

## Controversie sulla filosofia cartesiana in Brasile: Martial Gueroult e la tradizione brasiliana

Edgard Vinícius C. Zanette

(Universidade Estadual de Roraima – UERR)<sup>1</sup>

Articolo sottoposto a *double blind peer review*.

Ricevuto: 10/10/2017 – Accettato: 16/01/2018 – Pubblicato: giugno 2018

Title: Disputes on the Cartesian philosophy in Brazil: Martial Gueroult and the Brazilian tradition

Abstract: Cartesian studies in Brazil have been highly influenced by the French interpretation. Certainly, interpreters such as Hamelin, Laporte, Gilson, Gouhier, Alquié, Guenancia, Kambouchner, Marion and others are still read and discussed. This influence has taken place in different ways, but if a name has to be indicated, considering both the discussions from the past and still in progress, it is unavoidable to refer to Martial Gueroult and his interpretation of the Cartesian philosophy. We believe that the discussion between the historical precision and the structural understanding of Descartes' work maintains a certain importance in the wake of his studies. For this reason, we propose to investigate some key points of Gueroult's interpretation, analyzing them in the context of the current Brazilian studies on Descartes, and then to make some considerations on Cartesian morality.

Keywords: Descartes; *Cogito*; Metaphysics; Gueroult; History of Philosophy.

I lavori di Paulo Arantes<sup>2</sup> e Renato Janine Ribeiro<sup>3</sup> dimostrano chiaramente l'influenza e l'importanza esercitata dalla filosofia francese in Brasile. Studiosi come Martial Gueroult, Victor Goldschmidt, Gérard Lebrun, Michel Foucault, per citarne solo alcuni, hanno apportato delle grandi modifiche all'impostazione filosofica brasiliana a partire dagli anni '60, non allineandosi all'eclettismo e al tomismo che regnavano allora nelle università brasiliane. Le loro lezioni, semi-

<sup>1</sup> La presente pubblicazione appartiene al progetto di ricerca post-dottorale che stiamo svolgendo presso l'Universidade Estadual do Oeste do Paraná – UNIOESTE.

<sup>2</sup> Cfr. P. Arantes, *O departamento francês de ultramar*, Paz e terra, São Paulo 1994.

<sup>3</sup> Cfr. R. J. Ribeiro, *Filósofos Franceses no Brasil: um depoimento*: [https://www.capes.gov.br/images/stories/download/artigos/Artigo\\_12\\_01\\_06.pdf](https://www.capes.gov.br/images/stories/download/artigos/Artigo_12_01_06.pdf).

nari, libri e traduzioni fecero scuola, soprattutto nell'Università di San Paolo (USP). Accanto a questo panorama culturale, ci preme ricordare la traduzione dal francese di una selezione delle opere di Descartes nella collana *Os Pensadores (I Pensatori)*<sup>4</sup>. Questa raccolta contiene il *Discorso sul Metodo*, le *Meditazioni*, una selezione delle *Obiezioni e Risposte*, *Le passioni dell'anima* e una parte dell'epistolario cartesiano. La traduzione delle *Meditazioni* fu accompagnata da alcune note, che fungono da guida di lettura, scritte da Gérard Lebrun e chiaramente orientate dalla lettura di Martial Gueroult. La situazione è a dir poco paradossale: si tratta di una traduzione accompagnata da note interpretative vergate da un secondo interprete che, a sua volta, basa la propria impostazione su di un terzo! Ciò non inficia la qualità del lavoro, che rappresenta ancora oggi un punto di riferimento per gli studi cartesiani brasiliani.

In un nostro recente lavoro<sup>5</sup>, inscritto nell'arco tracciato da quella interpretazione, abbiamo cercato di porre in questione la lettura di Lebrun, evidenziando come la sua analisi della *Prima meditazione* fosse sostanzialmente in conflitto con quella presentata da Gueroult. È proprio a partire da questo approccio critico che abbiamo cercato di fornire una nostra personale interpretazione, istituendo una relazione fra lo scetticismo cartesiano e la questione della soggettività. La lettura di Lebrun è un chiaro esempio dell'influenza dell'interpretazione gueroultiana in Brasile. A questo proposito, concentreremo la nostra attenzione sull'approccio di Gueroult per analizzare e contestualizzare schematicamente le critiche principali che gli sono state rivolte dagli studiosi brasiliani. Infine, esporremo alcune controversie e il nostro personale contributo al dibattito<sup>6</sup>.

Nella prefazione del primo volume di *Descartes selon l'ordre des raisons*, Gueroult istituisce una distinzione storiografica fondamentale tra la subordinazione comprensiva di un'opera e la spiegazione a supporto di tale interpretazione<sup>7</sup>. Secondo Gueroult, il testo del filosofo su cui ci si concentra deve costituire la norma di verità di un'adeguata comprensione filosofica; il costruito complessivo di una data filosofia, infatti, non dovrebbe essere accompagnato da letture retoriche e creative. Lo sforzo dello storico della filosofia consiste quindi nel formulare ricerche rigorose modellate sui testi filosofici, così da restituire la struttura stessa del sistema filosofico in questione. I dibattiti fra gli interpreti e lo sfondo storico (economico, sociale, culturale) tracciano le condizioni storiche in cui appare una data teoria. Essi, tuttavia, sono elementi preceduti da una logica interna di ragioni a sostegno di una determinata concezione filosofica. Il luogo proprio di un'opera filosofica rinvia, dunque, a questi due ambiti complementari, sebbene vi sia una preminenza dell'elemento strutturale sul contesto storico.

<sup>4</sup> Cfr. R. Descartes, *Discorso do método; Meditações; Objeções e respostas; As paixões da alma; Cartas* (Coleção Os Pensadores), Abril Cultural, São Paulo 1979.

<sup>5</sup> Cfr. E. V. C. Zanette, *Ceticismo e subjetividade em Descartes*, Editora CRV, Curitiba 2015.

<sup>6</sup> È doveroso segnalare che non avremo, naturalmente, la possibilità di elencare o dialogare con tutti gli interpreti brasiliani. Chiediamo quindi già scusa, ma il contesto non ci permette di procedere altrimenti.

<sup>7</sup> Cfr. M. Gueroult, *Descartes selon l'ordre des raisons*, 2 vols., Aubier, Paris 1968, vol. I, p. 9.

Accanto al disperso e al contingente, al complementare e al puntuale, vi sarebbe, insomma, l'essenziale e il fondamentale, vale a dire la chiave interpretativa che consente di elucidare una filosofia nel suo ambito monumentale. Con le parole dello storico francese: «Lo sforzo cartesiano si dedica, sin dall'inizio, alla costituzione di un sistema totale di sapere certo, ad un tempo metafisico e scientifico»<sup>8</sup>. Lo strutturalismo, esaminato qui con gli occhi di Martial Gueroult, ritiene che ogni interpretazione filosofica debba collocare gli oggetti di ricerca nei suoi luoghi propri. Naturalmente, le integrazioni a sostegno dell'interpretazione sono importanti: la cultura, l'economia, la politica, le guerre, sono elementi aggregatori che elucidano indirettamente l'atto del filosofare. È necessario, ad ogni modo, che nulla faccia ombra alla lettera del testo. La comprensione rigorosa di un'opera, infatti, secondo questo canone interpretativo, rappresenta l'orizzonte che fonda e giustifica l'attività filosofica.

È necessario allora porre le cose nel loro giusto ordine. La filosofia come enigma e movimento di comprensione rinvia all'analisi delle strutture che manifestano una totalità chiamata a mostrare la propria coerenza alla luce di precise ragioni. Secondo Jorge Secada, Gueroult si proporrebbe così di «portare alla luce le strutture dimostrative dell'opera cartesiana»<sup>9</sup>. Secondo lo storico francese, l'ordine dimostrativo e strutturale è chiamato quindi a rispettare la fedeltà storica della riflessione filosofica in esame. Per quanto possa risultare efficace l'approccio gueroultiano, il problema dell'anacronismo filosofico non sembra scomparire; d'altronde, come possiamo addentarci nelle chiavi di lettura che guidano un pensiero filosofico senza sovrapporvi il nostro sguardo, il contesto storico-sociale che ci appartiene, soprattutto considerando l'antiorità logica e storica della teoria che dovremmo interpretare? Ecco il problema: ogni impostazione filosofica è forse sorretta da una comprensione che si basa su dati esterni al testo? In altri termini: è possibile prescindere dalla nostra propria storicità, o perlomeno neutralizzarla?

È opportuno, ora, tornare a Descartes, e discutere della possibilità, radicale e complessa, di promuovere un distanziamento filosofico nei confronti dei nostri pregiudizi. In tal caso, lo zelo metodologico ci impone di distinguere fra la comprensione di una filosofia, sul piano speculativo, e la sua spiegazione, sul piano sistematico. Fra le differenti opzioni ermeneutiche in gioco, Gueroult sceglie quella che rinvia all'analisi sistemica delle strutture dell'opera, e che nelle *Meditazioni* si rivela l'elemento essenziale della metafisica cartesiana<sup>10</sup>. L'altra possibilità, legata all'analisi delle fonti, delle opere e dei temi, delle evoluzioni di un pensiero, etc., è quella utilizzata da Gilson, Gouhier, Laporte, più legata allo storicismo filosofico. Secondo Gueroult, questo secondo approccio garantisce solo un apporto complementare, che può accompagnare, ma non sostituire, l'impostazione ermeneutica da lui difesa.

<sup>8</sup> Ivi, p. 18.

<sup>9</sup> J. E. K. Secada, *Estudo introdutório à versão venezuelana de Descartes selon l'ordre des raisons*, in M. Gueroult, *Descartes según el orden de las razones*, Editora Monte Ávila, Venezuela 2005, p. VII.

<sup>10</sup> Cfr. M. Gueroult, *Descartes selon l'ordre des raisons*, cit., vol. I, p. 10.

Per Gueroult, la storia della filosofia è filosofia: analizzare, nella loro sistematicità, le catene di ragioni di un filosofo presuppone la comprensione dell'ordine di ragioni che giustifica la presentazione organizzata degli elementi disposti nel loro reciproco legame. La concatenazione razionale – questo *nexus* – è precisamente l'elemento che ci consente di fissare l'aspetto veritativo di una data teoria filosofica. Già nel primo capitolo (*Metafisica cartesiana e ordine delle ragioni*) della sua opera, la critica rivolta da Gueroult alla retorica appare contraddittoria, poiché l'esposizione della sua prospettiva possiede, dall'inizio alla fine, una considerevole carica retorica e letteraria, quasi si proponesse di interpretare l'opera cartesiana al pari di un'opera d'arte. Ecco il primo paragrafo del primo capitolo: «Vi è in Descartes un'idea seminale che ispira tutta la sua impresa e che esprimono, a partire dal 1628, le *Regulae ad directionem ingenii*, l'idea che il sapere abbia dei limiti insormontabili, fondati su quelli della nostra intelligenza, ma che all'interno di tali limiti la certezza sia intera»<sup>11</sup>.

Nella sua lettura di Descartes, Gueroult si concentra sulla validità oggettiva delle conoscenze chiare e distinte, le quali, in metafisica, dovrebbero essere fondate sulla comprensione del soggetto pensante e convalidate dalla veracità divina. Ciò genera un problema: come è possibile che i guadagni conseguiti nelle prime batture dell'opera siano validi se l'ipotesi del grande ingannatore è ancora operante nella seconda meditazione – solo nella terza, infatti, sarà dimostrata la veracità di Dio –, e proprio dove è presentata la regola relativa alla chiarezza e distinzione delle idee? Stiamo facendo riferimento al circolo cartesiano<sup>12</sup>, un problema classico che impegnerà lo stesso Gueroult, interessato a dimostrare come la riflessione cartesiana si sottragga a questo corto-circuito. L'ordine delle ragioni, inteso qui come ordine della giustificazione, trova nelle *Meditazioni* un carattere essenziale e, al contempo, a-storico. Secondo Gueroult, «l'analisi del monumento della filosofia cartesiana rivela dunque una notevole coerenza»<sup>13</sup>. L'approccio sistematico dello storico francese ricorda da vicino quello di Hegel. Nelle sue opere *Philosophie de l'histoire de la philosophie* e *Histoire de l'histoire de la philosophie*<sup>14</sup>, Gueroult interpreta la filosofia come una costruzione sistematica e astratta. Nel suo orizzonte ermeneutico, infatti, l'atto del filosofare presuppone un unico e assoluto blocco di certezze, conforme ad un'ispirazione matematica, retto da una rigida concatenazione di ragioni<sup>15</sup>.

Possiamo rilevare che se il Descartes delle *Meditazioni* segue l'ordine delle ragioni ottenendo, in tal modo, lo *status* di filosofo originale, nei *Principi della filosofia* egli accetta invece la sfida di scrivere in accordo all'ordine della materia, al pari dei manuali scolastici. Come ha sottolineato Alexandre Guimarães Tadeu

<sup>11</sup> Ivi, p. 14.

<sup>12</sup> Sul circolo cartesiano, si tenga presente la critica di Arnauld: AT, VII, 214; B Op I, 969.

<sup>13</sup> M. Gueroult, *Descartes selon l'ordre des raisons*, cit., vol. I, p. 215.

<sup>14</sup> Cfr., rispettivamente, M. Gueroult, *Philosophie de l'histoire de la philosophie*, Aubier, Paris 1979 e Id., *Histoire de l'histoire de la philosophie*, 3 vols., Aubier, Paris 1984-1988.

<sup>15</sup> Cfr. M. Gueroult, *Descartes selon l'ordre des raisons*, cit., vol. I, p. 19.

de Soares, il *filosofo* Descartes, nelle *Meditazioni*, svilupperebbe la sua filosofia secondo la spontaneità immanente del filosofare, mentre l'*autore* Descartes avrebbe, al contrario, una motivazione dottrinarica e dogmatica<sup>16</sup>. Questa dualità apparterebbe dunque all'opera cartesiana, divisa fra l'aspetto creativo e quello più propriamente dottrinario.

Gueroult guarda alla filosofia cartesiana con un'ottica differente, considerando le *Meditazioni* come un nucleo, da cui si irradiano, in modo indipendente, tutte le altre opere, che rinviano sempre al proprio fulcro. Quanto al metodo, quello dell'analisi, l'interprete istituisce un collegamento fra la proposta cartesiana e gli *Elementi* di Euclide, in modo che l'ordine delle materie, esposto nei *Principi della filosofia*, si trovi opposto a quello delle ragioni. L'ordine delle materie, in altri termini, si proporrebbe di separare i temi dedicandosi alla questione pedagogica, mentre l'ordine delle ragioni dimostrerebbe la concatenazione logica delle scoperte, giacché «le prime premesse devono essere conosciute senza il minimo ausilio da parte di quelle successive e tutte le altre devono essere disposte in modo da essere dimostrate solo in base a quelle che precedono» (AT, VII, 155; B Op I, 885).

Nel secondo capitolo del primo volume della sua opera dedicata a Descartes, in cui vengono analizzati il tema del dubbio e del genio maligno, Gueroult presenta le linee guida della propria interpretazione: «Le *Meditazioni* si sviluppano in conformità alle regole di un metodo che prescrive di seguire la concatenazione necessaria delle ragioni. Sembrano, di conseguenza, esser giustificate dalla validità di questo metodo, già costituito prima di esse. Inoltre, le conclusioni alle quali ci conducono sarebbero prive di forza se la validità non potesse essere fondata sulle *Meditazioni* stesse, che costituiscono la più alta filosofia»<sup>17</sup>.

Nelle *Meditazioni* Descartes si propone di dimostrare l'esistenza dell'anima e la natura del soggetto pensante, l'esistenza di Dio, la distinzione reale fra l'anima e il corpo umano, l'esistenza dei corpi, e tutto ciò seguendo le ragioni del lume naturale e utilizzando lo scetticismo come procedimento iniziale per criticare i pregiudizi. Per far questo, Descartes dispone di un metodo, ma quale? Ecco la sua risposta: «il metodo che insegna a seguire il vero ordine e ad enumerare esattamente tutti i dati di ciò che si cerca, contiene tutto ciò che dà certezza alle regole dell'aritmetica» (AT, VI, 21; B Op I, 47). L'analisi di Gueroult incomincia da questa questione primigenia relativa al metodo e, a partire dalla sua personale posizione, edifica una complessa e ampia interpretazione dell'opera cartesiana, con particolare riguardo per le *Meditazioni*, servendosi di quello stesso rigore matematico che caratterizzerebbe tutta l'impresa di Descartes. Attraverso l'organicità di una simile interpretazione, Gueroult presenta, alla fine del secondo volume, quelle che egli considera le dodici verità capitali. Tali verità costituiscono una mappatura critica e rigorosa, figlia della sua analisi strutturale, interessata a presentare l'essenza del sistema filosofico di Descartes. Analizziamole in conformità all'ordine proposto dall'autore e secondo gli obiettivi filosofici, didattici e storiografici del presente articolo.

<sup>16</sup> A. G. T. de Soares, *O filósofo e o autor*, Editora Unicamp, Campinas 2008.

<sup>17</sup> M. Gueroult, *Descartes selon l'ordre des raisons*, cit., vol. I, p. 30.

Ecco le dodici verità della metafisica cartesiana secondo l'ordine analitico delle ragioni proposto dallo storico francese<sup>18</sup>:

- 1) Certezza assoluta dell'esistenza di me stesso come pensiero (verità soggettivamente e oggettivamente necessaria);
- 2) Conoscenza della mia natura come intelligenza pura; criterio della sostanzialità (verità soggettivamente necessaria);
- 3) Priorità della conoscenza dell'anima rispetto al corpo (dimostrazione soggettivamente necessaria);
- 4) Valore necessariamente oggettivo dell'idea di perfezione, o esistenza assolutamente indubitabile di Dio come causa, a sua volta causa efficiente ed esemplare di tale idea in me (verità soggettivamente e oggettivamente necessaria). A partire da qui, tutte le verità dimostrate saranno soggettivamente e oggettivamente necessarie;
- 5) Esistenza indubitabile di Dio come *causa sui* e creatore del mio essere;
- 6) Certezza della veracità divina: valore oggettivo immediatamente certo di tutte le idee chiare e distinte; valore oggettivo presunto di altre idee, nella misura in cui contengono una qualsivoglia realtà oggettiva; conversione di tutte le verità soggettivamente necessarie della mia scienza in verità oggettivamente necessarie, o verità delle cose;
- 7) Compatibilità della veracità divina e dell'errore umano (soluzione del problema di teodicea);
- 8) Conoscenza del meccanismo dell'errore umano: il libero arbitrio dell'uomo, fonte dell'errore formale (soluzione del problema psicologico). Questa verità – unita alla precedente – costituisce la soluzione del problema dell'errore relativo alle idee della comprensione;
- 9) Conseguenze della nostra certezza relativa al valore oggettivo delle idee chiare e distinte: conversione di queste idee in essenze, certezza assoluta che le proprietà di tali essenze (delle cose matematiche o di Dio) siano le proprietà stesse delle cose, da cui la convalida della prova a priori dell'esistenza di Dio: certezza assoluta dell'esistenza necessaria, in quanto eterna, di Dio;
- 10) Valore oggettivo della distinzione necessaria delle sostanze: certezza assoluta della distinzione reale dell'anima e del corpo;
- 11) Valore oggettivo delle idee sensibili nei limiti della loro realtà oggettiva e della loro regione: A) valore oggettivo della realtà oggettiva, del vincolo della varietà del sentimento; il sentimento come segno indubitabile dell'esistenza delle cose materiali e delle loro differenze in sé; le cose materiali come cause occasionali indubitabili del sentimento: certezza assoluta dell'esistenza dei corpi. Differenti gradi di certezza assoluta;
- 12) B) valore oggettivo della qualità (dell'oscuro e del confuso): certezza assoluta dell'unione sostanziale dell'anima e del corpo: a) unione dell'anima con

<sup>18</sup> Cfr. *ivi*, vol. II, pp. 217-218.

tutte le parti del corpo; b) unione dell'anima, ma con alcune parti particolari del corpo. Soluzione del problema dell'errore nella regione dei sensi.

Per Gueroult la comprensione sistematica di un'opera filosofica rimanda alla concatenazione logica di tesi o verità atemporalmente che permettono l'elucidazione di un dato pensiero. Nel loro insieme, alcune tesi connesse, concatenate e dipendenti fra loro, formano un tutto monumentale, nel quale ciascuna parte è rivolta al tutto, a un senso capitale e originario che orienta tutto l'edificio di una teoria filosofica. Le linee guida cartesiane nelle *Meditazioni* rimanderebbero, come abbiamo sottolineato, all'ordine delle ragioni. In Brasile, una critica alle modalità con cui Gueroult presenta e organizza il pensiero cartesiano è stata formulata da Lívio Teixeira<sup>19</sup>, che presentò un'importante interpretazione volontarista della morale di Descartes. A sua volta, Raul Landim Filho, nell'opera *Evidenza e verità nel sistema cartesiano*<sup>20</sup>, si soffermò in modo efficace sulla costituzione delle nozioni di certezza, verità ed evidenza. Zeljko Loparic, nel libro *Descartes euristico*<sup>21</sup>, si concentrò invece sui problemi connessi ad una supposta "euristica cartesiana", formulando, sulla scorta di queste premesse, alcune critiche all'opera di Gueroult.

Fra i vari rilievi critici mossi all'interpretazione gueroultiana, il libro di César Augusto Battisti presenta un'interpretazione del metodo cartesiano a partire da un differente approccio<sup>22</sup>. Per Gueroult la totalità e sistematicità del pensiero di Descartes si manifesta attraverso un *nexus* che dispone e organizza problemi, temi e verità secondo un certo ordine di scoperta. Battisti, al contrario, mostra come l'ordine delle scoperte è sì rigoroso, ma possiede alcuni aspetti occasionali che emergono concentrandosi sulle tematiche da risolvere. In tal modo, mentre il primo organizza le discussioni secondo un *nexus* sistemico strutturale e atemporale, il secondo considera tale *nexus* dinamico e temporale. Inoltre, in qualità di studioso della matematica cartesiana, Battisti dimostra che l'ispirazione matematica di Descartes, a differenza di quanto pensava Gueroult, non è legata, in particolare, ad Euclide, bensì a Pappo di Alessandria<sup>23</sup>. Nell'ambito di questa controversia, Battisti sottolinea come la proposta gueroultiana sia tutt'altro che affidabile, poiché lo storico francese non cita e non «esamina il testo degli *Elementi* in nessuna occasione, pur stabilendo un legame forte tra le *Meditazioni* e gli *Elementi*»<sup>24</sup>. L'ispirazione matematica cartesiana si trova così nella singolare situazione di legare l'assiomatica geometrica di Euclide con l'ordine delle ragioni esposto da Gueroult.

<sup>19</sup> Cfr. L. Teixeira, *Ensaio sobre a moral de Descartes*, Brasiliense, São Paulo 1990.

<sup>20</sup> R. F. Landim, *Evidência e verdade no sistema cartesiano*, Loyola, São Paulo 1992.

<sup>21</sup> Z. Loparic, *Descartes heurístico*, Editora Unicamp, Campinas 1997.

<sup>22</sup> C. A. Battisti, *Sujeito em Descartes: ser pensante e corpo*, in Id. (ed), *Às voltas com a questão do sujeito – posições e perspectivas*, Unijuí/Edunioeste, Cascavel 2010, pp. 105-137.

<sup>23</sup> A tal proposito, si veda C. A. Battisti, *Nota crítica à compreensão de Gueroult do teorema de Pitágoras apresentado por Euclides*, in «Analytica», vol. 18, n. 2 (2014), pp. 153-204, incentrato sull'interpretazione matematica presentata da Gueroult.

<sup>24</sup> Ivi, p. 200.

Per quanto concerne la volontà di fornire una lettura fedele alla lettera dei testi di un autore – un aspetto, questo, difeso da Gueroult lungo tutto l’arco dei suoi studi –, è doveroso precisare l’esistenza di un’interessante controversia anche a proposito dell’interpretazione del *cogito* e della teoria cartesiana della verità. Secondo Gueroult, il momento in cui il soggetto pensante prende coscienza della sua esistenza come cosa pensante (*meditatio* II) rappresenta un momento cruciale per evitare la circolarità cartesiana. A tale scopo, l’interprete francese stabilisce una distinzione tra “la scienza per me” (o “la mia scienza”) e la scienza in sé<sup>25</sup>.

Analizzando questo tema, Enéias Forlin sottolinea come Gueroult scinda in due la nozione cartesiana di verità: «la prima si identificherebbe con la necessità per il soggetto, che Gueroult chiama “certezza oggettiva”; la seconda sarebbe invece la verità propriamente detta, cioè la corrispondenza tra un’idea e la realtà esteriore che essa rappresenta. Consideriamo questa scissione generica che Gueroult opera nel sistema metafisico di Descartes una lettura, per così dire, “kantianizzata” di Descartes»<sup>26</sup>. Considerando le tesi I, II e III della lista precedente, Forlin formula, ne *La teoria cartesiana della verità*, una critica diretta all’interpretazione gueroultiana basata sulla scissione del *cogito*. Lo storico francese, infatti, secondo Forlin, considera il sistema metafisico cartesiano come diviso in due momenti: 1) dal *cogito* alla prova dell’esistenza di Dio, basato in una scienza di certezze oggettive, o scienza “per me”; 2) dalla prima prova dell’esistenza di Dio fino alla fine delle *Meditazioni*, incentrato sulla scienza in sé, con valore oggettivo<sup>27</sup>.

Secondo la critica di Forlin, la lettura di Gueroult finisce per presupporre una cesura nella nozione cartesiana di verità, interpretando Descartes secondo il filtro di una comprensione anacronistica e “kantiana”. La soluzione offerta da Forlin consiste nel considerare la teoria cartesiana della verità a partire dalla nozione di corrispondenza tra l’intuizione e la rappresentazione: in tal modo, essa «1) ottiene il proprio fondamento attraverso l’intuizione intellettuale, e non grazie alla percezione sensibile, ossia per una via totalmente differente rispetto a quella cui era tradizionalmente associata; 2) non si tratta più, dunque, di collocarla in una relazione di esteriorità tra le nostre opinioni e le cose che ci circondano, ma di situarla, a partire dall’interiorità della coscienza, in una relazione tra le nostre idee e le cose esteriori al di fuori di esse; 3) tutto ciò implica l’articolazione della nozione di verità per corrispondenza in una relazione fra tre termini, vale a dire in una relazione fra l’opinione, l’idea e la realtà esteriore; 4) infine, il criterio della verità cessa di essere l’esperienza sensibile per convertirsi fundamentalmente nella percezione chiara e distinta della mente»<sup>28</sup>.

Riformuliamo le due obiezioni appena presentate: come è possibile ritenere Descartes, sulla scia di Gueroult, un fedele allievo di Euclide, se il filosofo

<sup>25</sup> M. Gueroult, *Descartes selon l'ordre des raisons*, cit., vol. I, pp. 62-63.

<sup>26</sup> E. J. Forlin, *A teoria cartesiana da verdade*, Humanitas/Unijuí, São Paulo 2005, pp. 16-17.

<sup>27</sup> Cfr. *ivi*, p. 16.

<sup>28</sup> *Ivi*, pp. 335-336.



francese, di fatto, cita, commenta e analizza raramente gli *Elementi*? (tesi critica di Battisti). E come giustificare nell'edificazione di un sistema filosofico completo e coerente questa supposta "kantianizzazione" di Descartes a partire da una distinzione tra "la scienza per me" e la "scienza in sé"? (tesi critica di Forlin). Ad ogni modo, al netto di queste osservazioni, è opportuno rilevare sia il livello di penetrazione raggiunto dall'interpretazione di Gueroult in Brasile e nel resto del mondo, sia l'ampio dibattito che ha generato. Alcuni critici, in particolare, hanno sottolineato una certa negligenza circa le fonti storiche, poiché vi sarebbero, nei testi di Gueroult, un'inventiva e una capacità creatrice che riuniscono ed elucidano elementi della teoria secondo precisi fili conduttori non sempre in linea con il testo cartesiano. La questione è allora la seguente: tali prospettive sono invenzioni, creazioni e anacronismi, o corrispondono invece alla lettera del testo, consentendoci, nei limiti del possibile, di avere accesso ad un Descartes "puro"?

Al di là delle interessanti osservazioni di Battisti e Forlin, una delle critiche più comuni, e che sembra porre in scacco l'interpretazione gueroultiana, riguarda le prove cartesiane dell'esistenza di Dio. Ora, tutte le tesi presentate nella ricostruzione di Gueroult sono connesse le une alle altre e sono pienamente interdipendenti. Esse trattano problemi specifici, ciascuno secondo la sua peculiarità, sebbene tali segmentazioni siano secondarie in rapporto alla totalità sistemica cui sono legate. All'interno di questa organizzazione sistematica, le tesi IV, V, VI, VII, VIII, IX rinviano precisamente alla questione della veracità divina. L'ordine e il ruolo delle prove dell'esistenza di Dio sono temi che hanno generato una profonda discussione nella storiografia filosofica cartesiana. Per Gueroult le prove causali dovrebbero avere, in virtù della loro necessità metafisica, un posto di rilievo, visto che la prova ontologica non potrebbe sussistere senza di esse<sup>29</sup>. Ciò che Gueroult si propone di mostrare è la struttura della ragione e la sua validità attraverso una spiegazione che superi la critica del circolo cartesiano, diventata un luogo comune della storiografia a partire dalle obiezioni di Arnauld<sup>30</sup>.

Altri aspetti capitali dell'interpretazione gueroultiana che sembrano presentare alcuni problemi riguardano la sua analisi del composto sostanziale, il ruolo della morale nel pensiero cartesiano e la relazione delle *Meditazioni* con il *Discorso sul metodo*, i *Principi della filosofia*, *Le passioni dell'anima* e la corrispondenza di Descartes. Per lo studioso francese la medicina e la morale sarebbero tecniche votate al buon vivere presente. In tal modo, nel passaggio dalla metafisica a queste scienze, la regione del sentimento, nella sua specificità, troverebbe nella morale una tecnica votata al raggiungimento della felicità e nella medicina uno strumento dedicato all'attenzione del corpo, seppur in un ambito più oscuro e confuso<sup>31</sup>. In questo caso, la psicologia andrebbe interpretata come uno stru-

<sup>29</sup> A questo proposito, cfr. J. E. K. Secada, *Estudo introdutório à versão venezuelana de Descartes selon l'ordre des raisons*, cit., p. XLII.

<sup>30</sup> AT, VII, 214; B Op I, 969.

<sup>31</sup> Cfr. M. Gueroult, *Descartes selon l'ordre des raisons*, cit., vol. II, cap. XIX.

mento della morale, mentre la metafisica si troverebbe nelle condizioni di superare la semplicità di una psicologia del senso comune. Si tratta di una lettura che contraddice, a nostro parere, i testi cartesiani.

Vi è una tradizione consolidata, basata sugli studi di Gueroult e Gilson, che considera il regno del sentimento e della vita comune attraverso le categorie dell'oscurità e della confusione, così come appaiono nella sesta meditazione<sup>32</sup>. Tale interpretazione ritiene che lo statuto del bene e dell'umanità dell'uomo si trovi nell'ambito del provvisorio e dell'incertezza, sottostimando così l'importanza della morale. La psicologia razionale è delineata da Descartes nel *Discorso sul metodo*, per presentarsi nella sua forma più compiuta nelle *Meditazioni*, con le *Obiezioni* e le *Risposte*, nei *Principi*, nell'epistolario e ne *Le passioni dell'anima*. Il fatto che la psicologia venga trasposta nel terreno della morale non corrisponde ad un salto in una regione ontologica inferiore, ma rinvia al composto sostanziale, cioè all'uomo considerato nella sua interezza, oggetto fondamentale della metafisica, della fisica e della morale. Fra stoicismo, epicureismo, terapeutica medica, critica alla scolastica ed eudemonismo, la teoria della virtù e della felicità non parte dalla considerazione che la natura umana sia un ostacolo alla verità. Per il filosofo, infatti, esiste una complementarità e complicità tra la metafisica, la fisica, la psicologia della vita comune e la morale.

È scorretto quindi sottostimare il valore della morale nell'ampio quadro della riflessione cartesiana. Ora, se analizziamo i contenuti del *Discorso sul metodo*, dove Descartes presenta il cammino per condurre la ragione alla ricerca delle verità nelle scienze<sup>33</sup>, notiamo come in questo ampio orizzonte investigativo il

<sup>32</sup> Étienne Gilson, in modo particolare, contrappone l'antropologia cartesiana a quella tomista, rilevando un paradosso – da lui considerato una cicatrice o una ferita del sistema cartesiano – legato alla circolarità posta nel cuore dell'unione sostanziale. Gilson afferma che «la necessità in cui ci troviamo di unire l'anima e il corpo è esattamente proporzionale alla necessità che abbiamo di distinguerle». Rimarrebbe, insomma, una supposta “dubitatività” che comprometterebbe il pensiero di Descartes nel suo insieme. Cfr. É. Gilson, *Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*, Vrin, Paris 1984, p. 245. Secondo Gilson, il rigore logico delle *Meditazioni* richiede il possesso di idee distinte dell'anima e del corpo; tuttavia, poiché l'esistenza reale dei corpi si appoggia sulla conoscenza sensibile – l'aspetto confuso e involontario –, di fronte a questa confusione, relativa alla conoscenza di due nature che sono distinte, la prova cartesiana dell'esistenza del mondo esterno finisce per implicare nell'unione stessa dell'anima e del corpo una circolarità che pregiudica l'intera spiegazione. In tal modo, se la prova dell'esistenza del mondo esterno ha come fine quello di stabilire la distinzione reale dell'anima e del corpo, si deduce da questa relazione che la prova della distinzione reale si appoggerebbe necessariamente sulla loro unione, il che sarebbe circolare. Schirmer e Landim hanno mostrato, ciascuno a suo modo, differenti modalità di interpretare il tema in questione in contrasto con il paradosso cartesiano presentato da Gilson. Cfr., rispettivamente, C. Schirmer, *A afirmação da existência dos corpos nas Meditações de Descartes: verdade e propensões incorrigíveis*, Dissertação de Mestrado – Programa de Pós-Graduação em Filosofia (UFRGS), Porto Alegre 2003; R. F. Landim, *Idealismo ou realismo na filosofia primeira de Descartes*, in «Analytica», vol. 2, n. 2 (1997), pp. 129-159.

<sup>33</sup> La prima parte è dedicata a diverse considerazioni sulla scienza; la seconda espone le principali regole del metodo; la terza presenta le regole della morale tratte dal metodo; la quarta mostra le ragioni attraverso cui l'autore dimostra l'esistenza di Dio e dell'anima umana; la quinta si occupa di questioni di fisica, movimento del cuore, medicina, etc.; la sesta parte si concentra sugli elementi per progredire nell'indagine della natura.

filosofo francese leghi insieme il metodo, la scienza, la metafisica e la morale. Accade la stessa cosa nella prefazione dei *Principi della filosofia*, in cui Descartes presenta in modo accurato questa visione sistematica e organica del sapere<sup>34</sup>. La morale è dunque centrale nell'opera cartesiana a partire dal 1637: in quest'opera, infatti, viene attribuito alla morale provvisoria un valore fondamentale, poiché fornisce un preciso orientamento per la vita, mentre la metafisica, considerando l'articolazione delle verità dell'essere e del conoscere, verrà edificata in senso rigoroso solo nel 1641 con le *Meditazioni*.

A questo proposito, fra le varie critiche che potremmo rivolgere all'interpretazione gueroultiana – citazioni presentate tralasciando l'andamento del testo cartesiano, sofisticati schemi concettuali utilizzati affinché tutto possa essere spiegato razionalmente, secondo un rigoroso senso interno delle ragioni –, la più importante, a nostro parere, riguarda proprio la *subordinazione dell'elemento morale* nell'opera complessiva di Descartes. Nella lettura di Gueroult, troviamo così un'attenzione sbalorditiva per le tematiche metafisiche, e semplici osservazioni *en passant* sulle questioni morali. È opportuno ora ritornare alle dodici verità della metafisica cartesiana, analizzate secondo l'ordine analitico delle ragioni gueroultiane.

Nell'ottava tesi, ad esempio, affrontando la «conoscenza del meccanismo dell'errore umano: il libero arbitrio umano, fonte dell'errore formale», non si tratta semplicemente di mostrare la duplicità del libero arbitrio: se da un lato esso è la fonte dell'errore – ambito formale –, dall'altro lato è necessario riconoscere la possibilità che l'errore sia contenuto nel giudizio, così da preservare la libertà umana. La libertà stessa è condizione *sine qua non* per evitare che il pensiero sia ridotto a un ricettacolo e per continuare ad attribuirgli intenzioni e giudizi. È grazie alla complementarità tra le facoltà dell'intelletto e della volontà che l'intellettualismo è integrato e alimentato dal volontarismo, ponendo le condizioni affinché la libertà si manifesti nella sua essenza morale. Per presentare in termini più precisi la questione è opportuno fare riferimento alla scoperta dell'essere pensante nelle *Meditazioni*.

Il *cogito* entra in scena nella seconda meditazione, dove Descartes sviluppa un'indagine sulla natura di questa *res cogitans* (cosa pensante) che si è rivelata essere, in un primo momento, puro pensiero. Il soggetto si riconosce come *ego cogitans* (io pensante) e, in tal modo, dà vita ad una strategia filosofica radicale. Tale ricerca non è altro che un'indagine su se stesso che ha come massima quella di non accettare nulla come vero, a patto che si riveli indubitabile. Nei passaggi successivi della seconda meditazione, l'argomentazione che presenta la percezione della cera come il potere intellettuale di conoscere o concepire<sup>35</sup> riconduce tale capacità alla certezza del *cogito*. La temporalità, manifestando una continua attualizzazione di questa certezza, mostra come il soggetto del pensiero sia un'unità indissolubile e originaria, e come tutti gli atti rappresentativi siano

<sup>34</sup> Cfr. AT, IX-2, 1-20; B Op I, 2215-2237.

<sup>35</sup> «Non rimane dunque se non concedere che non lo immagino, neanche, cosa sia questa cera, ma lo percepisco con la sola mente» (AT, VII, 31; B Op I, 721).

percezioni immanenti al soggetto pensante. Ciò è spiegato dal filosofo nel modo seguente: «È possibile infatti che quel che vedo non sia veramente cera; è possibile che neppure abbia gli occhi per vedere alcunché; ma è del tutto impossibile che quando vedo, ossia (ciò che ormai non distinguo) quando penso di vedere, io, proprio io che penso, non sia qualcosa» (AT, VII, 33; B Op I, 725).

Questa situazione dimostra che il pensare, al pari del sentire, rinvia ad un'unità dello spirito, a riprova della sostanzialità dell'anima. Con le parole di Descartes: «la mente umana non è così costituita da accidente alcuno, ma è pura sostanza. Infatti, sebbene mutino tutti i suoi accidenti, così che ora intende alcune cose, ora ne vuole altre, ora ne sente altre, e così via, non per questo essa, in quanto tale, diventa un'altra» (AT, VII, 14; B Op I, 697). Il potere della comprensione e gli atti del giudizio si manifestano attraverso l'unità dello spirito. La cognizione e il giudizio della volontà formano un tutto che lega la ricezione della percezione e l'esecuzione intenzionale dei giudizi. Ciò è mostrato in un passaggio delle *Meditazioni* in cui si discute un esempio che può essere considerato un complemento a quello della cera. Ecco ciò che afferma il filosofo francese: «Sono quasi ingannato proprio dal modo in cui si ha l'abitudine di parlare. Se la cera è qui, infatti, diciamo di vederla, in se stessa, non di giudicare, in base al colore o alla figura, che essa è qui. Per questo concluderei subito: la cera è dunque conosciuta attraverso la visione dell'occhio, non attraverso lo sguardo della mente; se non fosse che ho appena volto lo sguardo, dalla finestra, su degli uomini che camminano per strada, ed anche essi dico di vederli, come abitualmente dico di vedere la cera. Che cosa vedo, però, oltre i cappelli e i vestiti sotto cui potrebbero nascondersi automi? Eppure, giudico che sono uomini. E così quel che ritenevo di vedere con gli occhi lo comprendo con la sola facoltà di giudicare, la quale è nella mia mente» (AT, VII, 32; B Op I, 723).

Nel passo citato, l'intuizione è presentata come integrata dalla facoltà di giudicare. Il giudizio è allora l'ambito in cui l'errore si manifesta quale deliberazione del soggetto. A tal proposito, la quarta meditazione si concentra sulla libertà e sul ruolo della facoltà della volontà, e tali temi, preminenti in rapporto alla comprensione dell'intero sistema cartesiano, non sono, a nostro parere, problematizzati a dovere nella comprensione schematica di Gueroult. Sebbene la metafisica sia, agli occhi dello storico, la scienza dei fondamenti e tratti dei principi dell'essere e del conoscere, l'intellettualismo cartesiano non è mai stato separato dal volontarismo e dalla morale, poiché l'*ego cogitans* è un puro essere pensante che *sente e vuole*. Un tale volere implica sempre, in un modo o nell'altro, giudizi morali; la moralità, del resto, è sempre stata presupposta. In questo caso, mentre l'intelletto comprende concependo significativamente dei contenuti, è la facoltà della volontà a concentrarsi sulle percezioni e gli oggetti intellettuali che sono stati recepiti dall'intellezione.

Secondo Gueroult l'accettazione del probabile, come principio del migliore, mostrerebbe il limite della morale quale scienza delle passioni<sup>36</sup>. Inoltre, sia il

<sup>36</sup> Cfr. M. Gueroult, *Descartes selon l'ordre des raisons*, cit., vol. II, p. 242.

fatto che l'intelletto possa sussistere senza la volontà, ma non il contrario, sia l'idea che la medicina e la morale siano scienze ausiliarie, sono delle ragioni a sostegno della scarsa scientificità della morale: benché operi come coronamento del sistema, essa avrebbe una certa tendenza all'oscuro e al confuso, sostituendo l'ambito della verità con quello dell'utilità. Non a caso Gueroult afferma che, a proposito della «condotta (medica o morale) scientificamente buona»<sup>37</sup>, si dovrà optare per la migliore possibile. Ora, tale spiegazione secondo il “principio del migliore” è caratteristica dell'interpretazione gueroultiana della morale. Questa visione sistematica e deduttivo-razionale di tutto il pensiero di Descartes, se non pecca nel sottostimare lo statuto della morale, finisce comunque per subordinarla. Possiamo osservare questa tendenza, ad esempio, nel passo seguente: «[...] le discipline razionali che riguardano la vita, la sua conservazione e la felicità dell'anima nella vita presente (la beatitudine) sono concepite in funzione di tre idee molto differenti: secondo l'idea di una scienza esatta, di tipo matematico-deduttivo derivata dalla fisica; secondo l'idea di una scienza psicologica e psicofisica chiara e distinta che si basa sulle certezze del sentimento (in sé oscuro e confuso), nella regione della sostanza psicofisica; secondo l'idea di un corpo di principi generali assicurati, destinati a supplire alla carenza, almeno parziale, di queste due scienze, per guidarci in mezzo alle nostre incertezze»<sup>38</sup>.

È noto il carattere ausiliare attribuito da Gueroult alla medicina e alla morale, discipline da lui collocate sullo stesso piano; ciò sembra contraddire, però, l'enfasi posta da Descartes sulla morale, come appare chiaramente nella *Lettera-prefazione ai Principi della filosofia*, dove è considerata l'ultimo grado della saggezza. Ecco il passo cartesiano: «tutta la filosofia è come un albero, le cui radici sono la metafisica, il tronco è la fisica e i rami che escono da questo tronco sono tutte le altre scienze, che si riducono a tre principali, cioè la medicina, la meccanica e la morale, intendo la più alta e perfetta morale, la quale, presupponendo una completa conoscenza delle altre scienze, è l'ultimo grado della saggezza» (AT, IX-2, 1-14; B Op I, 2231). La morale è «l'ultimo grado della saggezza», e presuppone la conoscenza di tutte le altre scienze. Con queste considerazioni, non stiamo certo negando l'organicità del pensiero cartesiano; la teoria dell'uomo formulata da Descartes, fondata sulla più perfetta morale, dimostra tuttavia che, per quanto concerne le passioni, il composto sostanziale, o l'unità della persona, si riferisce anche ad una scienza in cui si oggettiva l'amministrazione delle passioni. Considerando questa scienza, il perfezionamento morale è possibile attraverso una teoria della virtù e della soddisfazione. È proprio qui che si trova l'ultimo grado della saggezza, e non nella metafisica, come sembra suggerire l'esposizione gueroultiana!

La spiegazione del fenomeno passionale, tema estremamente intricato, può essere formulato alla luce di un duplice aspetto: da un alto, vi è un'indagine di carattere descrittivo, che permette di comprendere il fenomeno passionale in

<sup>37</sup> Ivi, p. 246.

<sup>38</sup> Ivi, pp. 246-247.

ambito fisico (come *physicien*); dall'altro, il dominio delle passioni permette il perfezionamento umano in vista della costruzione di una morale votata alla generosità, tema centrale de *Le passioni dell'anima*. È possibile così «suscitare in se stessi la passione e in seguito acquisire la virtù della Generosità. Poiché questa è come la chiave di tutte le altre virtù e un rimedio generale contro tutte le sregolatezze delle passioni, mi sembra che questa considerazione meriti di essere ben notata» (AT, XI, 454; B Op I, 2485).

Nel titolo dell'articolo 30 delle *Passioni*, Descartes sottolinea che «l'anima è unita a tutte le parti del corpo congiuntamente» (AT, XI, 351; B Op I, 2361). È lo stesso filosofo, d'altronde, a sostenere che l'unione è sostanziale e non accidentale, dato che l'anima e il corpo formano un tutt'uno, una terza sostanza. L'interazione sostanziale tra anima e corpo, a partire dall'esperienza psicofisica e psicosociale, occupa un ruolo centrale nella fase matura della riflessione cartesiana. Dopo aver esposto la sua metafisica ad un grande pubblico (*Discorso sul metodo*), l'esposizione metafisica dei fondamenti dell'essere e del conoscere (*Meditazioni*) e il dibattito con i suoi critici (*Obiezioni e Risposte*), la stesura di un trattato che presenta il suo pensiero in forma organizzata e strutturata (*Principi della filosofia*), e dopo aver mantenuto una ricca corrispondenza, in particolare con Elisabetta, Descartes si dedica a quello che potrebbe diventare il "tallone d'Achille" della sua filosofia. Egli decide allora di perfezionare la sua opera sul piano antropologico, legato al dualismo sostanziale, unendo metafisica, fisica e morale secondo una teoria delle passioni ben determinata. Ecco la funzione fondamentale del trattato sulle passioni dell'anima.

Questa antropologia cartesiana è incentrata, evidentemente, sul dualismo metafisico. Ma, ripetiamo, è attraverso l'indagine sulle passioni che si mostra come un'anima sia unita al corpo nella vita vera e propria di ogni uomo. Pertanto, se esiste, effettivamente, un'enorme difficoltà nel rendere ragione dell'azione reciproca esercitata da due cose distinte che abitano sostanzialmente uno stesso essere, è comunque innegabile che la filosofia matura di Descartes si dedicò in modo approfondito al problema prodotto da un rigido dualismo a partire dall'effettività delle esperienze umane e attraverso la descrizione e l'indagine del fenomeno passionale. L'anello che permette di unire i due lati del problema è la morale, ed è essa a rappresentare, senza alcun dubbio, il coronamento della riflessione cartesiana, rappresentando il grado più alto della saggezza<sup>39</sup>.

Sappiamo che la vita di un uomo non corrisponde all'unione meccanica di un'anima e di un corpo. È allora proprio alla luce della delimitazione metafisica che la teoria delle passioni presenta delle strategie affinché l'anima possa usare tutti i mezzi di cui dispone per diventare maestra delle proprie passioni<sup>40</sup>. È necessario che l'anima e il corpo possano agire a favore o contro l'altro, in modo che l'unità sostanziale possieda uno sfondo relazionale, che implica sempre meccanismi di interazione. La morale, nel trattato dedicato alle passioni dell'anima,

<sup>39</sup> Cfr. AT, IX-2, 1-14; B Op I, 2231.

<sup>40</sup> È questo il tema dell'articolo 50: «Non c'è anima tanto debole che non possa, se ben guidata, acquistare un potere assoluto sulle proprie passioni» (AT, XI, 368; B Op I, 2381).

## Controversie sulla filosofia cartesiana in Brasile: Martial Gueroult e la tradizione brasiliana

nasce così inglobando un'antropologia che rinnova la morale provvisoria del *Discorso sul metodo*, come è esposto chiaramente nella seconda lettera che precede *Le passioni dell'anima* (agosto del 1649), in cui il filosofo spiega che «il mio disegno non è stato quello di spiegare le passioni in veste di oratore, e neppure di filosofo morale, bensì soltanto come fisico» (AT, XI, 326; B Op I, 2331).

Il limite che Descartes si prefigge è enigmatico. In realtà, egli si concentrerà su varie questioni, fra le quali troviamo, naturalmente, l'esposizione della sua morale a partire da una teoria della virtù e della soddisfazione pensata secondo la nozione di generosità, collocata nel contesto scientifico del fenomeno passionale<sup>41</sup> e analizzata in quell'ambito somatico e relazionale in cui si manifesta nell'anima come sua passione. La comprensione di come ciò avvenga e di come affrontare le azioni esercitate sull'anima dagli spiriti animali rappresenta una grande sfida, approfondita scientificamente, ossia presentando la ghiandola pineale come luogo di relazione tra l'ambito somatico e quello spirituale. Poiché gli animali non sperimentano le passioni, solo l'uomo è soggetto all'esperienza passionale. Ed è in essa che la vera esperienza del dualismo metafisico trova la sua ragion d'essere.

edgardzanette1@gmail.com

<sup>41</sup> L'articolo 27 dell'opera ci fornisce un'importante definizione: le passioni dell'anima sono «percezioni, o sentimenti, o emozioni dell'anima, che si riferiscono ad essa in particolare e che sono causate, mantenute e rafforzate da qualche movimento degli spiriti» (AT, XI, 349; B Op I, 2359).