e sostanza infinita, introdotta nella Terza Meditazione – cioè dopo che la certezza derivante dall'autocoscienza, è bene notarlo, ha già saldamente occupato le proprie posizioni in seno ¹⁵⁵ alla struttura argomentativa. Mentre

la concepibilità della sostanza finita non pone alcun problema, non lo stesso si può dire della sostanza infinita. Essendo io stesso sostanza e avendo di conseguenza un accesso diretto a ciò che mi caratterizza in quanto sostanza, non ho difficoltà a formare in me l'idea della sostanzialità. L'idea della sostanza infinita, invece, può essere attinta solo indirettamente, cioè solo a condizione che un ente dotato dell'attributo dell'infinità abbia immesso in me l'idea di una sostanza infinita.

In virtù di un simile argomento, Cartesio risolve la questione dell'esistenza di dio. Con il nome di dio Cartesio intende una sostanza «infinita, eterna, immutabile, indipendente, onnisciente, onnipotente»,⁷ creatrice di tutto ciò che esiste. Questi attributi della sostanza divina possiedono un'eminenza che oltrepassa le capacità formatrici dell'intelletto umano. Impensabile a partire dall'esperienza che il *cogito* ha di sé, poiché questa è esperienza di una finitezza, l'infinità divina deve precedere l'orizzonte esperienziale del *cogito* stesso. Tale precedenza, innanzi tutto di ordine logico, acquista subito una valenza ontologica: la sostanza infinita, a partire dalla quale si rende concepibile la pensabilità dell'infinito, deve anche esistere. Il passaggio è centrale: poiché per Cartesio l'infinità va pensata assieme alla sostanzialità, e poiché di una sostanza si deve poter dire innanzi tutto che esiste, ecco che Cartesio non incontra alcuna difficoltà ad attribuire all'infinito il carattere dell'esistenza.

Ma davvero siamo di fronte a una semplice confusione di logica e ontologia? Il testo cartesiano sembra in realtà assai più articolato. Subito dopo aver affermato che io, sostanza finita, non potrei avere l'idea di una sostanza infinita se quest'ultima non si fosse premurata di mettere in me l'idea di se stessa, Cartesio capovolge di colpo i termini della questione. Sembra infatti chiaro che non tanto la precedenza ontologica della sostanza infinita sia qui di importanza capitale, quanto la capacità dimostrata dal soggetto di riconoscere deduttivamente la precedenza logica dell'infinito. «Perché come potrei conoscere che dubito, che desidero, cioè che mi manca qualche cosa, e che non sono del tutto perfetto, se non avessi in me nessuna idea di un essere più perfetto del mio, dal cui paragone riconoscere i difetti della mia natura?»⁸ Insomma Cartesio è in grado di enunciare con sufficiente chiarezza i contorni concettuali di una infinità che comincia ad acquisire una sua positività, e ciò indipendentemente dall'idea di sostanza. Ma se è così, allora l'infinito si presenta innanzi tutto come un concetto logico, cioè come uno strumento di cui la mente umana può disporre in piena autonomia.

Diviene lecito affermare allora che qui la teologia viene elegantemente messa da parte, anche se con cortesia estrema – se non altro per non irritare quanti dalla supremazia del teologico sul filosofico traevano la legittimazione¹⁵⁶ del proprio potere. L'idea dell'infinito infatti possiede in modo peculiare i tratti della chiarezza e della distinzione, «poiché tutto ciò che il mio spirito concepisce chiaramente e distintamente di reale e di vero, e che contiene in sé una qualche perfezione, è racchiuso tutt'intero in quest'idea». E questo indipendentemente dal fatto che io sia in grado di riempire contentutisticamente quest'idea. In dio certo si trovano «un'infinità di cose che non posso comprendere»,⁹ ciò non di meno viene garantito all'infinità uno statuto logico ben preciso: esiste una regione formale, per dirla con un'espressione più vicina a noi, nella quale è sensato, cioè non contraddittorio, collocare l'infinito. Limitato come sono, non posso certo comprendere ciò che attraverso l'idea di infinito viene pensato. Ma non è forse più importante il fatto che io possa comunque concepire l'attualità dell'infinito, che io cioè sia in grado di operare liberamente con tale concetto?

La dipendenza dell'infinito dal soggetto finito

Se in questa fase del nostro discorso il nostro obiettivo è quello di evidenziare come, grazie a un sapiente intreccio tra ordine logico e ordine ontoteologico, Cartesio riesca a

produrre un'infinità che è garantita solo dal soggetto che la pensa, è bene lasciare ora il testo della Terza Meditazione per passare alle risposte fornite da Cartesio alle obiezioni sollevate dal teologo Caterus alle sue *Meditationes*. In tali risposte la prova dell'esistenza di dio viene ripresa da un altro punto di vista, volto a sottolineare non tanto la distinzione tra sostanza finita e sostanza infinita, quanto piuttosto il fatto che il dio in questione è somma potenza.

In questo nuovo contesto Cartesio pone innanzi tutto una chiara distinzione tra indefinito e infinito. Essendo l'infinito ciò «in cui da tutte le parti non trovo limiti», solo dio è in tal senso infinito. Le cose invece delle quali «non vedo fine, come l'estensione degli spazi immaginari la moltitudine dei numeri, la divisibilità delle parti della quantità, e altre cose simili, le chiamo *indefinite* e non *infinite*, poiché non da tutte le parti esse sono senza fine e senza limiti».¹⁰ Il testo prosegue svolgendo una serie di considerazioni sulla *ratio formalis* dell'infinito, seguite da un confronto tra l'argomento adottato da Tommaso d'Aquino per provare l'esistenza di dio e l'argomento svolto invece da Cartesio stesso nelle *Meditationes*. Su quest'ultimo punto vale la pena soffermarsi in modo più attento.

Poiché il nome «dio» significa una cosa tale che nulla può essere concepito di più grande, si è portati a concludere che il solo concepire tale nome comporta il riferimento a qualcosa che esiste tanto nell'intelletto quanto di fatto. Un simile argomento, dice Cartesio, è però erroneo. Dalla comprensione del significato di una parola, infatti, non si può concludere ¹⁵⁷ la verità di quanto quella parola afferma. Un passo avanti può essere compiuto se si argomenta a partire dalla connessione tra comprensione dell'essenza di una cosa ed esistenza di quella stessa cosa. Poiché può essere affermato con verità di una cosa ciò che noi comprendiamo come appartenente alla natura o all'essenza di quella cosa, e poiché può essere affermato che alla natura immutabile e perfetta di dio appartiene l'esistenza, dopo aver con cura indagato quanto vi è di peculiare nella natura divina, segue la verità dell'assunto secondo cui dio esiste. Ma neppure tale argomento è esente da difficoltà. Per Cartesio infatti nulla ci permette di escludere che la nostra mente sia vittima di un inganno allorché si interroga sull'essenza divina: quanto pensiamo di attribuire a essa potrebbe benissimo essere il frutto di una nostra invenzione. La soluzione va trovata in un argomento che prenda le mosse dalla distinzione tra esistenza possibile e necessaria. Mentre «l'esistenza possibile è contenuta nel concetto o nell'idea di tutte le cose che noi concepiamo chiaramente e distintamente»,¹¹ l'esistenza necessaria è contenuta nella sola idea di dio. Insomma, tutto ciò che è potrebbe anche non essere. Al contrario, l'esistenza attuale va sempre connessa a tutti gli altri attributi di dio, sicché è lecito affermare che dio esiste necessariamente.

La dimostrazione di tale assunto è condotta contrapponendo la perfezione di un corpo a quella di una cosa in generale. Se di un corpo perfettissimo posso dire solo che può esistere, di una cosa quale che sia, dotata di tutte le perfezioni pensabili in modo unitario, posso invece pensare l'esistenza quale attributo necessario. Considerando con attenzione tale cosa, infatti, non potremo non notare la sua potenza infinita. Ora, ciò che è dotato di una potenza infinita, esiste per la sua propria forza, e di conseguenza esiste realmente. E un simile ente, che esiste in virtù della sua propria forza, non può che essere dio.

Sommamente potente e sommamente perfetto, sommamente perfetto perché sommamente potente, il dio cartesiano non può dunque non esistere. Ma ancora una volta è una virtù appartenente al soggetto che tira le fila della dimostrazione ciò che permette di far tornare tutti i conti. Infatti «è manifestissimo, per la luce naturale, che ciò che può esistere per la sua propria forza esiste sempre; e così noi conosceremo che l'esistenza necessaria è contenuta nell'idea di un essere sovranamente potente, non per

alcuna finzione dell'intelletto, ma perché appartiene alla vera e immutabile natura di un tale essere di esistere». ¹² È la luce del *lumen naturale*, che accompagna sempre l'intelletto finito dell'uomo nel corso delle sue prestazioni conoscitive, ciò che rende possibile il coglimento evidente di quanto il soggetto conoscente potrà giudicare vero o falso, rendendolo patrimonio stabile delle proprie conoscenze. Ancora una volta cioè si ha uno slittamento dalla perfezione divina a quella del *cogito*. ¹⁵⁸

A questo punto non è senza importanza rilevare che il dio onnipotente di cui si parla qui sembra aver assai poco in comune con il dio onnipotente della tradizione scolastica. Cartesio infatti intende servirsi dell'onnipotenza divina solo per portare a termine la sua dimostrazione dell'esistenza divina con sufficiente rigore argomentativo e, soprattutto, senza dover ricorrere all'argomento tratto dalla causalità universale. Ora, proprio lo scarto sottile che separa il dio onnipotente degli Scolastici da quello cartesiano permette di evidenziare con chiarezza il senso complessivo dell'impresa tentata nelle *Meditationes de prima philosophia*.

Il punto da cui partire è il seguente: il dio cartesiano non inganna. Tutta l'argomentazione contenuta nella prima Meditazione è volta a escludere che dio possa ingannare. Sarà infatti grazie alla supposizione che non dio, ma un *genium aliquem malignum* possa ingannarmi ¹³ che il soggetto cartesiano potrà condurre a termine il percorso del dubbio iperbolico, il quale culminerà, nella seconda Meditazione, con l'acquisizione della certezza di sé in quanto *res cogitans*. Nel corso delle Seconde Obiezioni, raccolte dal padre Mersenne dalla bocca di diversi teologi e filosofi, si ricorda d'altra parte a Cartesio che non pochi furono gli *Auctores* che sostennero la tesi secondo cui dio può ingannare. ¹⁴ Si tratta di un universo teologico e dottrinale all'epoca ancora assai noto. Di esso, seppure in modo assai schematico, ora si dovrà dare conto, al fine di rendere perspicua la novità introdotta da Cartesio.

Al centro della questione si colloca la distinzione tra le azioni compiute da dio *de potentia absoluta* e quelle compiute *de potentia ordinata*. In particolare nei dibattiti della tarda scolastica, nell'ambito delle scuole scotista e occamista, tale discussione acquistò un peso notevole. Vediamo innanzi tutto la posizione di Scoto. Per il *Doctor Subtilis* tale distinzione descrive la possibilità di scelta che un agente razionale ha di trascendere un dato ordine. Il dio cristiano, creatore dell'ordine cosmico, ha la possibilità di scegliere se trasgredire o meno l'ordine da lui stesso creato. Come il sovrano o il papa ha la facoltà di scegliere se attenersi o meno alla *lex* da lui stesso istituita, per esempio graziando un condannato, così dio può, se lo vuole, agire al di fuori dell'*ordo* cosmico. Si vede bene che la distinzione tra le due possibili forme di intervento divino è per Scoto assai relativa: comunque dio agisca, agirà bene, di conseguenza apparirà fuori dall'ordinario l'azione compiuta *de potentia absoluta* solo se guardata con gli occhi della creatura. *Ex parte Dei*, invece, qualunque sconvolgimento dell'*ordo* cosmico risulterà comunque previsto e preordinato.

Con Occam la distinzione si colloca su un piano diverso, ove assumono un'importanza decisiva due aspetti: da un lato la forte sottolineatura della *contingentia mundi*, dall'altro il carattere assoluto della libertà divina rispetto alle proprie creazioni. Per Occam la distinzione tra intervento *de* ¹⁵⁹ *potentia absoluta* e quello *de potentia ordinata* serve non a indicare che dio possa agire ora in un modo ora in un altro, ma serve a indicare che «Dio, al di là di ciò che ha previsto e deciso, conserva la possibilità di scegliere altrimenti». ¹⁵ Un esempio per rendere chiara la cosa: è assurdo affermare che dio, se lo volesse, potrebbe far sì che Roma sparisca dalla faccia della terra, ma è del tutto conforme al primo articolo del credo, *Credo in unum Deum patrem omnipotentem...*, affermare che, se dio lo avesse voluto, avrebbe potuto creare un mondo diverso, in cui Roma non sarebbe mai stata creata. Insomma evocare la possibilità dell'intervento *de potentia absoluta* serve a ribadire che l'ordine delle cose, pur essendo

questo e non un altro, avrebbe potuto essere diverso, solo che dio lo avesse voluto. Risulta così evidente la differenza rispetto a Scoto: se per Scoto dio può *de facto* (cioè *de potentia absoluta*) fare cose che non può fare *de iure* (cioè *de potentia ordinata*), per Occam la sfera dell'azione *de potentia absoluta* qualifica semplicemente il dominio del puro possibile, comunque subordinato alla sfera nella quale, *de facto*, l'azione divina si estrinseca, che è quella in cui dio ha agito, agisce e agirà *de potentia ordinata*.

Per lungo tempo parve agli studiosi del pensiero medievale che alcuni luoghi della riflessione occamiana in merito a questa distinzione abbiano portato, nelle discussioni successive, a spostarne il senso in direzione di uno scetticismo di stampo quasi humeano. Si tratta di luoghi nei quali è in discussione la conoscenza umana del non esistente. Per Occam dio potrebbe, se lo volesse, indurci a percepire una cosa che non esiste. Ma non potrebbe forzare il nostro assenso, potrebbe solamente sottoporre alla nostra facoltà intuitiva l'apparenza di un oggetto che in realtà non esiste. Anche in questo caso va rilevato l'utilizzo assai cauto e tradizionale che Occam fa della distinzione: non vi è dunque alcun appiglio per poter dire che con Occam si aprano prospettive scettiche.

Tornando al punto che ci interessa, si può ora dire che Cartesio si poneva all'interno di una tradizione nell'ambito della quale la distinzione tra le due *potentiae* divine, quella ordinata e quella assoluta, giocava un ruolo essenziale, aggiungendo subito che la rottura da lui operata in seno a tale tradizione è assai notevole. Con Cartesio infatti lo spettro di un intervento divino *de potentia absoluta* viene completamente esorcizzato: attraverso un'implicita radicalizzazione della posizione che fu di Occam, Cartesio fa sparire ogni residuo di quella che invece potremmo definire la linea scotista, all'interno della quale una forte accentuazione dell'identità tra volontà e intelletto avrebbe potuto lasciar pensare che, se dio lo volesse, potrebbe ingannarci. Il dio di Cartesio, insomma, è simile in tutto e per tutto a un orologiaio che, una volta compiuta la sua opera, lascia che il meccanismo da lui creato continui a funzionare per conto suo.

In questo senso l'onnipotenza divina si trova spodestata, tant'è che Cartesio ¹⁶⁰ non accenna nemmeno al fatto che, se dio lo volesse, avrebbe potuto creare un mondo diverso rispetto a quello che effettivamente esiste. Se vi è contingenza del mondo, questa è percepibile solo all'occhio addestrato del filosofo che ha raggiunto la certezza superiore offerta dal *cogito*. Il dio onnipotente della scolastica non potrà più turbare i sonni di colui che indaga le leggi della natura. Queste ultime infatti non vanno studiate per saperne di più su colui che le ha istituite, ma sono tali da servire da specchio per una soggettività che può riferirsi solo a se stessa al fine di poter stabilire le basi della *connexio rerum et idearum*.

Se torniamo alle già citate risposte al teologo Caterus, dopo questa breve disamina della rivisitazione cartesiana dell'onnipotenza divina, si ha un'ulteriore conferma della linea interpretativa qui tentata. Ivi, ribadendo i motivi che lo hanno spinto, nella sua dimostrazione dell'esistenza di dio, a non fare ricorso all'argomento tratto dalla causalità efficiente, Cartesio scrive: «Ecco perché ho preferito appoggiare il mio ragionamento sull'esistenza di me stesso, la quale non dipende da nessun seguito di cause e mi è tanto nota che nulla può esserlo maggiormente. [...] Il che io credo serva non poco a questo riguardo, poiché così ho potuto meglio liberarmi dai pregiudizi, considerare ciò che detta la luce naturale, interrogare me stesso e tener per certo che niente può essere in me, di cui io non abbia qualche conoscenza». ¹⁶ È la certezza di sé acquisita dal *cogito* ciò che dunque sta più a cuore a Cartesio. Fingendo un inganno da parte del genio maligno, Cartesio acquista il potere di sospendere il proprio giudizio e spalanca dinanzi a sé la complessità di un mondo le cui leggi ordinatrici saranno tanto più vere quanto più trarranno la legittimità del loro essere dalla *certitudo* che il soggetto conoscente avrà di sé. Potere sommo, questo del *cogito*, che finisce con l'equiparare il

soggetto del sapere al dio creatore che potrebbe anche agire diversamente da come ha effettivamente agito. Per Cartesio, è chiaro, non sono in gioco la libertà del soggetto divino, oppure la contingenza delle leggi di natura. Decisivo è il fatto che la funzione della sospensione introdotta dal dubbio conservi, direi sintomaticamente, una forte analogia strutturale con la funzione euristica ed epistemologica rivestita nella teologia medievale dal discorso sulla *potentia Dei absoluta*: tanto nei confronti del dio dei teologi, quanto rispetto al soggetto cartesiano si tratta di affermare la relatività del mondo al potere di un'istanza giudicatrice che si colloca al di fuori di esso. Ma dopo Cartesio è del soggetto della scienza che si potrà dire, come di dio, che *nulla re indiget ad existendum*.

L'immaginazione e la genesi della coscienza finita

A questo punto è forse opportuno chiedersi grazie a quali risorse l'intera argomentazione cartesiana abbia potuto pervenire a risultati così notevoli,¹⁶¹ eludendo il peso di una tradizione teologica proprio nel mentre fa mostra di volerla ossequiare. Non mi pare fuori luogo richiamare l'attenzione sul ruolo giocato dall'immaginazione nell'intero contesto delle *Meditationes*, tanto più che si è appena sottolineato il carattere fittizio del genio maligno. In tal modo si può forse cogliere meglio in che modo la posizione del soggetto della scienza riesca a prendere il posto di dio pur non mostrando alcuna consapevolezza di ciò.

Cartesio in apparenza rifiuta di attribuire all'*imaginatio* un ruolo peculiare, in qualche modo dirimente in seno al processo conoscitivo. Ma questo aspetto non deve trarre in inganno: si tratta di uno dei gesti più classici dell'argomentazione filosofica.¹⁷ Già Aristotele, nel trattato *de anima*, attribuisce all'immaginazione un potere che poi subito le verrà tolto, per ribadire che i sensi e l'intelletto ci ingannano meno della *phantasia* e sono perciò fonti più affidabili e sicure di conoscenza. Da un lato Aristotele è disposto a riconoscere che «l'anima non pensa mai senza un fantasma» (*de an.* 431a 16-17).¹⁸ Il contenuto delle sensazioni infatti deve pur essere presente nella *psyché* almeno in effigie, affinché l'intelletto possa passare dalla potenza all'atto, così come la sensazione passa dalla potenza all'atto grazie alla presenza dell'oggetto sensibile. Al tempo stesso, Aristotele non omette di osservare che le immagini possono risultare ingannevoli, di contro alle sensazioni che invece sono in grado di rendere presente l'oggetto in carne e ossa (cfr. *de an.* 428a 11-12). Certo, in quest'ultimo caso Aristotele si riferisce alle immagini dei sogni e a quelle delle allucinazioni, poiché il *phantasma* collegato direttamente alla sensazione resta fuor di dubbio fonte di conoscenze vere. Proprio con osservazioni di tale tenore, però, viene inaugurata la topica all'interno della quale la precedenza dell'intelletto e del senso sull'immaginazione riceve il suo statuto canonico.

Cartesio, dal canto suo, nella Sesta Meditazione così si esprime in merito al ruolo gnoseologico dell'*imaginatio*: [...] «questa mia facoltà di immaginare, in quanto differisce dalla facoltà di concepire, non è in nessun modo necessaria alla mia natura o alla mia essenza, e cioè all'essenza del mio spirito; perché, anche se non l'avessi punto, è fuor di dubbio rimarrei sempre quello stesso che sono ora: donde sembra potersi concludere che essa dipende da qualche cosa che differisce dal mio spirito». Appare dunque lecito concludere che «lo spirito, quando concepisce, si volge, in un certo modo, verso se stesso, e considera qualcuna delle idee che ha in sé; quando immagina, invece, si volge verso il corpo, e vi considera qualche cosa di conforme all'idea che ha formato egli stesso, o che ha ricevuto per mezzo dei sensi».¹⁹

Primato dello spirituale sul sensibile, di cui l'immaginazione porta le tracce? Inizio del gesto filosofico che qualche secolo più tardi in Germania porterà alla nascita

dell'idealismo? Niente di tutto questo. In Cartesio lo ¹⁶² spirito già si appresta a farsi osso, per usare l'efficace espressione hegeliana riferita alle conclusioni alle quali si arriva accettando i presupposti della frenologia (l'antenata delle attuali *Cognitive Sciences*).²⁰ L'autoreferenzialità dello spirito, premessa necessaria di ogni filosofia della riflessione, si accompagna in Cartesio a una materializzazione dello spirito che nega, di fatto, quanto si afferma circa l'inessenzialità dell'immaginazione nel passo appena citato. Questa materializzazione è la cifra metaforica di una finitizzazione della coscienza che Cartesio esibisce ma al tempo stesso nasconde, impegnato com'è ad attribuire al soggetto della scienza una serie di caratteristiche che ne faranno il prototipo del soggetto assoluto a venire.

A conferma di ciò, vediamo ora un passo della Sesta Meditazione. Ivi Cartesio si collega a una tradizione di pensiero nell'ambito della quale è alla centralità del senso comune che viene riferita la capacità umana di strutturare le conoscenze in modo coerente e ordinato, affinché siano possibili le operazioni superiori della coscienza: «Io noto pure che lo spirito non riceve immediatamente l'impressione di tutto il corpo, ma solo dal cervello, o forse anche di una delle sue più piccole parti, cioè di quella dove si esercita la facoltà che chiamano il senso comune, la quale, tutte le volte che è disposta nella stessa maniera, fa sentire la stessa cosa allo spirito».²¹

Non è questa naturalmente la sede per ricostruire la genealogia delle nozioni qui adoperate da Cartesio. Occorrerebbe infatti risalire a tutti gli intrecci tra neoplatonismo e aristotelismo che percorrono la storia della nozione di immaginazione dalla tarda antichità al medioevo. Una cosa però può essere affermata: attraverso questo riferimento al senso comune Cartesio pone in altro modo il tema della medietà tra sensibilità e intelletto che usualmente viene affrontato attraverso il ricorso alla nozione di immaginazione.

Ancora un breve cenno alle teorie aristoteliche, per rendere chiaro il senso di queste affermazioni. Aristotele parla poco dei *koinà aisthetà*.²² Nel *de anima* gli preme innanzi tutto negare l'esistenza di un *sensorium commune*, o sesto senso, atto a percepire i sensibili comuni, come il movimento, la quiete, la figura, la grandezza, ecc. (cfr. *de an.* 424b 22ss). Con ciò certo Aristotele salva l'idea di una corrispondenza precisa tra percolato e senso che sta alla base della sua psicologia, ma altrove mostra di percepire bene la necessità di supporre che nell'anima si trovi un *proton aisthetikon*, una facoltà sensitiva primaria, in grado di coordinare i sensi tra loro affinché siano possibili la percezione della grandezza, quella della forma, ecc. In tal senso occorre rivolgersi al trattato sulla memoria, contenuto nei *Parva naturalia*. Ivi si assiste a una trattazione unitaria delle facoltà dell'anima preposte alla coordinazione sensoriale, alla rammemorazione dei percetti e alla formazione dei *phantasmata*. Se una sola è la parte dell'anima chiamata a svolgere questa molteplicità di funzioni, ciò lo si deve al fatto che in ¹⁶³ tutti e tre i casi si tratta di ritenere una traccia empirica destinata a trasformarsi in segno, in supplemento spirituale e incorporeo del percolato, destinata in pratica a mettere in moto il processo che culminerà con la formazione del senso. «È chiaro», scrive Aristotele, «che l'affezione prodotta dalla sensazione nell'anima e nella parte del corpo sede della sensazione dev'essere concepita come un disegno» (*de mem.* 450a 28-30). Ora, questo disegno, figura dell'oggetto percolato, è del tutto simile all'impronta lasciata dal sigillo sulla cera. In entrambe i casi un elemento materiale, corporeo, individuato, lascia dietro di sé un'orma che ne perpetuerà l'esistenza, rappresentandone l'immagine. Più che ricordare la provenienza platonica di questa analogia con l'impronta del sigillo, è decisivo il rilievo seguente: questa capacità di ritenere la traccia sensibile può essere pensata solo in virtù dell'immagine. Solo l'immagine infatti trattiene l'empirico e al tempo stesso lo trasfigura conferendogli le caratteristiche spettanti agli oggetti categoriali.

Saranno svariati i modi attraverso i quali nella storia del pensiero occidentale verrà definita e pensata questa istanza in grado di trasformare il percepito in oggetto categoriale. Si potrà anche non chiamarla immaginazione, come fa Cartesio, il quale preferisce prendere le distanze dall'*imaginatio* e far svolgere le funzioni di questa al sensorio comune, con sede nella ghiandola pineale. Non si potrà però mai fare a meno di trovarle uno spazio. Questo spazio sarà sempre uno spazio mediano, situato sulla linea liminare che separa metafora e concetto. Nel caso di Cartesio tutto ciò appare con evidenza estrema. La ghiandola pineale si pone come un elemento dotato di una precisa materialità all'interno di un discorso che, in virtù di questo spostamento verso la sfera medico-scientifica, vuole essere altro rispetto a una tradizione che si vorrebbe rifiutare in blocco. Ma non si potrà per questo cessare di ripetere, proprio attraverso questo gesto, una serie di *topoi* che la tradizione già prevede e veicola.

Tra i tanti possibili, riporto un solo esempio, tratto da un testo prodotto nell'ambito della scuola di Chartres, scelto con il preciso intento di rimanere confinati nell'area del medioevo latino. Si tratta di un passo delle Glosse al *de Trinitate* di Boezio e l'autore ne è Teodorico di Chartres. «L'anima è, prima di tutto, i cinque sensi che sono come canali che escono dalle cinque parti di cui consta il cervello. Successivamente, in quanto si fa custode delle immagini viste, diventa immaginazione, usando lo spirito della "cella fantastica" per formare le immagini e, in tal modo, l'anima si abbassa e si piega ad afferrare queste cose corporee. Ma quando il moto della ragione coglie l'universale, l'anima stessa diventa ragione e occupa una posizione mediana ugualmente distante dagli estremi».²³

Lo *spiritus* presente nella cella fantastica del cervello sparirà definitivamente dall'orizzonte medico-scientifico dell'età cartesiana. Se il corpo cesserà ¹⁶⁴ di essere pervaso da umori e *pneumata*, non per questo però verrà meno il bisogno di conferire a elementi pensati come fisici il compito di significare funzioni dell'anima. Anzi, più il soggetto della scienza assumerà il dominio e il controllo del corpo, più la corporeità si trasformerà in una sorta di mappa dell'anima. Attraverso la costruzione di una complessa cartografia immaginaria il corpo dovrà rendere conto di ciò che la tradizione ha pensato attraverso la nozione di anima. Sparita dall'orizzonte epistemico, questa si ritrova semantizzata entro universi discorsivi non più disposti a chiamarla con il suo nome. Ciò risulta di particolare interesse nel presente contesto dal momento che alla sparizione dell'anima fa seguito una parallela difficoltà a definire la funzione dell'immaginazione. Kant è tra i pochi ad aver avuto chiara davanti a sé la centralità della questione, allorché introdusse la nozione di schema trascendentale.²⁴ Con Cartesio invece si ha la netta sensazione che le ambiguità che la nozione di immaginazione porta con sé debbano essere lasciate da parte per far posto a discorsi contrassegnati da chiarezza, distinzione, univocità del senso. Il paradosso dell'immaginazione, però, si fa più acuto proprio quando si vuole negare all'immaginazione stessa ogni valenza costitutiva: cifra della finitezza del soggetto, essa non può essere che esclusa da un soggetto, come quello cartesiano, che lotta per la conquista dell'infinità. D'altra parte, solo facendo appello alle risorse di ciò che si coagula attorno allo schema lo stesso soggetto può aspirare al pieno possesso di quella certezza che lo deve rendere simile a dio.

Torniamo al testo cartesiano citato per ultimo. La buona e sana costituzione dell'area cerebrale ove ha sede il senso comune determina la formazione corretta dell'idea che ci facciamo del percepito, determina, in altre parole, la stabilità dell'identità oggettuale. Se percepisco una cosa e so che si tratta di questa cosa e non di un'altra, ciò dipende dal modo in cui le caratteristiche distintive dell'oggetto si fissano in me grazie all'opera di mediazione tra sensi e collazione dei loro percetti svolta dal senso comune. Ma allora devo ammettere che, prima della costituzione del senso, è necessaria una qualche forma

di schematizzazione dell'oggetto. Questo insomma va colto prima ideograficamente, per dirla con un'espressione dal sapore kantiano, e solo poi ne sarà possibile una messa in forma categoriale. Se le cose stanno così, però, nessuna separazione tra *res extensa* e *res cogitans* sarà più possibile, poiché la purezza del pensiero si rivelerà sempre, in maniera costitutiva, un effetto della capacità di ritenere tracce empiriche.

Insomma proprio l'immaginazione si rivela un'ottima guida all'interno del testo cartesiano per svelare le ambiguità dell'argomentazione portata avanti da Cartesio nel corso delle *Meditationes*, permettendoci di cogliere quale sia la vera posta in gioco della tematizzazione dell'infinito inteso quale realtà categoriale autonoma. Ciò che pensa nasce sì come spirito, ¹⁶⁵ ma solo a patto di intendere lo spirito nel senso di fantasma: l'oggetto percepito, che muore in quanto elemento empirico, risorge come immagine, cioè come traccia di ciò che non è più qui e ora e che dovrà poter essere pensato sempre e in ogni luogo. Ma tale traccia sarà sempre una traccia sensibile, legata inscindibilmente a ciò di cui è traccia. Essa pertanto conserverà sempre l'ombra dell'empirico proprio nel mentre ne simulerà la cancellazione. Tale simulazione è il luogo in cui sorge la purezza del concetto, il quale verrà sempre pensato come ciò che non ha nulla in comune con l'empiria. Tutto ciò funziona perché il fantasma sensibile, trattenuto dalla *vis imaginativa*, è immateriale e incorporeo, come si conviene a tutto ciò che si deve muovere nel dominio categoriale. Quando però da tale immaterialità si fa dipendere la stabilità del sistema dei saperi, cancellando nel contempo i segni del percorso compiuto per arrivare a essa, si oblitera l'identità tra fantasma e spirito, agendo come se lo spirito sorgesse per generazione spontanea. Precisamente grazie a questa obliterazione nasce il *cogito*: certo di sé solo perché può fingere di dominare l'estensione dell'universo categoriale – tant'è che, come si è visto, persino l'infinità può divenire oggetto del pensiero – il *cogito* dipende in realtà dalla materialità delle sue operazioni, dal momento che la concretezza delle sue *cogitationes* non potrà mai venir separata dall'empiria che affetta la formazione del concetto.

Correggendo la prospettiva cartesiana, la linea di pensiero che si apre con Kant non mancherà di rilevare la natura paradossale del *cogito*: esso si muove sì in un ambito trascendentale, cioè esterno all'esperienza, per quanto attiene alla purezza dei concetti di cui il *cogito* dispone, ma sarà sempre dipendente da essa qualora si consideri il *cogito* da un punto di vista genetico.²⁵ Ciò che va sottolineato qui è che l'accettazione di tale paradosso implica nel contempo la messa in chiaro dei limiti che separano il discorso sul sapere del soggetto dal discorso teologico. Il soggetto trascendentale, infatti, sa che la certezza di sé dipende dalla realtà di ciò che egli percepisce, sa insomma che il suo luogo naturale è il dominio degli enti finiti. Cartesio si situa invece su un terreno in cui è massima la permeabilità del confine che separa il discorso sull'ontoteologia da quello preposto alla costituzione di un soggetto padrone di un sapere autonomo e capace di autofondazione. Tale permeabilità rivela un'indecidibilità di fondo: non la sparizione del divino è importante, ma l'assunzione da parte dell'umano delle prerogative divine. Il soggetto umano che occupa la scena del discorso cartesiano non è il soggetto finito, concreto, realmente esistente. Si tratta invece del soggetto della scienza, di una realtà ontologicamente separata dal mondo in tutto e per tutto simile al dio dell'ontoteologia.²⁶

Questo comporta una mancata chiarificazione del rapporto tra finitezza e soggettività, o meglio del rapporto tra soggetto del sapere e soggetto ¹⁶⁶ concreto, desiderante. Solo un discorso sul soggetto che metta in gioco la non trasparenza a sé propria di un soggetto finito può farsi carico tanto del carattere posizionale dell'infinito quanto della linea di confine tra l'umano e il divino. Un discorso del genere dovrà disporre innanzi tutto di una teoria del fantasma, cioè dovrà stabilire i modi dell'intreccio tra sfera empirica e sfera trascendentale. In secondo luogo dovrà dare conto delle modalità attraverso cui il nome di dio svolge le proprie funzioni in seno al

discorso del soggetto. Un discorso di questo genere, dotato cioè di queste due caratteristiche, mi pare essere proprio quello della psicoanalisi. Grazie a essa l'infinità dominata dal soggetto cartesiano può essere letta in funzione delle risorse del desiderio, senza con ciò nulla togliere all'autonomia della sfera categoriale nell'ambito della quale il soggetto del sapere colloca i suoi oggetti. Ciò che si tratta di guadagnare, rispetto a un discorso che non ne voglia sapere della finitezza, è un livello discorsivo in cui le impurità degli enunciati filosofici e scientifici acquistano un senso ben preciso. Qui non è in gioco beninteso una riduzione del soggetto del sapere al soggetto del desiderio – la comprensione del secondo dipende comunque dalla capacità esibita dal primo di produrre discorsi non intaccati dalla finitezza. Piuttosto va messa in luce la componente di desiderio che ogni enunciazione porta con sé. Senza di che resterebbero inintelligibili tanto le coperture del reale operate attraverso il fantasma, quanto le peripezie del soggetto quando si mette a fare i conti con il significante dio.

¹ S. Natoli, *Soggetto e fondamento. Studi su Aristotele e Cartesio*, Antenore, Padova 1979, p. 171.

² J. Lacan, *Il Seminario. Libro XI. I quattro concetti fondamentali della psicoanalisi (1964)*, trad. S. Loaldi e I. Molina, Einaudi, Torino 1979, p. 60.

³ Cfr. B. Spinoza, *Epistolario*, a cura di A. Droetto, Einaudi, Torino 1974, pp. 78-85.

⁴ Cfr. Cartesio, *Opere filosofiche*, vol. 2: *Meditazioni metafisiche. Obbiezioni e risposte*, a cura di E. Garin, trad. di A. Tilgher, riveduta da F. Adorno, Laterza, Bari 1986 (nel corso del presente testo le citazioni delle *Meditationes* sono da riferirsi sempre a questa edizione italiana).

⁵ Per un primo approccio alla posizione di Cartesio entro la storia del problema, si veda D. Henrich, *La prova ontologica dell'esistenza di Dio. La sua problematica e la sua storia nell'età moderna*, trad. S. Carboncini, Prismi, Napoli 1983, pp. 19-43.

⁶ Per una trattazione del ruolo giocato da Cartesio in seno alla storia del concetto di infinito, si veda invece P. Zellini, *Breve storia dell'infinito*, Adelphi, Milano 1980, pp. 137-145 e pp. 185 ss.

⁷ Cartesio, *op. cit.*, p. 43.

⁸ *Ibid.*

⁹ *Ibid.*, p. 44.

¹⁰ *Ibid.*, pp. 107s.

¹¹ *Ibid.*, p. 110.

¹² *Ibid.*, p. 113.

¹³ *Ibid.*, p. 21.

¹⁴ Sul retroterra scolastico dell'argomentazione cartesiana, rimando al classico studio di T. Gregory, *Dio ingannatore e genio maligno. Nota in margine alle Meditationes di Descartes*, in «Giornale critico della filosofia italiana» LIII, 1974, 4, pp. 477-516.

¹⁵ E. Randi, *Il sovrano e l'orologiaio. Due immagini di Dio nel dibattito sulla "potentia absoluta" fra XIII e XIV secolo*, La Nuova Italia, Firenze 1987, p. 68. Riconosciuto subito come un contributo decisivo, si tratta di un testo che riassume assai bene i termini della questione e a esso qui si rimanda per ogni ulteriore approfondimento.

¹⁶ Cartesio, *op. cit.*, pp. 102-103.

¹⁷ Un'ottima introduzione alla storia dell'immaginazione come problema filosofico è offerta dai testi raccolti in M. Fattori – M. Bianchi (a cura di), *Phantasia – Imaginatio. Atti del V Colloquio Internazionale del Lessico Intellettuale Europeo*, Ateneo, Roma 1988.

¹⁸ Ma è da un passo contenuto nel trattato sulla memoria che il senso di questa frase si fa più chiaro: «Nel pensare si dà lo stesso fenomeno che nel disegnare una figura: qui, pur non avendo affatto bisogno di un triangolo di grandezza determinata, tuttavia lo tracciamo di una grandezza determinata; allo stesso modo chi pensa, anche se non pensa una cosa di quantità determinata, se la pone davanti agli occhi come una quantità e la pensa facendo astrazione dalla quantità». (*de mem.* 449b 31-450a 5).

¹⁹ Cartesio, *op. cit.*, p. 68.

²⁰ Cfr. G. W. F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, trad. E. De Negri, La Nuova Italia, Firenze 1984, vol. 1, p. 287.

²¹ Cartesio, *op. cit.*, p. 80.

²² Cfr. I. Düring, *Aristotele*, trad. P. Donini, Mursia, Milano 1976, pp. 638 e 649.

²³ Teodorico di Chartres – Guglielmo di Conches – Bernardo Silvestre, *Il divino e il megacosmo. Testi filosofici e scientifici della scuola di Chartres*, a cura di E. Maccagnolo, Rusconi, Milano 1980, p. 122.

²⁴ Nel presente contesto, più che la *Critica della ragion pura*, di Kant andrebbe ricordata la lettera del 10.8.1795 al medico Soemmering, nella quale vengono prese con chiarezza le distanze da ogni tentativo di rinvenire una sede dell'anima nel quadro delle funzioni corporee (cfr. I. Kant, *Epistolario 1761-1800*, trad. e cura di O. Meo, Il Melangolo, Genova 1990, pp. 347-353).

²⁵ In merito si vedano soprattutto le considerazioni che Kant compie nella *Critica della ragion pura* alla fine dell'Analitica dei concetti, nel capitolo dedicato alla confutazione dell'idealismo.

²⁶ È chiaro che nello svolgere queste considerazioni ho sempre tenuto presente quanto afferma Heidegger circa i rapporti intercorrenti tra filosofia cartesiana e nascita del moderno nel saggio *L'epoca dell'immagine del mondo*, contenuto in M. Heidegger, *Sentieri interrotti*, trad. P. Chiodi, La Nuova Italia, Firenze 1985, pp. 71-101.