

Né con Descartes né con Malebranche: l'antropologia di Pierre-Sylvain Régis

di Antonella Del Prete

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 cosa accade in personaggi, certamente minori, ma comunque autorevoli rappresentanti del cartesiansimo di fine Seicento? A grosse linee, si può dire che buona parte di loro abbracciano il modello angelico, ossia la conoscenza per idee: tra di essi troviamo La Forge, Cordemoy, Desgabets, Régis (oltre al grande oppositore di Malebranche, Arnauld). All'interno di questo gruppo, però, va segnalata una precoce divisione: da un lato si trova chi, come La Forge e Cordemoy, riprende un carattere specifico della noetica cartesiana, ossia la distinzione tra ciò che è proprio della mente da sola (le intellezioni pure, ma anche la memoria e le emozioni intellettuali) e ciò che viene mediato dal corpo (le sensazioni, le immaginazioni, la memoria corporea, le passioni), mentre parallelamente sviluppa un modello di interazione tra l'anima e il corpo che si avvicina all'occasionalismo² o si situa nettamente in esso, con la conseguenza di rafforzare l'analogia tra la mente e gli angeli in maniera più netta

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

² Steven Nadler ha avanzato l'ipotesi che La Forge nel *Traité de l'esprit de l'homme* presenti una posizione che si può definire nettamente occasionalista solo in rapporto alla relazione tra due corpi, mentre la connessione tra la mente e il corpo è in qualche modo assimilabile all'armonia prestabilita: *The Occasionalism of Louis de La Forge*, in Nadler (ed.), *Causation in Early Modern Philosophy. Cartesianism, Occasionalism and Preestablished Harmony*, University Park-Pennsylvania 1993, pp. 56-73; Id., *Création continue et occasionalisme. Louis de La Forge et l'activité de l'âme*, in D. Leduc-Fayette (ed.), *Le regard d'Henry Gouhier*. Actes du colloque CEPF 29-31 mai 1996, Paris 1999, pp. 185-197.

ed esplicita che in Descartes³. Dall'altro lato si collocano invece Desgabets e Régis, che negano l'esistenza di funzioni pure dell'anima, rifiutano le cause occasionali e fanno dell'uomo un essere nettamente distinto dall'angelo. Lo scopo di questo articolo è di focalizzare l'attenzione su Régis, di analizzare il complesso rapporto intertestuale e concettuale che istituisce con le sue fonti, in particolare La Forge e Desgabets, di individuare eventuali cambiamenti su questi temi tra il *Système de philosophie* (1690) e l'*Usage de la raison et de la foy* (1704).

A una prima lettura, la sezione del *Système* dedicata alla metafisica potrebbe sembrare una mera ripresentazione delle teorie cartesiane attraverso una forma, quella del manuale, che accentua le inflessioni terminologiche appartenenti alla tradizione scolastica, senza tuttavia intaccarne la sostanza. La realtà delle cose, a uno sguardo più ravvicinato, si dimostra invece più complessa. Régis, certo, ricalca più o meno fedelmente il percorso disegnato dalle *Meditationes*: analizzando noi stessi, ci accorgiamo di essere pensiero. *L'esprit* è dunque una sostanza distinta dall'estensione. Tuttavia, poco cartesianamente, il semplice fatto che la mente possieda un'idea dell'estensione prova che quest'ultima esiste realmente, a prescindere dalla dimostrazione dell'esistenza di Dio e dal rinvio alla veracità divina⁴. Sempre a differenza di Descartes, il tema dell'unione dell'anima e del corpo emerge subito, senza attendere la conclusione del percorso meditativo⁵.

Testimoni dell'unione sono la sensazione e l'immaginazione e, poche pagine più oltre, la fame, la sete il dolore: tutto ciò è sicuramente vicino al pensiero di Descartes. Si notano però delle assenze: non si parla di unione sostanziale; l'uomo non è definito un *ens per se*; non si fa dell'anima l'unica forma sostanziale esistente, dopo l'eliminazione di quelle che regnavano nella fisica. Anche a consultare le pagine che seguono, tutto ciò che possiamo dedurre è che quella tra mente e corpo è una vera unione, in quanto si tratta di due sostanze distinte realmente; ed è un'unione fisica, che implica una dipendenza reciproca⁶. Queste omissioni rispetto al modello cartesiano non sono casuali: poco oltre Régis afferma infatti che l'uomo è un essere modale; la stessa definizione viene in un altro luogo attribuita all'anima⁷.

Non è tutto. Subito dopo aver trattato il tema dell'unione tra mente e corpo, Régis introduce una precisazione terminologico-concettuale che attraversa tutta

³ Per un'analisi in dettaglio di queste problematiche, mi permetto di rinviare al mio *Angeli e uomini: dibattiti cartesiani*, in C. Piazzesi, M. Priarolo, M. Sanna (edd.), *L'eresia della libertà. Omaggio a Paolo Cristofolini*, Pisa 2008, pp. 53-63.

⁴ P.-S. Régis, *Système de philosophie... Tome premier*, Paris, Aux dépens d'Anisson, Posuel et Rigaud, 1690, pp. 71-74.

⁵ Ivi, p. 113.

⁶ Ivi, pp. 118, 123.

⁷ Ivi, pp. 113, 159.

la sua metafisica: ci invita infatti a indicare col termine *esprit* la sostanza pensante considerata in se stessa e secondo il suo essere assoluto, e con quello di *âme* invece il rapporto dell'*esprit* con il corpo organico cui è unita⁸. Nelle pagine successive appare chiara la portata di questa distinzione. L'unione tra l'anima e il corpo, infatti, «consiste dans l'actuelle dépendance de toutes les pensées de l'âme de quelques mouvemens du corps, et de quelques mouvemens du corps de quelques pensées de l'âme»: la causa di questa unione è Dio e altrove Régis la definirà nettamente come arbitraria⁹. Ma che cosa implica la reciproca dipendenza dell'anima e del corpo per esercitare le loro funzioni? Già la scelta del vocabolo *dépendance* è significativa: Cordemoy, per esempio, parlava solo di *rapports*¹⁰. Ogni dubbio viene eliminato dalla spiegazione che segue la definizione: «Je dis en second lieu, *De toutes les pensées de l'âme de quelques mouvemens du corps*, pour signifier que l'esprit entant qu'il est uni avec le corps, ne peut avoir aucune maniere de penser, qui ne dépende de quelque mouvement du corps»¹¹. Le pagine successive insistono su questa stretta interconnessione tra i movimenti del corpo e i pensieri dell'anima, escludendo di fatto ogni attività pura di quest'ultima. Régis prende dunque nettamente posizione non solo contro Descartes, ma anche contro chi su questa strada lo ha seguito, come La Forge e Cordemoy, e lo fa ricalcando tacitamente le tesi di Desgabets, cui è debitore per molti aspetti della sua metafisica¹².

Va però notato che neppure l'adesione a questo modello è totale: anche a prescindere dalle critiche che, come vedremo, saranno rivolte al benedettino nell'*Usage*, la distinzione tra l'*esprit* e l'*âme* permette a Régis di recuperare aspetti importanti della noetica cartesiana, che giocano un ruolo di primo piano nella sua polemica con Malebranche. In effetti, nell'uomo si intersecano diversi tipi di idee e di conoscenze: alcune hanno origine nella mente in quanto sostanza pensante, distinta dall'estensione, e quindi precedono per natura, sebbene non nel tempo, le idee che invece l'anima ha tramite l'unione con il corpo. Le conoscenze che la mente ha per sua natura riguardano se stessa e Dio; non è invece dato sapere se conosca

⁸ *Ibid.* Contrariamente da quanto affermato da T.M. Schmalz, *Radical Cartesianism. The French Reception of Descartes*, Cambridge 2002, p. 174, Régis non sembra essere preceduto in questo uso da Desgabets: non solo non sono riuscita a reperire nell'opera del benedettino luoghi in cui sia esposta questa distinzione terminologica, ma la sua adozione contraddirebbe uno degli assunti di Desgabets (che Régis non condivide), ossia che l'anima umana sia per natura destinata all'unione con il corpo, come dimostra, sul versante teologico, il dogma della resurrezione dei corpi.

⁹ Régis, *Système de philosophie*, cit., pp. 118, 120, 122.

¹⁰ G. de Cordemoy, *Le Discernement du Corps et de l'Âme...*, Á Paris, chez Florentin Lambert, 1666, p. 183.

¹¹ *Ivi*, p. 123.

¹² L'affinità tra Régis e Desgabets era stata segnalata da G. Rodis-Lewis, *L'anthropologie cartésienne*, Paris 1990, ma lo studio più completo ora disponibile è quello di Schmalz, *Radical Cartesianism*, cit.

anche il corpo¹³. Queste idee, in quanto proprie della mente a prescindere dalla sua unione con il corpo, non sono collegate alle tracce del cervello; e la mente non può pensare senza avere l'idea di Dio¹⁴.

Che cosa succede quando un *esprit* viene unito a un corpo, ossia diventa un'anima? L'idea di Dio che la mente ha in quanto sostanza separata permane nell'anima, ma diventa oscura e confusa, perché mentre la mente poteva dedicare ad essa tutta la sua attenzione, l'anima è continuamente presa dal flusso di sensazioni, immaginazioni e passioni che provengono dal corpo. È dunque necessario che l'anima sia indotta a rivolgerle la sua attenzione: ciò avviene quando una qualche impressione corporea la spinge a prenderla in esame, per esempio tramite un tuono improvviso, oppure semplicemente grazie al segno linguistico cui l'idea è stata collegata. L'idea di Dio propria dell'anima rimanda quindi a quella della mente, ma in essa si trova anche una dipendenza dai movimenti del corpo¹⁵. Per usare il vocabolario di Régis, nel caso dell'idea di Dio gli oggetti sensibili agiscono come cause seconde, mentre Dio ne è al tempo stesso causa efficiente prima e causa esemplare¹⁶. Se dunque Dio rimane la causa esemplare dell'idea che ne ha l'anima, non solo l'idea di Dio propria della mente, ma anche quella dell'anima devono poter rappresentare l'infinità divina: in breve, Régis adotta una delle tesi di Descartes su cui più aspro era stato lo scontro con Gassendi, ossia la precedenza della conoscenza dell'infinito sul finito, e ritiene anche, con Descartes e contro Malebranche, che un modo finito della mente possa rappresentare l'infinito¹⁷.

Quanto alla conoscenza di se stessa, l'anima non può invece attingere all'idea di se stessa come *esprit*, o essere pensante, poiché, per conoscersi come anima, deve fare esperienza della sua unione con il corpo¹⁸. L'anima deve dunque conoscersi attraverso le idee e le sensazioni: anzi, a parlare propriamente, l'anima non conosce se stessa tramite un'idea, ma attraverso una percezione¹⁹.

Ma l'unione con il corpo non comporta solo un cambiamento delle modalità con cui la mente conosce Dio e se stessa: essa permette all'uomo anche delle acquisizioni. Régis sfrutta infatti la sua suddivisione tra la facoltà di concepire, che ci permette di conoscere tutto ciò che è spirituale, la facoltà di immaginare, il cui

¹³ Ivi, p. 164.

¹⁴ Régis, *Système*, cit., p. 127; ma si vedano anche le pp. 160, 164, 192-193.

¹⁵ Ivi, pp. 160, 162, 193.

¹⁶ Ivi, pp. 169-170.

¹⁷ Ivi, pp. 127, 146, 157-159, 193-196. Si veda anche Id., *Reponse aux reflexions critiques de M. Du Hamel...*, Paris, chez Jean Cusson, 1692, pp. 41-42, dedicate all'idea di Dio.

¹⁸ Id., *Système*, cit., pp. 161-162, 194.

¹⁹ Ivi, pp. 161, 194; Id., *Reponse aux reflexions critiques de M. Du Hamel*, cit., p. 80; Id., *Seconde replique de Mr. Régis à la Reponse du R. P. Malebranche*, cit., p. 22.

oggetto sono i corpi particolari, e la facoltà di sentire, che invece ci mostra i rapporti che i corpi hanno con l'anima, per escludere che la conoscenza dell'estensione in generale possa derivare dalla facoltà di concepire o da quella di immaginare; ne consegue «que l'idée de l'étenduë précède dans l'âme, au-moins d'une priorité de nature, tous les sentimens et toutes les imaginations», in quanto è una proprietà essenziale dell'anima²⁰. Come Régis preciserà qualche anno più tardi, nel corso della sua polemica con Malebranche, l'idea dell'estensione prodotta da Dio nell'anima nel momento in cui la unisce a un corpo può, al pari dell'idea di Dio, essere infinita obiettivamente, ossia può rappresentare l'infinito pur essendo una modalità finita dell'anima²¹.

Grazie al suo corpo, infine, l'anima riesce a conoscere i singoli corpi esterni e gode di piaceri che altrimenti non avrebbe: il che spinge Régis a dire che l'unione tra l'anima e il corpo è il fondamento di tutti i beni naturali dell'uomo e che pertanto essa deve essere amata assolutamente e per se stessa²².

Nell'*Usage de la raison et de la foy*, pubblicato nel 1704, ossia a quasi quindici anni di distanza dal *Système*, alcuni elementi permangono immutati, ma anche al lettore distratto non può non risultare evidente che Régis abbia deciso di riconoscere il proprio debito concettuale con Dom Robert Desgabets: sebbene le sue spiegazioni eucaristiche non vengano accettate e anche alcuni aspetti della sua concezione dell'unione tra l'anima e il corpo vengano rifiutati, fin dall'indice dell'opera è fatta menzione della teoria dell'indifetibilità delle sostanze, vero cuore metafisico del pensiero del benedettino. A dire il vero, Régis sembra più che altro esplicitare e talvolta radicalizzare scelte filosofiche che però erano già presenti nel trattato precedente.

Eppure alcuni cambiamenti, quasi insensibili, ci sono. Nell'*Usage* la stratificazione tra l'*esprit* e l'*âme*, ad esempio, è meno evidente che nel *Système*. Nell'opera del 1690, infatti, la noetica si strutturava di fatto su tre piani: le idee appartenenti alla mente in quanto tale (Dio e se stessa); le idee derivanti immediatamente dall'unione con il corpo (idea dell'estensione); le idee derivanti dall'interazione con il corpo durante la vita (quelle dei corpi particolari). Nel 1704, invece, questa classificazione è più difficile da rintracciare nel testo: da un lato sappiamo che la mente conosce se stessa e Dio per natura, ma non il corpo; dall'altra ci viene detto che le idee innate

²⁰ Ivi, pp. 157-158; ma si veda anche p. 126.

²¹ Régis, *Seconde réplique de Mr. Régis à la Réponse du R. P. Malebranche...*, Paris, chez Jean Cusson, 1694, p. 23. Il dibattito tra Malebranche e Régis sulla conoscenza dell'infinito e i suoi presupposti scolastici sono analizzati da Scribano, *Foucher and the Dilemmas of Representation: a 'Modern' Problem?*, in G. Paganini (ed.) *The Return of Skepticism from Hobbes and Descartes to Bayle*, Dordrecht-London-Boston 2003, pp. 197-212 (soprattutto alle pagine 206-212).

²² Régis, *Système*, cit., pp. 128-129.

– sul significato di questo termine tornerò tra poco – sono quelle che l'anima ha grazie all'unione con il corpo (ossia le idee Dio, di se stessa e del corpo)²³. La prima metà il testo tratta di ciò che attiene alla ragione, ma è quasi unicamente incentrata sull'uomo e sulle sue facoltà, il che porta in primo piano l'anima, lasciando sullo sfondo le prerogative della mente. Tenuto conto di quel che emergeva già dal *Système*, nell'*Usage* risultano dunque più evidenti i non solo punti di conflitto con l'antropologia e con la noetica malebranchiana, ma anche le distanze con la precedente *koiné* cartesiana, rappresentata in primo luogo dagli scritti di La Forge.

La mente appare nel primo capitolo: come nel *Système*, essa per natura conosce se stessa e Dio. Se consideriamo la mente umana in sé, dobbiamo ammettere che queste conoscenze prescindono dal corpo (che la mente umana non conosce) e precedono le altre: in modo abbastanza fedele a Descartes, la conoscenza del pensiero perfetto (ossia di Dio) precede quella del pensiero imperfetto (ossia della mente stessa). Emerge in queste pagine una certa affinità tra la mente e gli angeli: entrambi sono pensiero di se stessi e di Dio. Altrove sarà inoltre evidente che gli angeli, come la mente, non sono soggetti al tempo e al luogo: Régis chiarirà poco oltre che tutte le sostanze sono esenti dalla durata, perché in esse non si può dare movimento, o successione, o differenza temporale²⁴.

Régis sente però immediatamente il bisogno di segnare il discrimine tra la mente umana e quella angelica, e lo fa segnalando che la mente umana è «instituée de la nature pour être unie à un corps organisé et mû d'une certaine manière», il che non vale ovviamente per quella angelica. Nonostante le intenzioni dell'autore, in questo paragrafo ciò che risalta in primo piano sono la distanza da Tommaso (che Régis tenta in verità di dissimulare), e le affinità tra la mente umana e la mente angelica. Régis, infatti, ritiene che l'oggetto della mente umana considerata in se stessa sia, come nel caso di quella angelica, la sua essenza, e non il corpo, come voleva Tommaso, e che la differenza tra le due risieda solo nel fatto che la mente umana è destinata all'unione con un corpo, mentre quella angelica no. Sebbene la mente umana sia istituita per essere unita al corpo, nulla in essa, se la consideriamo in se stessa, può indicare che il suo destino sia proprio questa unione: quest'ultima è infatti meramente accidentale sia per la mente sia per il corpo e, in quanto tale, non può essere dedotta dalle idee della mente o del corpo²⁵.

²³ Id., *L'usage de la raison et de la foy, ou l'accord de la foy et de la raison*, Paris, chez Jean Cusson, 1704, pp. 3-4, 26.

²⁴ Ivi, pp. 1-3, ma vedi anche pp. 153-158 e 373-380, per le problematiche relative alla durata e agli esseri che ne sono soggetti. Schmaltz, *Radical Cartesianism*, cit., pp. 167-212 ha strettamente connesso la definizione del tempo come durata, ossia come misurazione del moto, con il tema dell'unione dell'anima e del corpo e con la distinzione tra intelletto umano e intelletto angelico.

²⁵ Régis, *L'usage de la raison et de la foy*, cit., p. 7; si veda anche p. 375.

Da questo momento in poi, però, il quadro cambia radicalmente. Régis, infatti, passa a considerare le proprietà dell'uomo, ossia del risultato dell'unione tra l'anima e il corpo. L'inizio del capitolo successivo chiarisce subito che ora non si tratterà più delle proprietà dell'*esprit* considerato in se stesso (proprietà che però riemergeranno nelle pagine dedicate allo stato delle anime dopo la morte), ma solo di quelle derivanti dall'unione dell'anima e del corpo. Un'unione che condiziona le modalità di conoscenza dell'anima molto più di quanto avvenisse in Descartes e nei suoi primi commentatori. Dal momento che l'unione non produce la capacità di pensare in quanto tale posseduta dall'anima, ma la sua capacità di pensare unita a un corpo, una volta che vi è stata congiunta l'anima non può prescindere da esso per le sue conoscenze²⁶.

In questo senso, può essere del tutto legittimo sottoscrivere l'adagio peripatetico *nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu*. Régis polemizza esplicitamente e nettamente con chi, tra i moderni, ritiene che esista un intelletto puro, in grado di conoscere indipendentemente dal corpo. L'intelletto, in realtà, è la facoltà capace di avere conoscenze generali; esse, lungi dall'essere indipendenti dai sensi, sono un'astrazione dalle conoscenze particolari che i sensi ci forniscono²⁷. Tutte le idee dell'uomo sono dunque derivate dai sensi, nessuna esclusa: Régis riconduce all'esperienza sensibile anche quelle che l'uomo ha della propria anima e di Dio. Régis afferma infatti che, quando percepiamo un oggetto, si producono contemporaneamente tre idee in noi: quella dell'oggetto stesso in quanto causa esemplare della nostra percezione; quella dell'anima, in quanto causa materiale; quella di Dio in quanto causa efficiente. Solo la prima idea è chiara, mentre le altre due sono oscure, il che spiega perché non sempre gli uomini sono consapevoli di averle²⁸. Tale precisazione ha lo scopo di preservare, contro Malebranche, la possibilità che un'anima finita possa conoscere un ente infinito tramite una modalità del suo intelletto, e nello stesso tempo rientra nella polemica più generale contro le cause occasionali. Sostenendo che gli oggetti sono cause esemplari delle nostre idee, infatti, ne deriva che esse non possono rappresentare un numero né maggiore né minore di perfezioni rispetto al loro oggetto: l'idea di Dio, quindi, pur essendo una modalità finita della nostra mente, deve poter rappresentare la sua infinità e la sua perfezione. Inoltre, distinguendo tra causa esemplare e causa efficiente, Régis mantiene agli oggetti mentali o corporei una capacità di azione sull'anima umana che non sia solo morale o occasionale²⁹.

²⁶ Ivi, pp. 10, 27.

²⁷ Ivi, p. 105.

²⁸ Ivi, p. 26.

²⁹ Per queste tematiche si vedano Régis, *Usage*, cit., pp. 10, 15-16, 25, 102-108 e Id., *Système*, cit., pp.

Senza mai rifiutare completamente le idee innate, Régis ne dà poi un'interpretazione del tutto particolare: lungi dall'essere proprie dell'intelletto puro, anch'esse dipendono dall'unione tra l'anima e il corpo e quindi dai sensi. Non sono pertanto create con l'anima, ma prodotte al momento della sua unione con il corpo. La differenza tra le idee innate e le idee acquisite non consiste nell'essere o meno dipendenti dai sensi, ma nell'essere o meno inseparabili dall'uomo, e dunque presenti continuativamente (idee innate: quelle di Dio, dell'anima e del corpo) o successivamente (idee acquisite) nella sua anima³⁰. Questa definizione di idea innata, in esplicita rottura con chi ne faceva un'idea creata con l'anima e indipendente dal corpo, impedisce a Régis di sottolineare la continuità tra le idee della mente e le idee dell'anima, come invece aveva fatto nel *Système*: difficile sostenere ora che l'idea di Dio che ha l'anima è la stessa di quella della mente, solo un po' più oscura, perché la prima dipende dal corpo, la seconda no. Nell'opera del 1704, quindi, le idee innate mantengono uno statuto diverso dalle altre solo perché presenti continuativamente all'uomo. Parallelamente, la capacità di rappresentare l'infinito propria di alcune idee (quella di Dio e dell'estensione) nell'*Usage* non deriva più tanto dalla precedenza dell'infinito sul finito, come cartesianamente voleva Régis nel *Système*, quanto dalla necessità che anche queste idee, come tutte le altre, rappresentino fedelmente i caratteri della loro causa esemplare.

Per valutare appieno la soluzione data da Régis (e da Desgabets, che per molti versi aveva aperto la strada) al problema dell'unione dell'anima e del corpo e la gnoseologia che ne discende, è il caso di ricordare che eliminare ogni ruolo, almeno in vita, dell'intelletto puro, e riportare ogni conoscenza ai dati sensibili, elaborati dall'astrazione, significa abbandonare il modello cartesiano per riassumere quello aristotelico con una nettezza che perfino l'ultimo Gassendi aveva evitato: nel *Syntagma*, infatti, di fatto le funzioni dell'intelletto proprie dell'anima immateriale rappresentano un duplicato di quelle dell'immaginazione, salvo che si svolgono senza l'ausilio delle specie corporee che invece l'immaginazione utilizza per formare gli universali³¹. Si tratta di una scelta del tutto consapevole: nello spiegare il suo uso dell'adagio peripatetico *nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu*, Régis ne abbozza infatti una breve storia, accenna alle teorie peripatetiche sull'intelletto agente e sull'intelletto potenziale, elabora un parallelo tra questa distinzione e quella 'moderna'

77 e 194-196; contro le cause occasionali si vedano Id., *Usage*, cit., pp. 207-208 e Id., *Système*, cit., pp. 124-125.

³⁰ Id., *Usage*, cit., p. 20; ma si vedano anche le pp. 21, 26, 108.

³¹ P. Gassendi, *Syntagma philosophicum*, in *Opera Omnia*, Lugduni, sumtibus L. Anisson et J.-B. Devenet, 1658 (ed. anastatica a cura di T. Gregory, Stuttgart-Bad Cannstatt 1964), vol. II, pp. 422b, 440, 441b, 446b-454b. Su questo tema si veda B. Brundell, *Pierre Gassendi. From Aristotelianism to a New Natural Philosophy*, Dordrecht-Boston-Lancaster-Tokyo 1987, pp. 85 e 95-96.

tra immaginazione e intelletto puro, e si dice alla fin fine più favorevole alle scelte degli antichi che, seppure intricate e oscure, sono suscettibili di un'interpretazione ragionevole, mentre quelle dei moderni non hanno alcun fondamento³².

Se tra il *Système* e l'*Usage* è possibile rintracciare qualche mutamento di accenti a proposito della noetica, il più grande accordo regna tra queste due opere quando si passa a esaminare i capitoli dedicati allo stato delle anime dopo la morte, quelli in cui emerge con maggiore chiarezza quali siano prerogative della mente umana, considerata al di fuori del suo rapporto con il corpo. L'*Usage* si limita nella maggior parte dei casi a riprendere alla lettera quanto scritto nell'opera precedente, con poche eccezioni. Una premessa: l'audacia delle proposizioni di Régis si giustifica solo tenendo conto della sua netta separazione tra la ragione e la fede³³. L'oggetto della sua indagine è quel che potranno fare naturalmente le nostre anime dopo la morte, non quel che la volontà divina vorrà concedere o ha già concesso loro. Di conseguenza, tutto ciò che leggiamo nelle Scritture sulla loro capacità di conoscere le altre anime separate, di comunicare con loro, di muovere i corpi e di ingannare i nostri sensi non contraddice quanto da lui affermato, perché dipende da un dono divino; pur essendo per noi incomprensibile come ciò accada, lo dobbiamo credere in quanto rivelato³⁴.

Se ci atteniamo alla natura della mente, invece, le conclusioni sono molto diverse. Certo, l'anima è immortale³⁵. Ma anche questa affermazione va analizzata attentamente. Ciò che è immortale, perché sostanza, è la mente considerata in se stessa, non l'anima in quanto unita al corpo: nel fare l'elenco delle cose che vengono distrutte dalla morte Régis non esita a nominare anche l'uomo, inteso come composto di mente e corpo, e l'anima, in quanto rapporto tra mente e corpo³⁶. Come l'estensione, attributo essenziale del corpo, non si corrompe mai, benché i singoli corpi si dissolvano, così il pensiero, attributo essenziale dell'*esprit*, non si può corrompere, ma i modi che lo fanno essere un'anima di un certo uomo in particolare, vengono invece distrutti quando cessa l'unione tra l'anima e il corpo³⁷. Questo passo, modificato poi nell'*Usage*, risulta alquanto sospetto: Régis ci sta dicendo che ciò che rende le anime individuali, ossia ciò che rende questa anima «l'ame

³² Régis, *Usage*, cit., pp. 105-107.

³³ Su questi temi si veda Schmaltz, *French Cartesianism in context: the Paris Formulary and Régis's Usage*, in Schmaltz (ed.), *Reception of Descartes. Cartesianism in Early Modern Europe*, London-New York 2005, pp. 80-95.

³⁴ Régis, *Système*, cit., p. 269; Id., *Usage*, cit., pp. 215-216.

³⁵ Id., *Usage*, cit., pp. 212-214.

³⁶ Ivi, p. 216. Si noti peraltro che le argomentazioni di Régis a favore dell'immortalità dell'anima si riducono essenzialmente a quelle che militano per l'indefettibilità delle sostanze, si applicano quindi all'anima in quanto sostanza, ossia all'*esprit*, e non all'anima in quanto unita al corpo: ivi, pp. 158-160.

³⁷ Régis, *Système*, cit., pp. 266-267.

de Pierre, de Paul, de Jean, etc.», non resiste alla morte. Si aggiunga che più avanti polemizzerà apertamente con chi pensa che permanga una memoria intellettuale nelle anime separate e sosterrà che le anime separate, in quanto sostanze, sono totalmente sottratte al fluire del tempo, il che esclude un susseguirsi di pensieri e azioni. Certo, Régis parla sempre di anime separate al plurale, ma il lettore non può fare a meno di avere l'impressione che ci sia un ritorno alle teorie che concedevano l'immortalità solo all'intelletto agente, che insomma con la morte l'anima individuale si dissolva in una sostanza pensante unica e indifferenziata.

Una conferma indiretta di questo sospetto ci può essere fornita dalle precisazioni sulla differenziazione delle sostanze che Régis è costretto a dare nella *Réfutation de l'opinion de Spinoza* che segue l'*Usage*, per confutare la dimostrazione spinoziana che fa di Dio l'unica sostanza esistente. Régis contesta l'uso spinoziano del termine di attributo, rifacendosi a distinzioni di origine scolastica. Se si tiene presente che le sostanze possono avere attributi generici, specifici e numerici, ne dobbiamo infatti trarre la conseguenza che ci possono essere più sostanze con lo stesso attributo generico (come è il caso del corpo e dell'*esprit*), o specifico (come è il caso di due uomini diversi, Pietro e Paolo), ma non più sostanze con lo stesso attributo numerico³⁸. Sembrerebbe quindi in prima istanza che questa affermazione di Régis autorizzi a pensare che la sostanza spirituale possa essere suddivisa in diverse sostanze che differiscono per attributo numerico, come avviene per l'estensione con i corpi. Ma poche pagine dopo questa conclusione viene rifiutata: Régis accetta infatti proprio per la sostanza spirituale l'affermazione spinoziana che non esista un attributo grazie al quale possa essere divisa. Parlando rigorosamente, lo stesso si dovrebbe dire dell'estensione in quanto sostanza, ma in quest'ultimo caso, grazie alla quantità, possiamo affermare che le parti dell'estensione differiscono per attributo numerico, dal momento che la quantità è divisibile e figurabile³⁹.

Régis, dunque, nei suoi testi ci fornisce esempi di distinzione che coinvolgono anche l'*esprit* solo quando questo è unito a un corpo, ossia è un'anima; respinge le discussioni scolastiche sulla differenziazione tra gli angeli per specie o per numero come insensate⁴⁰; ci dice infine che proprio a proposito della sostanza spirituale accetta senza alcuna restrizione la conclusione spinoziana che non possano esistere più sostanze con lo stesso attributo. Applicato alla sorte dell'anima umana dopo la morte, tutto ciò conferma l'impressione che per Régis si dissolva ogni tipo di identità individuale, una volta distrutto il legame con il corpo, ciò che dava all'anima

³⁸ Id., *Réfutation de l'opinion de Spinoza touchant l'existence, et la nature de Dieu*, in *Usage*, cit., pp. 490-492.

³⁹ Ivi, pp. 496-497. Régis ha già chiarito in un precedente capitolo dell'*Usage*, in che senso si possa parlare di divisibilità dell'estensione: ivi, pp. 139-142.

⁴⁰ Ivi, pp. 374-375.

la sua essenza di modo. A distanziarlo dalla concezione spinoziana dell'eternità della mente rimane però il fatto che l'anima non potrebbe mai essere definita un'idea del corpo: abbiamo infatti visto che l'*esprit* umano conosce solo se stesso e Dio, e non il corpo⁴¹.

Una volta riconosciuta all'anima, o piuttosto alla mente, una forma di immortalità, la tacita polemica con La Forge prende il sopravvento nelle pagine successive. Con la dissoluzione del suo rapporto con il corpo, l'anima sarà privata non solo dell'intelletto, così come lo intende Régis (capacità di sentire, immaginare, concepire, ricordare e avere delle passioni), ma anche della volontà, così come la intendiamo abitualmente, in quanto la volontà si applica a oggetti dell'intelletto. Senza il corpo, l'anima separata non potrà nemmeno parlare, il che elimina ogni forma di comunicazione tra le anime; la comunicazione diretta dei pensieri, ipotizzata da La Forge e prevista da Cordemoy è impossibile per l'assenza della volontà⁴². Allo stesso modo, è esclusa ogni possibilità non solo di muovere i corpi, ma perfino di conoscerli, visto che la conoscenza delle cose materiali prevede l'uso dei sensi e dell'immaginazione⁴³.

Infine, l'assenza dopo la morte di tutte le facoltà di cui l'anima era dotata durante lo stato di unione con il corpo è confermata dal fatto che esse, se perdessero, sarebbero nell'impossibilità di agire: l'anima non può determinarsi da sola, perché ogni cambiamento deriva da una causa esterna; non può essere determinata da Dio, che usa le cause seconde per produrre dei modi; non può esserlo ovviamente dai corpi, con cui non può avere nessun rapporto; e nemmeno dalle altre

⁴¹ Questi passi sono stati oggetto di un'interpretazione divergente: T.M. Lennon *The Problem of Individuation among the Cartesians*, in K.F. Barker e J.J. E. Garcia, *Individuation and Identity in Early Modern Philosophy: Descartes to Kant*, Albany 1994, pp. 13-39, li usa per sostenere che le menti individuali sono modi di una stessa sostanza e suggerisce che Régis anticipa Hume nel far consistere la mente solo nella successione dei suoi pensieri; Schmaltz, *Radical Cartesianism*, cit., pp. 210-212 contesta entrambe le affermazioni, cita alcuni passi della *Réfutation de l'opinion de Spinoza* per argomentare che Régis fa delle anime individuali delle sostanze numericamente distinte le une dalle altre, ma poi ricorda che altrove invece le singole anime sono definite come dei modi della sostanza spirituale. Mi sembra che mentre Schmaltz abbia ragione a ricordare che le anime, come tutti i modi spirituali e corporali, hanno una loro propria essenza che differisce dalla semplice somma dei loro stati successivi e che li identifica come modi, egli sottovaluti invece il problema posto dalla distinzione tra l'*esprit* e l'*âme*. È infatti molto chiaro che l'essenza modale di una certa anima consiste nell'essere unita a un certo corpo, come afferma esplicitamente Régis, ma molto meno evidente è che cosa rimanga di questa essenza una volta finito in rapporto con il corpo. In fondo la stessa domanda può porsi per gli angeli: Régis non ci fornisce motivazioni filosofiche in grado di spiegare la loro differenziazione, che anzi è esplicitamente classificata come incomprendibile per la ragione.

⁴² G. de Cordemoy, *Discorso fisico della parola. Con la Lettera a G. Cossart S. J.*, a cura di E. Lojacono, Roma 2006, pp. 183, 191-195 (pp. 316-317, 330-336 per l'originale francese); L. de La Forge, *Traité de l'esprit de l'homme...*, Amsterdam, Chez Abraham Wolfgang, s.d., pp. 420-421.

⁴³ Régis, *Système*, cit., pp. 267-268; Id., *Usage*, cit., pp. 214-215.

anime, che potrebbero agire l'una sull'altra solo se esistesse tra loro una forma di unione⁴⁴. Oltre a confermare l'immutabilità dell'anima separata, questo passo ha come evidente conclusione che la ragione umana non possa comprendere come Dio o gli angeli possano rivelare delle conoscenze alle anime separate: lo stato di gloria, quindi è accettato per fede, ma è inconcepibile. L'anima dopo la morte è dunque unicamente pensiero di se stessa e di Dio⁴⁵; nessuna di queste due conoscenze, però, dà accesso agli enti creati esterni all'anima: è come se il percorso di astrazione dal corpo e da tutto ciò che può essere messo in dubbio, attuato nelle *Meditationes*, si blocchi dopo essere arrivati al *cogito* e all'idea di Dio. Un'idea che ce lo fa conoscere come essere sommamente perfetto e infinito, ma che non ci mostra in alcun modo le idee-archetipo di enti possibili in esso contenute, né tanto meno quali siano gli enti realmente esistenti⁴⁶.

Che la mente umana, considerata in sé, abbia molte caratteristiche in comune con la mente angelica, almeno a stare a quanto ci è possibile comprendere con la ragione, risulta evidente da un capitolo dell'*Usage*, dedicato appunto agli angeli. Gli angeli non hanno rapporto con il luogo e non sono soggetti al movimento; la ragione non può dimostrare che essi si differenzino tra di loro: il parallelo con le anime separate è esplicito⁴⁷.

Se invece passiamo alle conoscenze di cui dispone un angelo, si notano alcune differenze rispetto alla mente umana: l'angelo non solo conosce se stesso e Dio, ma anche le altre menti e i corpi; tutto ciò, però sempre senza alcuna successione, tempo e movimento. Ogni discussione sulla conoscenza angelica che riguardi le cose passate e future o i pensieri nascosti dei cuori, o ancora il suo carattere discorsivo, nonché la possibilità che gli angeli si prendano cura di singoli uomini o di entità collettive, non ha quindi ragione di essere⁴⁸: mentre nel caso della conoscenza delle menti umane Régis aveva cercato di dissimulare la distanza della sua posizione con quella di Tommaso, in questo capitolo il dissenso è palese. Poiché anche per gli angeli, come per le menti separate, viene esclusa ogni possibilità di avere rapporti con i corpi, prive di senso sono anche le discussioni sulla loro capacità di apparire

⁴⁴ Id., *Système*, cit., pp. 268-269; Id., *Usage*, cit., p. 215.

⁴⁵ Id., *Système*, cit., p. 269; Id., *Usage*, cit., p. 216.

⁴⁶ Régis, del resto, difficilmente avrebbe potuto parlare di idee divine come archetipo delle essenze create, dal momento che fa propria, seppure con alcune modificazioni, la teoria cartesiana della creazione delle verità eterne: su questo tema si veda Scribano, *Da Descartes a Spinoza. Percorsi nella teologia razionale del Seicento*, Milano 1988, pp. 92-100, G. Canziani, *L'onnipotenza divina in Pierre-Sylvain Régis*, in Canziani, M.A. Granada, Y.-C. Zarka (edd.), *Potentia Dei. L'onnipotenza divina nel pensiero dei secoli XVI e XVII*, Milano 2000, pp. 561-588, G. Gasparri, *Le grand paradoxe de M. Descartes. La teoria cartesiana delle verità eterne nell'Europa del XVII secolo*, Firenze 2007, pp. 178-188.

⁴⁷ Id., *Usage*, cit., p. 375.

⁴⁸ Ivi, pp. 376-377, 378-379, 380.

agli uomini e di parlare tra di loro o con gli uomini⁴⁹. Il quadro finale, dunque, contrappone con particolare nettezza le verità di fede e quelle di ragione: Régis tuttavia non solo si premura in ogni occasione di ribadire che le verità di fede vanno credute, sebbene inconcepibili per noi, ma anche che questa inconcepibilità non implica che le verità di fede contraddicano le verità di ragione. L'*Usage* adotta infatti la distinzione tra ciò che è superiore e ciò che è contraddittorio con la ragione⁵⁰.

La critica, come ho già ricordato, ha più volte sottolineato la parentela tra le tesi di Régis e quelle di Desgabets. Bisogna però aggiungere che nell'*Usage* vi è pure una polemica aperta, anche se il nome del benedettino non è fatto esplicitamente⁵¹. Sebbene Régis concordi con lui sulla tesi di fondo riguardo all'unione tra anima e corpo, non per questo è disposto ad accettare che, considerata in se stessa a prescindere dal rapporto con il corpo, la mente umana mostri i segni dell'inevitabilità di questa unione, al punto che questa non possa in alcun modo essere definita come un prodotto della volontà di Dio, in quanto tale arbitrario. Insomma, Régis tiene a ribadire quel che Descartes aveva stabilito, ossia che la mente, essendo sostanza del tutto separata e distinta dal corpo, non mostra alcun bisogno intrinseco di essere a lui unita: il rischio è che, altrimenti, non si possa più dimostrare l'immortalità dell'anima⁵². A questo dissenso semi-esplicito, vanno aggiunti altri due elementi. In primo luogo, la distinzione tra la mente e l'anima adottata permette a Régis, come abbiamo visto, di recuperare alcuni elementi propri della noetica che da Descartes conduceva a La Forge e Cordemoy, attribuendoli alla mente, elementi che invece Desgabets aveva definitivamente perso. Dotando di un proprio statuto la mente in quanto distinta dall'anima, Régis non sentiva nemmeno il bisogno di utilizzare il dogma della resurrezione dei corpi per dimostrare che lo stato normale, e in un certo senso inevitabile, della mente umana è quello di essere unita a un corpo⁵³. Infine, fare dell'anima e dell'uomo non delle sostanze, ma dei modi realmente esistenti introduce una rottura non solo con la tradizione scolastica e con la dogmatica cattolica che, dal Concilio di Vienne, definiva l'anima come la forma del corpo, ma anche con Descartes che questa tradizione aveva adottato, facendo dell'anima

⁴⁹ Ivi, pp. 377, 379-380.

⁵⁰ Ivi, pp. 311-314.

⁵¹ Régis cita alla lettera Desgabets, in particolare il suo *Traité de l'indéfectibilité des créatures*: si vedano le *Œuvres philosophiques inédites*, introduzione di G. Rodis-Lewis, testo stabilito e annotato da J. Beaudé, Amsterdam 1983, pp. 130, 131, 132; questi passi ritornano anche nel trattato *De l'unione de l'âme au corps*, ivi, pp. 292, 293, 294-295.

⁵² Régis, *Usage*, cit., pp. 209-212.

⁵³ Per questo tema negli scritti di R. Desgabets si vedano *Critique de la Critique de la Recherche de la vérité...*, Paris, chez Jean Du Puis, 1675, pp. 56-57, 67, 88-132, 167; Id., *Supplément à la philosophie de M. Descartes*, in *Œuvres philosophiques inédites*, cit., pp. 176, 181-188, 191, 193, 284; Id., *De l'unione de l'âme et du corps*, cit., pp. 289-300.

l'unica forma sostanziale presente nella sua filosofia, e perfino con Gassendi che questa formula riprendeva nel *Syntagma*. Ancora una volta, questa scelta di Régis si allontana da quella compiuta da Desgabets, che invece nei suoi scritti parla a più riprese dell'anima umana come di una sostanza, mentre invece richiama almeno lontanamente quella compiuta da Regius, che faceva dell'uomo un *ens per accidens*, suscitando le ire di Descartes⁵⁴.

Che conclusioni trarre da questo lungo periplo tra i testi di Régis? La sua posizione sembra originale sotto due aspetti. In primo luogo, perché la sua visione di che cosa sia il rapporto tra l'anima e il corpo lo induce a descrivere uno stato delle menti dopo la morte molto lontano da quello tradizionale. Le loro conoscenze, lungi dall'aumentare grazie alla rimozione dell'ostacolo che il corpo frapponeva alle attività intellettuali, di fatto diminuiscono, perché si limitano alla conoscenza di se stesse e di Dio. Non entrano in nessun modo in rapporto con altre anime separate né con gli angeli; non interagiscono con i corpi; non mantengono il ricordo della loro vita passata; molto probabilmente perdono ogni tipo di identità personale. Conoscere Dio per loro significa semplicemente avere un'idea chiara e distinta, anche se non completa, di un ente infinito e perfetto. Niente idee innate delle cose materiali: la separazione di pensiero ed estensione ha l'effetto di limitare le conoscenze della mente pura a ciò che può derivare da se stessa come essere spirituale, ossia l'idea del pensiero e quella del creatore di questo pensiero. Non solo la conoscenza della anime separate sembra molto più ristretta, sebbene non più imperfetta, di quella che è possibile raggiungere in vita, ma essa si distingue in questo da quella dell'angelo, sebbene le sia affine. Perché invece l'angelo conosce le altre menti separate e conosce i corpi.

In secondo luogo, il modello elaborato da Régis, pur avendo caratteri in comune con quello di Descartes, se ne allontana, senza però propendere per quello alternativo, ossia quello malebranchiano. Affinità e divergenze giocano su piani distinti. In primo luogo, se prendiamo l'esito finale esposto nell'*Usage*, la conoscenza propriamente umana è totalmente differente da quella angelica, in quanto dipende dal corpo e dall'esperienza sensibile. Questo tipo di cambiamento dell'impostazione cartesiana non poteva però sfociare in un'adesione al malebranchismo, in cui il rifiuto di subordinare l'intelletto ai sensi era altrettanto radicale che

⁵⁴ Per la posizione di Descartes, si vedano le *Quartae responsiones*, in AT IV, 227-228 e le lettere *À Regius*, mi-décembre 1641, in AT III, 460-461, *À Regius*, fin janvier 1642, in AT III, 492-493, 503, 507-509, *À Mesland*, 9 février 1645, in AT IV, 166-168; Regius aveva esposto la sua opinione in H. Regius, *Physiologia seu cognitio sanitatis...*, Ultrajecti, Aegidius Romanus, 1641, III, 9. Gassendi affronta questo problema nel *Syntagma philosophicum*, cit., vol. I, p. 466b e vol. II, p. 440a. Infine, Desgabets definisce l'anima come una sostanza nel *Traité de l'indéfectibilité des créatures*, cit., p. 69; ne *Le guide de la raison naturelle*, in *Œuvres philosophiques inédites*, cit., p. 130; e nel *De l'union de l'âme au corps*, cit., p. 292.

in Descartes. Tuttavia, distinguendo tra l'*esprit* e l'*âme*, Régis recupera uno spazio almeno parziale all'angelismo cartesiano: la mente conosce per sua natura Dio e se stessa, esattamente come avviene per gli angeli. Non solo questa conoscenza prescinde dai sensi (Régis tuttavia non afferma mai espressamente che si tratti di idee innate, anzi nell'*Usage* le idee innate sono proprie dell'anima nel momento in cui viene unita la corpo), ma la mente ha anche un'idea chiara e distinta di Dio, ossia una rappresentazione finita dell'infinito: la divergenza con Malebranche, che sul rifiuto di questa eredità cartesiana costruisce la teoria della visione in Dio, è netta. L'analogia con Descartes però finisce qui: la mente non ha idee di altri enti che non siano se stessa e Dio; non conosce quindi né gli altri esseri spirituali né i corpi. E, soprattutto, esercita queste sue conoscenze solo dopo la morte: quando il suo stato naturale non assomiglierà in nulla, fatto salvo l'intervento della grazia divina, a quello dei beati e alla loro conoscenza partecipativa di Dio. È come se Régis avesse usato il modello angelico di conoscenza, che Descartes aveva applicato all'uomo, per riservarlo alle anime separate, per di più depotenziandolo.

