

Antonella Del Prete
Angeli e uomini: dibattiti cartesiani

In un libro recente, Emanuela Scribano ha sostenuto che i modelli di conoscenza elaborati da Descartes, Malebranche e Spinoza possono essere ricondotti a un'alternativa fondamentale: attribuire all'uomo il tipo di conoscenza che la tradizione teologica riservava agli angeli (Descartes), oppure quella propria della visione beatifica delle anime separate (Malebranche e Spinoza)¹. Che la gnoseologia cartesiana potesse avere come conseguenza quella di avvicinare uomini e angeli era un dato sicuramente percepito dai contemporanei: si tratta per esempio di un rimprovero avanzato esplicitamente da Dom Robert Desgabets, che pure apprezza e difende molti altri aspetti della filosofia cartesiana². Ci si potrebbe però chiedere quale sia la posizione di cartesiani tradizionalmente indicati, per la loro scelta occasionalista, come appartenenti a un processo che da Descartes porta poi a Malebranche.

Un breve accenno al punto di partenza di queste discussioni, ossia Descartes. L'andamento argomentativo della sua filosofia porta in primo piano il tema della separazione della mente dal corpo, funzionale alla dimostrazione dell'immortalità dell'anima, e non quello dell'unione tra le due sostanze che compongono l'uomo. Questo problema emerge piuttosto in seconda battuta, per sollecitazione di obiettori e corrispondenti: celebre è il dibattito con Elisabetta, un po' meno noto, ma altamente significativo è quello con Regius, che poi porterà alla rottura dell'amicizia tra i due e a una dura polemica. Quel che risulta da questi e altri luoghi, è che l'unione tra l'anima e il corpo è sostanziale; che costituisce una terza nozione primaria, la cui realtà sperimentiamo non con l'intelletto e nemmeno con l'immaginazione, ma con il senso; che l'uomo è un ente per sé, e non per accidente; che l'unione tra anima e corpo è vera e reale, come ci è attestato dalle sensazioni di dolore e dalle altre percezioni confuse dell'anima in rapporto al corpo, percezioni che invece sarebbero dei pensieri puri se l'unione fosse diversa, come quella che può stabilirsi tra un angelo e un corpo; che l'anima è infine l'unica vera forma sostanziale³.

Lasciando da parte la *vexata quaestio* di come vada intesa questa unione in Descartes, mi limito a far osservare che, come emerge chiaramente nello scambio epistolare con Regius nonché nelle *Notae*, la distinzione serve a garantire alla mente il possesso di un'attività intellettuale a lei peculiare, un'attività pura, ossia indipendente dal corpo, fonte della conoscenza di tutte le sostanze immateriali e base indispensabile per affermare l'esistenza di idee innate (e dunque anche della conoscenza di Dio sotto forma di idea dell'infinito). L'unione chiama invece in gioco i sensi, l'immaginazione e le passioni ed è fondamentale per demarcare nettamente l'uomo dall'angelo: siamo uomini perché la nostra mente è nel corpo in modo da sentire, immaginare e farsi prendere dalle passioni (e non semplicemente in modo da registrare i cambiamenti del corpo dall'esterno), senza però perdere mai la capacità di avere un'attività intellettuale indipendente dal corpo. E dunque l'anima informa il corpo ed è anzi l'unica vera forma sostanziale: se si collegano le pagine inviate a Regius con quelle delle lettere a Mesland contenenti la spiegazione cartesiana della transustanziazione e della presenza reale, ne ricaviamo che è proprio l'anima, e non il corpo, perennemente mutevole, a determinare l'identità personale di un uomo. Sebbene,

¹ E. Scribano, *Angeli e beati. Modelli di conoscenza da Tommaso a Spinoza*, Roma-Bari, Laterza, 2006.

² Si veda ad esempio R. Desgabets, *Supplément à la philosophie de Monsieur Descartes*, in *Oeuvres philosophiques inédites*, introduzione di G. Rodis-Lewis, testo stabilito e annotato da J. Beaudé, Amsterdam, Quadratures, 1983, pp. 181-182 e 268-270.

³ Si vedano: *Quarta responsiones*, AT IV 227-228; *À Elisabeth*, 21 mai 1643, AT III 664-665; *À Elisabeth*, 28 juin 1643, AT III 691-695; *À Regius*, mi-décembre 1641, AT III 460-461; *À Regius*, fin janvier 1642, AT III 492-493, 503, 507-509; *À Mesland*, 9 février 1645, AT IV 166-168; *À Mesland*, 1645 ou 1646, AT IV 346.

dunque, Descartes scelga di modellare la conoscenza umana su quella tradizionalmente attribuita agli angeli da Tommaso e da Duns Scoto, questa scelta rimane per di più implicita: estremamente pochi sono infatti i luoghi in cui Descartes si esprime sugli angeli in generale e sul loro modello di conoscenza in particolare⁴, mentre sta al lettore decifrare il sottile rinvio intertestuale a Tommaso e Scoto per apprezzare continuità e divergenze. Al contrario, esplicita sarà la demarcazione tra uomo e angelo in merito al tema dell'unione tra anima e corpo: una posizione che potremmo facilmente associare a un'altra polemica esplicita, di carattere latamente anti-platonico, quella contro l'equiparazione dell'anima al pilota di una nave⁵.

Ora, se prendiamo in esame come queste teorie vengono recepite da chi si richiama al nome di Descartes nei decenni immediatamente successivi alla sua morte, troviamo alcune sensibili differenze. La prima è che il confronto con gli angeli cambia di statuto: viene meno la reticenza ad esplicitare le affinità tra mente pura e angelo che invece caratterizzava i testi cartesiani.

Editore e commentatore de *L'homme*, Louis de La Forge gioca un ruolo chiave nella ricezione e nella diffusione del pensiero di Descartes, se non altro perché è proprio leggendo il trattato postumo da lui pubblicato che Malebranche si 'convertirà' al cartesianesimo. Se questa è essenzialmente un'opera di medicina, dedicata al funzionamento del corpo, buona parte del *Traité de l'esprit de l'homme* si occupa invece di distinguere tra ciò che nella conoscenza ci è mediato dal corpo e ciò che invece è proprio della mente. A questo proposito, La Forge non esita a recuperare un termine della vecchia filosofia, ossia quello di specie, per distinguere le differenti tracce corporee che nei sensi, nell'immaginazione e nel cervello ci danno notizia degli oggetti esterni, e le idee vere e proprie, che invece pertengono solo alla mente. Tutto l'andamento argomentativo del testo va inoltre in direzione della distinzione tra le idee che, riguardando i corpi e le loro proprietà, sono in qualche modo legate ai sensi e all'immaginazione, e quelle proprie dell'intelletto puro, ossia l'idea di Dio e delle sostanze spirituali, che invece sembrano essere indipendenti dalle specie corporee⁶. L'innatismo cartesiano viene dunque ripreso grazie anche alla traduzione di ampi stralci delle *Notae in programma quoddam*, dirette contro Regius. Anche le idee dell'intelletto puro possono essere collegate con delle specie corporee, almeno *a posteriori*, ossia con quelle che si formano nel cervello in connessione con le parole che le significano, anche se questa unione è definita come volontaria e non naturale⁷.

La fedeltà al testo cartesiano si interrompe bruscamente in uno degli ultimi capitoli, dedicato allo stato delle nostre anime dopo la morte: si tratta infatti di un problema che Descartes aveva espressamente qualificato come indecidibile, in quanto dipendente dalla volontà di Dio⁸. Questa apparente divagazione in campo teologico in realtà non infrange, almeno in linea di principio, la volontà cartesiana di tenersi al di fuori del dibattito teologico: La Forge molto probabilmente non si sente affatto infedele al suo maestro, in

⁴ Descartes accenna appena a questioni come lo stato delle anime dopo la morte o la natura degli angeli, solo su sollecitazione di interlocutori e spesso solo per negare di poter avere delle conoscenze precise: si veda la nota 8 e i testi citati da E. Scribano, *Angeli e beati*, cit., pp. 137-139 e 152-158. Fa eccezione una lettera consolatoria, comunque molto scarna in informazioni (dopo la morte saremo più felici e tranquilli che in vita e manterremo il ricordo del passato, grazie alla memoria intellettuale): *À Huygens*, 13 octobre 1642, AT III 788.

⁵ Su questo tema si veda F. Manzini, «Comme un pilote dans son navire», *Bulletin cartésien*, «Archives de philosophie», 2003, LXVI, pp. 163-169.

⁶ L. de La Forge, *Traité de l'esprit de l'homme* [...], Amsterdam, Chez Abraham Wolfgang, s.d., pp. 85, 134-135, 298-299, 355-356.

⁷ *Ibid.*, pp. 120-121, 303-304, 355.

⁸ *À Elisabeth*, 3 novembre 1645, AT IV 333.

quanto avverte il lettore che le pagine successive descriveranno lo stato *post mortem* in base alle proprietà essenziali dell'anima, senza indagare quel che le potrebbe essere concesso per una libera scelta di Dio⁹. In realtà, questa promessa viene mantenuta solo parzialmente, come vedremo; ma l'esordio è in linea con la premessa. All'anima viene infatti riconosciuta l'immortalità, mentre la perdita del corpo comporta anche la scomparsa delle sensazioni, della memoria e dell'immaginazione. In compenso le idee dell'intelletto puro risultano più chiare e distinte di quelle possedute in vita. La Forge oscilla tra l'esaltazione di questa conoscenza solo intellettuale, finalmente libera dai condizionamenti corporei, e la necessità di ribadire che di conoscenza imperfetta pur sempre si tratta. Le idee che avremo dopo la morte possono dunque essere disposte secondo una scala di maggiore o minore oscurità e l'errore sarà sempre possibile, anche se meno frequente. Senza l'azione del corpo, infatti, la nostra anima sarà libera di concentrarsi sulle idee che sceglie e nulla la distoglierà dal rivolgere loro tutta l'attenzione che vuole, salvo il possibile intervento di Dio o degli altri spiriti che vogliono comunicare con noi: niente interferenze dei sensi interni ed esterni, dell'immaginazione, della memoria e delle passioni. Anche la nostra libertà sarà rafforzata e diminuirà l'indecisione, che si oppone alla ferma risoluzione di usare bene le proprie facoltà, ossia a quella vera generosità in cui consiste la virtù, secondo Descartes¹⁰. Dopo la morte, dunque, progrediremo più facilmente nella conoscenza e saremo anche più felici; nello stesso tempo, grazie alla memoria intellettuale, manterremo il ricordo di quello che abbiamo imparato da vivi; avremo anche una vita emotiva, dal momento che la visione del bene e del male potrà causarci una gioia o un dolore intellettuale¹¹. Fin qui si tratta di una specie di esperimento mentale: vagliare quali siano le capacità della mente umana a prescindere dal rapporto con il corpo. Il bilancio sembra già così decisamente positivo: dopo essere stata separata dal suo corpo, l'anima manterrà i ricordi e l'identità personale che aveva quando ne era congiunta¹²; rafforzerà le conoscenze intellettuali, pur mantenendosi nell'ambito di una conoscenza finita e pur sussistendo una possibilità di errore; godrà comunque di una vita emotiva e di certo potrà comunicare con altri spiriti.

A questo punto La Forge apre una digressione che esula dai confini che aveva imposto alla propria indagine: pur riconoscendo che non possono farlo di per sé, si chiede se Dio non possa concedere alle anime separate la capacità di muovere i corpi, per meglio conoscerli. Si apre così una lista di *mirabilia*: le anime separate potrebbero produrre una serie di effetti sorprendenti, manipolando i corpi; conoscendo meglio di noi uomini gli oggetti con cui interagiamo, potrebbero fare congetture sui nostri pensieri; potrebbero muovere l'aria in modo da formare suoni e vere parole; potrebbero perfino incitarci a pensare certe cose, manipolando gli spiriti vitali e la ghiandola pineale¹³. A queste forme di comunicazione, basate sull'interazione tra le menti pure e i corpi, si aggiunge quella puramente spirituale tra i pensieri di due anime separate, che necessita solo della loro volontà: La Forge ritiene tuttavia che anche in questo caso sia necessario un dono di Dio

⁹ L. de La Forge, *Traité de l'esprit de l'homme*, cit., p. 413.

¹⁰ *Les passions de l'âme*, AT XI 445-446.

¹¹ L. de La Forge, *Traité de l'esprit de l'homme*, cit., pp. 414-416.

¹² La Forge oscilla sulla denominazione da dare alla memoria che assicura l'identità personale delle anime dopo la morte e la capacità di ricordarsi delle idee che hanno concepito (sia in vita sia *post mortem*): qui parla di memoria intellettuale, usando un sintagma di origini cartesiane (su cui si veda P. Cristofolini, *Sul problema cartesiano della memoria intellettuale*, «Il Pensiero», 1962, VII, pp. 378-402); nel capitolo dedicato alla memoria, invece, sembra distinguere la memoria intellettuale, che è la capacità di ricordarci, in vita, delle idee puramente intellettuali, dalla memoria spirituale, attiva invece più che altro dopo la morte: si veda *ibid.*, pp. 351-353. Sul tema della memoria in La Forge si veda R. Bordoli, *Memoria e abitudine. Descartes, La Forge, Spinoza*, Milano, Guerrini e associati, 1994, pp. 76-77.

¹³ L. de La Forge, *Traité de l'esprit de l'homme*, cit., pp. 418-420.

che esula dalle proprietà essenziali delle menti. Di per sé, infatti, la volontà non ha alcun potere al di fuori della mente che la formula: per averlo, ossia per mettere in comunicazione due spiriti, è indispensabile un decreto divino¹⁴.

In queste pagine, dunque, La Forge compie una serie complessa di operazioni solo in parte pienamente riconducibili al percorso di Descartes. L'attività della mente non viene ricostruita tramite il percorso di progressiva spoliatura di quanto sia attribuibile al corpo, messo in atto dal dubbio, ma con un esperimento mentale consistente nel determinare quali proprietà naturali rimangano o si acquistino dopo la morte, quando la nostra anima sarà separata dal corpo. Il risultato è mettere tra parentesi la definizione di pensiero come coscienza, che porta a inglobare le sensazioni e l'immaginazione sotto questa categoria¹⁵, e puntare invece su una definizione più ristretta, che si limita a quanto appartiene all'intelletto e alla volontà. L'angelismo cartesiano risulta così più evidente: recupera ed integra in un quadro coerente le indicazioni presenti a diverso titolo nei testi cartesiani, coniugando elementi gnoseologici (la conoscenza e la memoria intellettuale), ma anche di tipo diverso (minore precipitazione della volontà nei giudizi; esistenza di una vita emotiva di tipo intellettuale, e non passionale). La Forge si mostra invece prudente su un altro versante, ossia quello della comunicazione tra menti pure (siano esse angeli o anime separate) e tra menti pure e uomini: essa viene subordinata all'intervento divino, dal momento che, in assenza di corpo, la volontà non ha proprietà transitive, ossia non produce nulla al di fuori della mente che formula un proposito. Come ha chiarito in un capitolo precedente, l'unica via di entrata in una mente è l'intelletto, che dalla sua volontà, o da un evento esterno, deve essere portato a considerare delle idee e quindi eventualmente a indursi all'azione: solo a questo punto, ossia per dirigersi verso l'esterno, torna in gioco la volontà¹⁶.

Ma veniamo all'unione di mente e corpo. Il discorso di La Forge è molto più ampio e dettagliato di quello di Descartes, segno che questo è uno degli argomenti in discussione dopo la morte del filosofo, sia con gli avversari, sia tra cartesiani stessi. Il tema rientra anzi tra quelli che nella *Préface* vengono segnalati come fondamentali punti di accordo tra la dottrina cartesiana e quella agostiniana, secondo uno schema, dall'intento apertamente apologetico, già suggerito da vari corrispondenti di Descartes e che avrà immediata e lunga fortuna. A dire il vero Agostino non è il solo personaggio autorevole ad essere evocato, ma è accompagnato anche da Marsilio Ficino, di cui si apprezza la *Theologia Platonica*¹⁷: quest'ultimo riveste un ruolo secondario, che però ci permette di confermare l'asse portante della polemica di La Forge. Sul tema dell'anima e della sua unione col corpo la tradizione platonica è infatti preferibile a quella aristotelico-scolastica, che è inoltre assimilabile per alcuni versi alle critiche avanzate da un lato da Gassendi, dall'altro da Regius. Secondo La Forge, tre sono gli elementi agostiniani presenti nella filosofia cartesiana riguardo al tema dell'unione tra anima e corpo: in primo luogo, l'unione non è intesa come presenza locale accompagnata da estensione, ma come unione di pensieri e movimenti; in secondo luogo, il corpo non agisce sull'anima generando in essa passioni, ma solo dandole occasione di agire nel momento stesso in cui il corpo si muove; l'anima, infine, comunica il movimento al corpo solo con la volontà¹⁸. La seconda dichiarazione, presa alla lettera, stupisce non poco: se si pensa ai testi cartesiani, due almeno sono gli ambiti in cui l'anima e/o la mente hanno un ruolo passivo. In primo luogo, infatti, è

¹⁴ *Ibid.*, pp. 420-421.

¹⁵ Definizione che pure La Forge riprende dai testi cartesiani, così come il processo meditativo del dubbio: si veda *ibid.*, pp. 10, 22-23.

¹⁶ *Ibid.*, p. 218.

¹⁷ *Ibid.*, *Préface* non paginata, pp. [53-55].

¹⁸ *Ibid.*, *Préface* non paginata, pp. [52-53].

l'intelletto a essere una facoltà passiva, in quanto legato a percezioni di oggetti provenienti dai sensi o di idee pure. In secondo luogo, le passioni dell'anima sono tali proprio perché traspongono a livello mentale i movimenti degli spiriti che avvengono nel nostro corpo. L'anima può poi modificare questo processo diventando parte attiva, ma in una prima fase è certo che l'azione appartenga al corpo, e che dunque la passione sia tale, anche se dell'anima. Sono temi e passi che La Forge conosce così bene da richiamarli in altre sezioni della sua opera: se nella *Préface* sembra contraddire il testo cartesiano, bisogna individuarne il motivo. La prima considerazione da fare, è che il tema dell'attività e della passività del corpo o dell'anima sono qui affrontati da un punto di vista esclusivamente gnoseologico: non vi è nessun accenno alle passioni propriamente dette. Agostino viene dunque usato per confermare la dottrina cartesiana della sensazione e, più nel dettaglio, la proposta elaborata da La Forge di distinguere tra specie e idee. Durante il processo conoscitivo, quindi, il corpo non agisce sull'anima e, di conseguenza, quest'ultima non patisce, ma semplicemente fa attenzione a quanto avviene nel corpo¹⁹. Di certo la distorsione della dottrina cartesiana è funzionale all'accordo con Agostino; ma questa stessa distorsione si inserisce in un evidente tentativo di approfondire, se possibile, la distinzione e la separazione tra anima e corpo: la comparsa di un vocabolario occasionalista non è casuale, in questo senso, e le tre dottrine presuntamente cartesiano-agostiniane andrebbero lette come un tutto, ossia come l'anticipazione di quanto verrà poi sviluppato nei capitoli successivi. L'anima è pensiero e volontà, dunque, il corpo solo movimento; l'unione tra i due può essere solo un rapporto tra questi diversi elementi. Quando dovrà approfondire il tema dell'unione tra l'anima e il corpo, La Forge lascerà in secondo piano il vocabolario dell'azione e della passione, richiamato spesso solo dalla citazione e dal commento di passi cartesiani, mentre farà uso di altri concetti: commercio, dipendenza, causa ed effetto²⁰.

Nel classificare i diversi tipi di unione, La Forge sostiene che quella tra corpo e mente deriva dalla volontà: volontà della mente stessa, quando un movimento di un certo corpo cui è unita avviene in seguito a un suo pensiero, volontà di un ente superiore alla mente quando un pensiero dipende dal movimento di un corpo²¹. Una volontà produce l'unione, dunque, così come la dipendenza di movimenti (la forma di azione o passione dei corpi) e pensieri (la forma di azione o passione della mente). Per riassumere:

Nous disons donc, généralement parlant, que l'union d'un Esprit et d'un Corps consiste dans une mutuelle et reciproque dépendance des pensées de l'un et des mouvemens de l'autre, et dans le commerce mutuel de leurs actions, soit que ce soit la volonté de l'Esprit qui est uny qui l'ait obligé à cette dépendance, soit qu'un autre l'y ait astringé²².

La Forge spiega nella pagine successive che ha ritenuto di far consistere l'unione nella dipendenza di movimenti e pensieri, e non solo nel commercio attuale delle operazioni di corpo e mente, come invece faceva Johann Clauberg, per evitare di dover definire come morte ogni interruzione momentanea di questo rapporto, come avviene nelle estasi, nelle letargie o perfino negli stati di profonda meditazione. Ma è proprio Clauberg a fornire il modello che permette di distinguere l'uomo dall'angelo: mentre in un angelo che muove un corpo, o che vede cosa succede in esso, esiste solo un rapporto di somiglianza tra i suoi

¹⁹ *Ibid*, *Préface* non paginata, pp. [44-46].

²⁰ S. Nadler, *Création continue et occasionalisme. Louis de La Forge et l'activité de l'âme*, in D. Leduc-Fayette (a cura di), *Le regard d'Henry Gouhier*, Actes du colloque CEPF 29-31 mai 1996, Paris, Vrin, 1999, pp. 185-197, affronta il problema dell'attività dell'anima, ma da un punto di vista differente dal nostro.

²¹ L. de La Forge, *Traité de l'esprit de l'homme*, cit., pp. 196-197, 229-231 e 232.

²² *Ibid*, p. 198.

pensieri e il corpo, somiglianza che risiede nel fatto che sia il corpo sia la mente, ognuno a proprio modo, sono capaci di agire e di patire, nell'uomo c'è sia questo rapporto di somiglianza sia un rapporto di causa ed effetto²³. Il che significa, in maniera più vicina a quanto affermato da Descartes, che nell'uomo corpo e anima patiscono per le loro reciproche azioni²⁴. Segue una riproposizione delle pagine della lettera a Elisabetta in cui Descartes spiega che è tramite il senso che conosciamo l'unione tra anima e corpo. Ma non è in questo luogo che La Forge rintraccia altri elementi per differenziare la mente umana, nel rapporto con il suo corpo, e la mente angelica: un altro fattore è infatti l'assenza di reciprocità tra un corpo che può al massimo essere causa esemplare di un'idea, e un corpo che invece ha un legame di mutua dipendenza con la mente cui è unito, che può dunque causare idee (tramite sensi, immaginazione e memoria), ma anche essere modificato dalla volontà della mente. Come Descartes, nemmeno La Forge unisce espressamente la differenziazione tra mente angelica e mente umana con l'analogia tra l'anima e il pilota di una nave, ma certo le pagine dedicate a confutare questo adagio ci danno anche indicazioni in questo senso. Un pilota, infatti, si unisce volontariamente alla sua nave e può in ogni momento liberarsi da questa unione (come un angelo, ma a differenza dei demoni che per volontà divina invece non possono liberarsi da un corpo è sottoposto a pena); conosce chiaramente i fatti positivi o negativi che accadono all'imbarcazione (mentre noi non conosciamo i meccanismi che presiedono al funzionamento del nostro corpo) e ne prova gioia o tristezza, ma di certo non è sottoposto a passioni come la fame o la sete, il piacere o il dolore, che invece hanno lo scopo di avvertirci dello stato del nostro corpo; per muovere le parti della nave si serve di strumenti che conosce distintamente, mentre noi usiamo la volontà e strumenti di cui ignoriamo il funzionamento²⁵.

Lo sviluppo dato da La Forge a questi temi, presenti in Descartes ma solo sotto forma di accenni, dimostra la consapevolezza di aver proposto soluzioni a problemi presenti nel pensiero del maestro, ma anche di averne acuito alcune aporie. Lo spostamento dell'attenzione sulle proprietà della mente indipendenti dal corpo e il delinearsi di una soluzione occasionalista avvicinano in modo esplicito la mente umana a quella angelica e tendono a fare del corpo un ostacolo al dispiegarsi delle sue potenzialità, piuttosto che un collaboratore. Abbiamo già visto che, una volta liberata dal corpo, la mente umana, senza perdere quanto acquistato in vita, potrà esercitare le funzioni dell'intelletto e della volontà molto più agevolmente. Ma ci sono dichiarazioni esplicite in questo senso anche in capitoli precedenti: ad esempio, se la nostra mente fosse unita al corpo come un pilota lo è con una nave, non solo potremmo rescindere l'unione quando vogliamo, ma in effetti avremmo tutti gli interessi a farlo. Ora siamo obbligati a sentire come nostri gli interessi del corpo e a occuparci di lui, ma se non fosse così prevarrebbero piuttosto gli interessi specifici della mente e della separazione²⁶. Come del resto avviene già:

²³ Queste affermazioni di La Forge risultano più significative se collegate a quelle di altre sezioni dell'opera. In primo luogo, infatti, il *Traité* chiarisce che sia le idee sia le specie non sono immagini dei corpi, e che dunque la somiglianza non può essere situata a questo livello; in secondo luogo, tre sono le cause principali che possono entrare in azione quando produciamo delle idee: Dio, in quanto autore dell'unione tra anima e corpo, quando si tratta di un'idea di un corpo; la volontà, quando si tratta di sostanze spirituali; l'unione stessa e la volontà, quando consideriamo delle cose corporee, ma in maniera generale e indefinita (*ibid.*, pp. 134-135 e 137). I corpi, invece, sono solo cause occasionali: *ibid.*, p. 133-134.

²⁴ *Ibid.*, pp. 201-204.

²⁵ *Ibid.*, pp. 223-224.

²⁶ *Ibid.*, pp. 213-214.

Cela est si vray, que d'autant plus que l'Esprit se dégage des pensées confuses des Sens, et qu'il se considere comme une Substance qui peut se passer du Corps, d'autant moins trouve-t'il [sic] de l'aimer et de l'estimer²⁷.

Di qui la necessità di ribadire, *ad maiorem gloriam Dei*, non solo che questa unione è la migliore possibile per noi, ma anche di specificare i vantaggi che essa comporta per la mente: al corpo dobbiamo conoscenze e piaceri, mentre degli errori in cui cadiamo è in definitiva responsabile solo la mente, perché avremmo potuto evitarli²⁸.

Se prendiamo ora in considerazione alcune pagine celebri di Gérauld de Cordemoy, notiamo certi tratti di continuità, ma anche marcate differenze. Il *Discours physique de la parole*, infatti, inserisce in quella che è stata definita una linguistica cartesiana un'interessante digressione sulla comunicazione degli spiriti sprovvisti di corpo, che integra e illumina di nuova luce l'antropologia di Cordemoy. Il punto di partenza è la definizione dell'unione tra l'anima e il corpo:

L'union d'un corps et d'une ame, ne consiste, qu'en ce qu'il y a un rapport si necessaire entre certaines pensées de l'ame, et certains mouvemens de ce corps, que les uns doivent necessairement suivre les autres²⁹.

Se, come in La Forge, gli unici termini messi in relazione sono i pensieri, da parte dell'anima, e i movimenti, da parte del corpo, va però sottolineato un primo scarto rispetto alla soluzione individuata nel *Traité*: Cordemoy sceglie un termine di ascendenza matematica, *rapport*, che si presenta come più neutro non solo rispetto al *commercium* di Clauberg, ma anche alla *dépendance* di La Forge. C'è un rapporto, una proporzione tra movimenti e sensazioni, tra volontà e movimenti: non un *commerce*, che non solo ha gli inconvenienti segnalati da La Forge (quando la relazione si interrompe momentaneamente, non per questo l'unione viene meno in modo definitivo), ma sembra anche indicare che i due termini messi in connessione sono affini e simili, come sono gli uomini tra cui per l'appunto si istituisce il *commerce*. C'è un rapporto, e non una *dépendance*, termine che potrebbe far pensare a una relazione di maggior peso e consistenza tra i termini in questione: come infatti avverrà in Pierre-Sylvain Régis, che inserisce questa dipendenza in un parziale recupero dell'aristotelismo, legando tutte le conoscenze dell'uomo ai sensi e negando ogni ruolo all'intelletto puro, almeno in vita³⁰. Come nel *Traité*, ma in maniera più netta, l'azione del corpo sull'anima è letta secondo lo schema occasionalista: le modificazioni del corpo, ossia il movimento o il cambiamento di figura, sono occasione di pensieri. Nessun contatto locale (l'anima è nel corpo come Dio è nel mondo), nessun'altra azione possibile³¹.

Anche in Cordemoy, come in La Forge, l'unione tra anima e corpo è solo uno dei tipi di unione possibili: due menti, infatti, possono essere unite tra loro, così come due corpi, ma l'unione tra un corpo e un'anima è più perfetta di quest'ultima³². Non solo: l'unione tra corpo e mente umana si distingue anche da altre unioni di questo genere, perché un angelo può muovere un corpo cui è unito, ma non lo anima propriamente, e quindi non è in grado

²⁷ *Ibid.*, p. 214.

²⁸ *Ibid.*, p. 215.

²⁹ G. de Cordemoy, *Le Discernement du Corps et de l'Ame* [...], Á Paris, chez Florentin Lambert, 1666, p. 183.

³⁰ P.-S. Régis, *Système de philosophie* [...] Tome premier, Paris, Aux dépens d'Anisson, Posuel et Rigaud, 1690, p. 123.

³¹ G. de Cordemoy, *Le Discernement du Corps et de l'Ame*, cit., pp. 93-118 e 122-126.

³² *Ibid.*, pp. 122-123.

di provare piacere e dolore in seguito a modificazioni di questo corpo, mentre un demone sente il dolore se il corpo cui è unito è modificato in questo senso, ma non può muoverlo³³.

Sviluppando elementi presenti in La Forge, Cordemoy legge questa corrispondenza come un esempio di applicazione delle cause occasionali: l'occasionalismo, non teorizzato a pieno da La Forge, seppur presente sotto traccia, qui è invece un modello onnicomprensivo di spiegazione della realtà³⁴. Dio è così all'origine di ogni movimento dei corpi e ne è l'unica vera causa, il che si applica anche ai movimenti che riguardano il corpo umano e alla loro connessione con le nostre sensazioni e le nostre volontà. Il modello occasionalista è funzionale alla separazione tra le due sostanze: l'anima e il corpo si comportano come due orologi montati in modo che il primo produca sempre gli stessi suoni quando il secondo ne produce degli altri e viceversa, con la differenza che l'anima umana è dotata di libero arbitrio. Non solo: questa corrispondenza viene inserita in un quadro più ampio che la accomuna a quella esistente tra segno e significato. Nelle righe immediatamente successive, infatti, Cordemoy aggiunge che esistono altre due corrispondenze, quella tra le tracce del cervello e le idee (delle cose corporee) e quella tra una certa parola e il suo significato. Quest'ultima è convenzionale, mentre le altre due sono naturali: ma la differenza, in questo caso, risiede solo nel fatto che le prime due sono state liberamente istituite da Dio, e sono dunque per noi immutabili, mentre l'ultima è una convenzione umana ed è dunque variabile, come l'esistenza di diverse lingue ci dimostra³⁵. In assenza di corpo, verrebbero meno non solo le prime due corrispondenze, ma anche la terza: le menti pure, dunque, non hanno bisogno di segni per comunicare tra di loro, tanto meno di segni corporei come le nostre parole o la scrittura³⁶. Il tema degli *esprits* privi di rapporti col corpo ritorna nella pagine successive, con degli sviluppi significativi. In primo luogo, si attribuisce loro un'eloquenza, ossia la capacità di disporre i pensieri che si vogliono comunicare ad altre menti secondo un ordine così bello da convincerle della propria tesi. Non si tratta di un ordine puramente razionale o matematico, come non lo era quello contemplato dalla pagine precedenti, dedicate appunto all'eloquenza umana e ai suoi usi. Infatti queste menti sembrano in qualche misura soggette alle emozioni: desiderano, e gli oggetti del loro desiderio possono essere simili a quelli degli uomini, ossia possono desiderare la propria gloria; possono quindi anche sbagliare, cercando per se stesse una gloria che spetta solo a Dio. Le emozioni non sono l'unico aspetto non puramente razionale che permane anche dopo la morte: nei *Six discours* Cordemoy aveva infatti affermato che, una volta privata delle costrizioni che le derivano dal corpo, l'anima potrà percepire anche gli oggetti che ora le rimangono nascosti da altri oggetti; potrà inoltre immaginare tutti i corpi che vuole contemporaneamente, perché non più costretta dal suo cervello a recepire solo un numero finito di impressioni³⁷.

Per tornare al tema della comunicazione tra le anime, le sole condizioni necessarie perché si instauri un dialogo tra le menti pure sono il fatto che vogliano comunicare tra di loro e che siano in uno stato di indifferenza, che renda possibile la scelta³⁸. Finora non è chiaro se, parlando di *purs esprits*, Cordemoy si riferisca alle anime separate o agli angeli; ma le pagine immediatamente successive si concentrano espressamente su questi ultimi. Non

³³ *Ibid.*, pp. 126-127.

³⁴ Il rapporto tra l'occasionalismo di Cordemoy e quello di La Forge emerge con chiarezza dall'Introduzione di E. Lojacono a G. de Cordemoy, *Discorso fisico della parola. Con la Lettera a G. Cossart S. J.*, a cura di E. Lojacono, Roma, Editori Riuniti, 2006, pp. 45-58.

³⁵ G. de Cordemoy, *Discorso fisico della parola*, cit., pp. 181-182 (pp. 314-315 per l'originale francese).

³⁶ *Ibid.*, p. 183 (pp. 316-317).

³⁷ G. de Cordemoy, *Six discours*, cit., pp. 228-230.

³⁸ *Id.*, *Discorso fisico della parola*, cit., pp. 191-192 (p. 330).

solo le menti pure comunicano tra di loro senza segni corporei, ossia senza parole, ma anche tra noi e loro la comunicazione può prendere questa forma. È vero che le Scritture ci raccontano di angeli che hanno preso le sembianze umane per parlare con noi, ma per avere una prova di come sia possibile una comunicazione in forma puramente intelligibile tra angeli e uomini basta fare riferimento all'ispirazione, ossia a tutti quei pensieri che emergono in noi senza che ne possiamo attribuire la causa a noi stessi o ad altri uomini. Questo riferimento all'ispirazione ha il vantaggio di comportare due conseguenze: in primo luogo, Cordemoy ne deriva l'esistenza di una grande affinità tra le menti umane e gli angeli, dal momento che egli ritiene che la comunicazione diretta sia per loro molto più semplice di quella che passa attraverso i segni, perfino quando le menti umane sono dotate di un corpo. In secondo luogo essa gli consente di dimostrare l'esistenza degli angeli: riconosciamo gli altri esseri umani solo perché entrano in conversazione con noi, ossia rispondono alle nostre parole con altre parole che modificano i nostri pensieri, esattamente come riconosciamo l'esistenza degli angeli perché troviamo in noi pensieri che non possono essere suscitati né da noi stessi né da altri uomini, e che dunque devono aver avuto origine dal contatto con una mente pura³⁹.

L'unione di mente e corpo, ossia la corrispondenza tra movimenti corporei e stati mentali, ha dunque dei caratteri in comune con quella tra segno e significato: nell'uno e nell'altro caso, ciò che viene unito non ha un rapporto di somiglianza e l'unione è il prodotto di una libera scelta. La vera differenza risiede nella fonte di questa libera scelta (Dio, nel caso dell'anima e del corpo; l'uomo, in quello del segno e del significato) e quindi sulla possibilità o meno per l'uomo di modificarla. L'accentuazione occasionalista della totale separatezza delle due sostanze unite nell'uomo e l'accurata analisi della parola come segno corporeo di un atto mentale portano Cordemoy ad avvicinare la mente umana a quella angelica, almeno sotto un punto di vista, ossia i modi in cui esse possono comunicare. Se la parola è uno strumento di comunicazione inventato dagli uomini per rendere comprensibili ad altri uomini pensieri che altrimenti resterebbero per loro opachi, le menti pure possono comunicare tra loro senza parole; anzi, basta che una sola delle menti in questione sia sprovvista di corpo perché prevalga la somiglianza tra sostanze pensanti, e quindi capaci di pensare e comunicare senza l'aiuto di nessun strumento corporeo, rispetto al legame che una di esse intrattiene con un corpo.

Se raffrontiamo i tesi di La Forge e di Cordemoy fin qui presi in esame, accanto a indubbe affinità, emergono anche significative differenze. Pensiamo al tema delle interazioni possibili tra le menti separate e gli uomini: La Forge crede che esse si realizzino attraverso l'uso della parola o la manipolazione degli spiriti vitali e della ghiandola pineale, mentre Cordemoy ipotizza un rapporto unicamente mentale. Se invece ci concentriamo sulla comunicazione tra due menti separate, i due autori concordano sulla possibilità di una comunicazione puramente mentale ma, mentre La Forge afferma che è subordinata a un decreto divino, sulla cui esistenza e sui cui effetti non possiamo pronunciarsi, Cordemoy la ritiene assolutamente naturale per le menti pure, nonché molto più facile e diretta di quella che avviene tra due uomini grazie alla mediazione della parola e dei segni linguistici. Infine, La Forge esamina le proprietà delle anime umane dopo la morte in base alle semplici conseguenze della separazione dal corpo, senza pronunciarsi su quel che avverrà loro in seguito all'intervento della grazia divina, mentre Cordemoy passa in maniera quasi insensibile dalla delimitazione di ciò che potrebbe riguardare le anime umane dopo la morte, a ciò che concerne gli angeli.

³⁹ *Ibid.*, pp. 193-195 (pp. 330-336).

Possiamo concludere senza ombra di dubbio che l'occasionalismo di Cordemoy, modellando il rapporto anima-corpo su quello segno-significato, radicalizza quel processo di 'angelicazione' dell'anima umana iniziato da Descartes? Gli elementi che vanno in questo senso sono almeno in parte bilanciati da altri fattori. In *La Forge*, lo ricordiamo, coesistevano entrambe le linee di tendenza presenti in Descartes: attribuire all'anima, in quanto cosa pensante, tutte le funzioni di un pensiero che sia coincidente con la coscienza (e dunque non solo le volizioni e le intellezioni, ma anche le emozioni, siano esse intellettuali o passioni in senso proprio, e poi le sensazioni, alcune forme di memoria, e le immaginazioni); accentuare, dedicando ad esse uno spazio maggiore che in Descartes, anche grazie all'attenzione dedicata allo stato delle anime dopo la morte, l'importanza delle funzioni che dipendono unicamente dalla mente, a prescindere dal suo rapporto con il corpo (le volizioni, le intellezioni, le emozioni intellettuali, la memoria intellettuale e/o spirituale). Se cerchiamo di stabilire quale sia la posizione di Cordemoy in proposito, ci troviamo di fronte a una serie di annotazioni, certo meno sistematiche e manualisticamente strutturate di quelle di *La Forge* (non per niente scrive dei *Discours*, e non un *Traitté*!), ma abbastanza chiare. All'anima Cordemoy attribuisce i concetti intelligibili, le immaginazioni, le passioni, la percezione: siamo all'interno della definizione di pensiero come coscienza, presente anche in *La Forge*. Il *Discernement du corps e de l'âme* e il *Discours physique de la parole*, però, aggiungono dei particolari significativi: una volta separate dal corpo, da un lato le anime sembrano mantenere non solo le emozioni intellettuali che, stando ai testi cartesiani, sono solo gioia, tristezza e amore⁴⁰, ma anche il desiderio, che può pure dirigersi verso oggetti moralmente non appropriati (l'esempio fatto è desiderare per sé una gloria che spetti solo a Dio); dall'altro lato, sembrerebbero mantenere dopo la morte la capacità di immaginare i corpi, per individuarne le proprietà, e di percepire anche quelli che in vita non percepiremmo, in quanto nascosti dal altri che si frappongono alla nostra vista. Per quanto rapide, mi sembra che queste annotazioni non possano lasciare molti dubbi: si parla di immaginazione e di percezione di corpi (non di idee!), ossia di modalità conoscitive tipiche dello stato di unione tra anima e corpo, che *La Forge* coerentemente o esclude dallo stato di anima separata, oppure concede in via ipotetica solo in seguito a un espresso intervento divino.

⁴⁰ R. Descartes, *Les passions de l'âme*, AT XI 387, 397-398 e 440-441; *À Chanut*, 1 février 1647, AT IV 601. Si potrebbe aggiungere a questo elenco il *contentement* di cui è questione nelle lettere a Elisabetta: si tratta di un'emozione che scompare in quanto tale dalla lista data nelle *Passions*, ma che potrebbe forse essere identificata con la soddisfazione interiore e la tranquillità dell'anima, stando al contesto: *À Élisabeth*, 18 août 1645, AT IV 277.