

L'irriducibilità delle passioni in Descartes

Érico Andrade Marques de Oliveira

(Universidade Federal de Pernambuco – UFPE)

Articolo sottoposto a *double blind peer review*.

Ricevuto: 10/02/2018 – Accettato: 05/05/2018 – Pubblicato: giugno 2018

Title: The irreducibility of the passions in Descartes

Abstract: I would like to present an alternative view to the debate on the Cartesian dualism mind and body. Therefore, I support the idea that dualism Cartesian substance is present only in Cartesian metaphysics and does not serve to explain the human condition, at least the mind and body union. Thus, I will try to show that the passions or emotions (they are our mental states) emerge from the interaction between the mind and the body. The passion cannot be reduced to the mind or the body taken separately. They are properties that emerge, in the strange sense of the term “emergency”, from the interaction of the mind with the body.

Keywords: Descartes; Dualism; Properties; Mind; Body.

1. Introduzione

A partire dalla pubblicazione di *The Concept of Mind*¹, il dualismo della sostanza divenne l'espressione più utilizzata, fra coloro che si occupavano di filosofia della mente, per riferirsi al pensiero cartesiano. Secondo questa prospettiva, le *Meditazioni* sarebbero il prototipo della posizione che scinde l'essere umano in due sostanze distinte e inconciliabili. Gli esseri umani sarebbero fantasmi la cui struttura immateriale non avrebbe alcuna relazione con il corpo (materia). Saremmo *fantasmi* in una macchina che comandiamo senza essere da essa neppure coinvolti. Ci limiteremmo a fissare i dispositivi che la muovono, come i marinai che mutano la direzione della nave dirigendo il timone. Questa immagine della filosofia cartesiana è stata ripresa svariate volte e si è imposta per lungo tempo nella maggior parte dei manuali di filosofia della mente. Tuttavia, a partire dagli anni '90, tale immagine ha cominciato ad essere posta in questione da alcuni

¹ Cfr. G. Ryle, *The Concept of Mind*, Oxford University Press, Oxford 1950.

testi che hanno fornito un'analisi meno parziale della filosofia cartesiana², proponendo un nuovo approccio al classico problema della relazione fra la mente e il corpo, in cui Descartes non appariva più come una sorta di spauracchio responsabile di aver sostenuto l'assoluta impossibilità di conciliare le due sostanze³. Se per molto tempo la filosofia cartesiana è stata la rappresentazione più appropriata per esprimere la posizione eterodossa in filosofia della mente contemporanea conosciuta come dualismo della sostanza, la cui adesione si limita ad un gruppo di pochi filosofi, è un fatto che questa posizione sia oggetto ora di un processo di revisione. A questo proposito, alcuni chiarimenti sono necessari.

A nostro parere, non si può ridurre l'indagine proposta da Descartes nelle *Meditazioni* ad una dimostrazione della distinzione fra due sostanze ontologiche distinte. Sebbene nella maggior parte del testo Descartes identifichi l'*io* con il soggetto pensante, che è realmente separabile dal corpo e che può prescindere, almeno parzialmente, dai sensi nell'atto di fondazione della conoscenza di sé come sostanza pensante, l'uso del deittico *io* in tutte le *Meditazioni* non traduce solo un processo di introspezione mentale privo di qualunque relazione con i sensi. Il soggetto delle *Meditazioni*, compreso come un essere umano, è stabilito infatti solamente nel registro dell'unione del corpo con l'anima, ossia nella sesta meditazione⁴. Benché il soggetto possa giungere ad alcune verità, come, ad esempio, il *cogito*, senza ricorrere ai sensi, la matrice idealista del modello di riflessione delle *Meditazioni* non autorizza né la riduzione dell'essere umano alla mente, né la tesi che ritiene la presenza del corpo nell'essere umano solo accidentale (AT, III, 508; B Op, n. 343, 1603; AT, V, 134-135; B Op, n. 651, 2535-2537), finendo erroneamente per identificare, come sostenuto da Ethel Rocha, l'approccio cartesiano con una posizione platonica. Nel presente articolo, sosterremo che l'essere umano è il risultato dell'unione (che per Descartes implica interazione) dell'anima con il corpo.

In questo senso, riteniamo che l'immagine di Descartes come un dualista della sostanza generi un grave errore, confondendo un piano di analisi epistemologico o metafisico, in cui il corpo non è necessariamente richiesto, e un'analisi antro-

² Cfr. K. Morris – G. Baker, *Descartes' Dualism*, Routledge, London-New York 1996.

³ Cfr. E. J. Lowe, *An Introduction to the Philosophy of Mind*, Cambridge University Press, Cambridge 2005; cfr. inoltre P. Gilbert – K. Lennon, *The World, the Flesh and the Subject: Continental Themes in Philosophy of Mind and Body*, Edinburgh University Press, Edinburgh 2005.

⁴ Il proposito di realizzare tale separazione è annunciato da Descartes in una lettera privata che, lungi dal diffondersi nei corridoi scolastici, gli permetteva di chiarire che l'obiettivo delle *Meditazioni* era fornire una fondazione della fisica non a livello teologico, bensì epistemologico, come dimostra una confidenza fatta a Mersenne: «vi dirò, fra noi, che queste sei meditazioni contengono tutti i fondamenti della mia Fisica» (AT, II, 297-298; B Op, n. 301, 1395). Sostenendo la possibilità di ridurre ogni predicazione delle qualità dei corpi ai predicati della geometria, Descartes, di fatto, elimina il residuo aristotelico della fisica, non essendoci più spazio per corpi *animati* o in possesso di autonomia nel movimento. Per spogliare la natura di tutte le proprietà ed escludere qualunque studio guidato dal presupposto che i corpi siano in possesso, nei loro movimenti, di una volontà o di un'autonomia propria, era infatti necessario separare l'anima dal corpo per poi trattare la materia come pura estensione.

L'irriducibilità delle passioni in Descartes

pologica, pensata come un'indagine della condizione umana, che non può essere realizzata senza la comprensione congiunta del corpo e della mente. Nel contesto di un'indagine metafisica, è possibile separare corpo e mente, ma non nell'orizzonte antropologico. Esistono, pertanto, due livelli per trattare la relazione del corpo con la mente. Sul piano antropologico, su cui si concentra la filosofia della mente e a cui è dedicato il nostro articolo, Descartes non ha mai pensato l'essere umano in funzione del dualismo sostanziale, mentre sul piano metafisico il filosofo francese può essere inquadrato all'interno della tradizione idealista, convinta che la conoscenza possa essere fondata solo da un'indagine della ragione, e perciò senza l'ingerenza dei sensi.

Per convincere il lettore della plausibilità della nostra tesi, presenteremo le posizioni di alcuni interpreti dedicate al tema in questione. Il nostro obiettivo è mostrare come questi studiosi non colgano il cuore dell'obiettivo cartesiano quando insistono nel conciliare il dualismo delle sostanze con l'antropologia. In seguito, svolgeremo alcune considerazioni sull'argomento cartesiano a favore di un dominio specifico per l'analisi delle passioni, sottolineando come le passioni siano, dal punto di vista della loro intenzionalità, irriducibili alle proprietà del corpo e dell'anima, prese separatamente. Mostreremo inoltre che al dualismo delle sostanze, che è anche un dualismo delle proprietà, segue, nella filosofia cartesiana, un terzo livello di proprietà che derivano o emergono dall'interazione tra due sostanze differenti. In altri termini, le passioni derivano dalla relazione problematica tra le sostanze, ma non possono essere concettualmente ridotte agli approcci della metafisica e della fisiologia. La spiegazione delle passioni avrà allora un terreno proprio che corrisponde alla vita pratica dell'essere umano, la morale.

Al termine dell'articolo speriamo che risulti chiaro un punto. Nell'antropologia cartesiana, non c'è un fantasma nella macchina perché non c'è né un fantasma (la mente), né una macchina (il corpo) compresi separatamente, ma un composto unico la cui singolarità caratterizza la condizione umana o l'antropologia cartesiana. Il nostro testo avrà raggiunto il suo obiettivo se sarà capace di mostrare che Ryle, formulando una lettura poco generosa dell'opera cartesiana, ha commesso una fallacia mereologica, assumendo la parte (la mente) come un tutto (il composto), ossia confondendo le proprietà che emergono dall'unione con le proprietà che appartengono alla sola mente. Le proprietà che Ryle ritiene appartengano al fantasma emergono, in realtà, dal composto, dall'unione delle mente con il corpo, e ciò elimina l'idea del fantasma nella macchina.

2. I limiti della metafisica: in difesa di una spiegazione antropologica del problema dell'unione sostanziale

La separabilità del corpo dalla mente, dimostrata nelle *Meditazioni*, è stata certamente ottenuta a caro prezzo. Un prezzo inflazionato dalle questioni poste da vari lettori dell'opera sulla relazione prodotta nell'essere umano da

due sostanze distinte. Le questioni relative ai problemi generati dalla distinzione tra la mente e il corpo hanno permeato il dibattito di Descartes con i suoi contemporanei. Nello specifico, la posizione di Descartes si adeguava al proprio interlocutore. Per alcuni il filosofo attribuiva all'unione della mente con il corpo uno statuto molto prossimo all'idea di sostanza, suggerendo, di conseguenza, una terza sostanza. Quando Descartes, ad esempio, fornisce la seguente risposta a Regius sulla natura umana, l'unitarismo (termine che si riferisce qui alla tesi che fa dell'essere umano una sostanza composta dall'unione della mente con il corpo) sembra acquisire i contorni di un argomento più forte: «l'unione, per la quale il corpo umano e l'anima sono tra loro congiunti, non gli è accidentale, bensì essenziale, dal momento che senza di essa l'uomo non è uomo» (AT, III, 508; B Op, n. 343, 1603)⁵. Le lettere in cui Descartes sostiene l'unione sostanziale o ricorre ad un vocabolario prossimo all'aristotelismo sono, in generale, dirette ad interlocutori più avvezzi alla terminologia scolastica. Si vedano, ad esempio, le lettere a Regius⁶, a Chanut⁷, a Elisabetta⁸ e a Mesland⁹. L'enfasi attribuita all'unione sostanziale può essere vista anche nella risposta di Descartes alle *Quarte obiezioni* formulate da Arnauld. Al contempo, la tesi della distinzione è presente nei principali testi cartesiani che contengono riflessioni metafisiche, in cui Descartes afferma, fra le altre cose, che «c'è una grande differenza tra la mente e il corpo» (AT, VII, 85; B Op I, 795), al punto da essere totalmente differenti, potendo esistere separatamente e necessitando «soltanto del concorso divino» (AT, VIII-1, 25; B Op I, 1747). Inoltre, proprio nei testi in cui Descartes riafferma la separazione, egli difende sistematicamente, e senza alcun imbarazzo, l'unione, come accade, ad esempio, nella sesta meditazione e nei *Principi*.

Il variare delle risposte fornite da Descartes ai suoi lettori poteva essere indetificato solo posteriormente. I suoi contemporanei, infatti, non avevano accesso alle risposte che Descartes dispensava ad ogni interlocutore e l'unico punto in comune era il testo delle *Meditazioni* e dei *Principi*. Oggi, invece, possiamo valutare le differenti risposte e ponderare meglio la posizione cartesiana circa l'inquietante questione proposta. Oltre ad essere in possesso di tutti i testi cartesiani, soprattutto il trattato su *Le passioni dell'anima*, che era all'epoca nelle mani di non più di tre persone – la regina Cristina, la principessa Elisabetta e Clerselier¹⁰ –, abbiamo anche accesso alle risposte di Descartes a tutti i suoi differenti interlocutori. Parte del compito che spetta agli studiosi attuali consiste nel recuperare una posizione che sia il più possibile uniforme, per risolvere ciò che Gilson ha

⁵ Cfr. inoltre AT, V, 134-135; B Op, n. 651, 2535-2537; sull'anima come forma del corpo, si veda AT, VII, 315; B Op I, 1103.

⁶ Cfr. AT, III, 460; B Op, n. 332, 1547.

⁷ Cfr. AT, V, 86; B Op, n. 632, 2489.

⁸ Cfr. AT, V, 112-113; B Op, n. 643, 2513-2515.

⁹ AT, IV, 166-169; B Op, n. 482, 1965-1967.

¹⁰ Cfr. AT, V, 353-354; B Op, n. 697, 2693.

L'irriducibilità delle passioni in Descartes

chiamato il *paradosso cartesiano*¹¹, ossia il desiderio di Descartes di giustificare l'unione di due sostanze distinte. Negli ultimi vent'anni, questa questione è ancora viva e suscita non pochi dibattiti.

Inizialmente, si aprono subito due cammini di interpretazione per tentare di risolvere il paradosso cartesiano. In primo luogo, è possibile sostenere che Descartes abbia abbandonato la *distinzione reale* tra il corpo e l'anima (o mente), suggerita nelle *Meditazioni*, argomentando a favore di una sorta di terza sostanza. In tal senso, egli avrebbe semplicemente lasciato da parte la distinzione reale per difendere un'unica sostanza, assumendo una posizione prossima all'ilemorfismo aristotelico¹². Un'altra possibilità è sostenere che nell'opera cartesiana sia possibile percepire, relativamente all'essere umano, l'esistenza di tre sostanze. In questi termini, Cottingham ritiene che l'essere umano componga una terza sostanza, in modo da ottenere così tre sostanze: corpo, anima (mente), unione sostanziale del corpo con la mente. Questi due cammini non sono accettati dalla maggior parte degli studiosi, ancora legati all'opzione dualista. Per rinnovare l'interpretazione dualista, Chappell ha tentato allora di sfumare l'unione sostanziale: Descartes si riferisce all'essere umano come un'unità nel senso debole del termine, ossia, poiché l'essere umano è un'unità debole non può essere designato come una sostanza¹³.

Nello specifico, Chappell stabilisce due possibilità per il dualismo: esso può essere duro (in tal caso, indica un dualismo delle sostanze) o debole (non si tratterebbe, propriamente, di un dualismo delle sostanze). Altre due possibilità sono attribuite all'unitarismo, che può essere ugualmente duro (vi sarebbe solo una sostanza per Descartes: il composto sostanziale) o debole (il composto sostanziale non designa una sostanza)¹⁴. L'obiettivo di Chappell è promuovere una sintonia tra la tesi dell'unione e la tesi della separabilità della mente con il corpo, nel tentativo di armonizzare il dualismo duro, che egli considera la posizione di Descartes, con l'unione. L'unione sembra attenuare l'unitarismo cartesiano, assumendo una versione debole, nella convinzione che Descartes non abbia mai voluto disfarsi del dualismo duro, pur avendo sempre alimentato l'idea che nell'essere umano esista, di fatto, un'interazione fra le due sostanze distinte¹⁵. Per Chappell è possibile rilevare una continuità tra le *Meditazioni* (in cui Descartes presenta in modo contundente il dualismo) e gli altri testi (in cui tratta dell'essere

¹¹ É. Gilson, *Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*, Vrin, Paris 1967, p. 245.

¹² Cfr. P. Hoffman, *Essays on Descartes*, Oxford University Press, Oxford 2009, p. 51; Id., *A união e a interação entre mente e corpo*, in *Descartes*, Armed, Porto Alegre 2011, pp. 381-393, in part. pp. 381-382; per una critica di questa posizione, si veda il ben argomentato articolo di E. Rocha, *Observações sobre a Sexta Meditação de Descartes*, in «Cadernos de História e Filosofia da Ciência», vol. 16, n. 1 (2006), pp. 124-142.

¹³ V. Chappell, *L'homme cartésien*, in J.-L. Beyssade – J.-L. Marion (éds.), *Descartes: Objecter et Répondre*, Puf, Paris 1994, pp. 403-426.

¹⁴ Cfr. *ivi*, p. 406.

¹⁵ Cfr. *ivi*, pp. 420 e 424.

umano), se si leggono queste opere alla luce di ciò che l'autore chiama un unitarismo debole che non contraddice affatto il dualismo duro. L'unitarismo debole permette inoltre di delimitare la chiara opposizione che Descartes conserva nei confronti della tesi aristotelica, secondo cui gli essere umani sarebbero forme sostanziali¹⁶ e, pertanto, una terza sostanza. Secondo Chappell, Descartes non ha mai utilizzato il predicato sostanza per riferirsi alla relazione della mente con il corpo¹⁷. L'unione è sostanziale (espressione raramente utilizzata da Descartes per riferirsi all'unione), ma ciò non implica, secondo l'autore, che la mente e il corpo formino un'unica sostanza. Descartes sarebbe un dualista che non ha mai negato l'interazione del corpo con la mente né nelle *Meditazioni*, né in nessun'altra opera, pur non potendo spiegare come due sostanze distinte potessero interagire.

Indipendentemente dal nostro accordo con Chappell, dobbiamo riconoscere che egli presenta un insieme di possibilità in grado di fornire una mappatura delle differenti interpretazioni della posizione cartesiana. Secondo Chappell, inoltre, il suo unitarismo debole potrebbe armonizzarsi con il dualismo duro della sostanza cartesiana, visto che Descartes non avrebbe mai abbandonato, secondo questa lettura, la distinzione tra mente e corpo, così come non avrebbe mai esplicitamente negato un livello di interazione fra loro. A nostro parere, sebbene si tratti di un buon approccio, soprattutto per aver tracciato una topografia delle differenti posizioni degli studiosi e delle studiose di Descartes, la lettura di Chappell si concentra su un dibattito – quello fra “dualismo vs unitarismo” – che rappresenta la radice del problema dell'interpretazione dell'approccio cartesiano sulla natura e sulla funzione delle passioni che caratterizzano l'essere umano. Alla fine, solo gli esseri umani hanno passioni, dato che, a differenza di Dio (che non possiede un corpo ed è, dunque, privo di passioni) e degli animali (che non hanno una mente), solo loro posseggono una mente e un corpo¹⁸. Descartes costruisce una posizione che non pone in questione l'interazione. Nella sesta meditazione, ad esempio, egli afferma, nello stesso testo, tanto la differenza (*il corpo è totalmente diverso dall'anima*¹⁹), quanto l'unione fra l'anima e il corpo (*la natura dell'uomo come composto di mente e corpo*²⁰). La sfida è comprendere il perché.

La nostra ipotesi è che il successo nella spiegazione delle passioni che caratterizzano l'essere umano non dipenda dal riconoscimento chiaro e distinto dell'interazione del corpo con la mente; al contrario, è la spiegazione dell'interazione a dipendere dalla comprensione delle passioni. Benché possa sembrare sorprendente, a nostro parere Descartes pensa l'unione a partire dalle proprietà che esistono solo a partire da essa e che non dipendono dalla conoscenza chiara e distinta del *cogito*. In altre parole, sebbene non si possa spiegare in termini metafisici come due sostanze distinte possano interagire a partire dalla conoscenza

¹⁶ Cfr. *ivi*, pp. 408 e 420.

¹⁷ Cfr. *ivi*, pp. 409 e 424.

¹⁸ Cfr. AT, III, 85; B Op, n. 255, 1201.

¹⁹ AT, VII, 86; B Op I, 795.

²⁰ AT, VII, 88; B Op I, 797.

L'irriducibilità delle passioni in Descartes

di queste due sostanze considerate isolatamente, è invece possibile spiegare, a partire dalle passioni, come tale interazione si realizzi ad un altro livello. Questa spiegazione, infatti, non può essere ridotta né a un'indagine metafisica né ad un approccio fisiologico, considerati isolatamente. Essa avrà un dominio proprio, cioè la morale, e sarà sviluppata ne *Le passioni dell'anima*, come abbiamo mostrato altrove²¹. Il problema delle passioni, la cui esistenza presuppone l'interazione tra la mente e il corpo, deve essere separato dalla metafisica, incapace di offrire una risposta, per abitare un nuovo dominio, ossia la morale, un ambito pratico (circoscritto nell'azione umana) che implica direttamente l'azione umana e la sua ricerca di una vita buona.

3. Nuovi orizzonti per la spiegazione dell'interazione dell'anima con il corpo

Descartes è sempre preoccupato di dividere gli orizzonti di indagine a cui la filosofia (intesa come una disciplina che nel XVII secolo va dalla geologia alla metafisica) può contribuire. Non è necessario discutere dell'unità metodologica – se Descartes rimanga fedele o meno al suo metodo in tutta la sua opera – per riconoscere che le differenti conoscenze conservano determinate specificità²². Nelle scienze, ve ne sono alcune più certe di altre. La matematica è, ad esempio, più certa della fisica e, per questo, non si può pretendere dalla fisica che sia in possesso di verità analoghe a quelle matematiche. La stessa cosa accade all'interno del dominio specifico del sapere umano. Per quanto concerne almeno il suo grado di certezza, la conoscenza del corpo e della mente, separatamente, non si pone necessariamente sullo stesso livello dell'analisi della conoscenza della relazione dell'unione della mente con il corpo. Descartes afferma nelle *Meditazioni* che la conoscenza del *cogito* (la prima verità dimostrata nella seconda meditazione) è più semplice di quella dell'unione (discussa nella sesta meditazione) e, dunque, nell'ordine del testo la precede. Sebbene si tratti di una stessa indagine metafisica, nelle *Meditazioni* le certezze possiedono gradi diversi, ed occupano perciò luoghi differenti nel testo in linea con le difficoltà presentate. La dimostrazione segue un ordine delle difficoltà che non esclude affatto un ordine delle ragioni. In questi termini, è più facile dimostrare il *cogito* dell'unione.

Tuttavia, una parte delle questioni degli interlocutori di Descartes non considera il suo procedere nel testo in funzione della complessità dei problemi metafisici e antropologici presentati. Vi sono verità che non possono essere oggetto di un'intuizione chiara e distinta. Molte volte è necessario ricorrere ai sensi affinché

²¹ Cfr. É. Andrade Marques de Oliveira, *Sobre a generosidade: uma introdução contemporânea à moral cartesiana*, in «Veritas», vol. 59, n. 2 (2014), pp. 61-87.

²² Presupponiamo qui ciò su cui ci siamo concentrati in altri lavori: É. Andrade Marques de Oliveira, *Le rôle de la méthode dans la constitution de la physique cartésienne*, Thèse de doctorat, Université Sorbonne, Paris 2006; Id., *A teologia negativa cartesiana*, in «Perspectiva Filosófica», vol. 2, n. 26 (2006), pp. 93-110.

la conoscenza di alcune verità, soprattutto quelle legate alla condizione umana, possa essere dimostrata o almeno presentata con un importante grado di certezza. La principessa Elisabetta, ad esempio, pone in questione lo statuto di una relazione, come quella fra l'anima e il corpo, che non può essere compresa da un'intuizione intellettuale nella forma di un giudizio chiaro e distinto proprio delle nozioni primitive che sono oggetto di una comprensione pura. Rispondendo alla principessa, Descartes coglie comunque l'occasione per sottolineare come l'unione del corpo con la mente debba essere pensata in un orizzonte proprio, non necessariamente metafisico. Ciò significa che il tentativo di recuperare la radice dell'interazione a partire da una comprensione collocata solo nell'analisi di un sapere puro non aiuta a capire le proprietà derivanti dall'unione. Come evidenzia Descartes, le nozioni primitive dell'anima, del corpo e dell'unione devono essere studiate separatamente:

Considero anche che tutta la scienza degli uomini non consista che nel ben distinguere queste nozioni, e nell'attribuire ciascuna di esse soltanto alle cose cui appartiene. Infatti, quando vogliamo spiegare qualche difficoltà mediante una nozione che non le appartiene, non possiamo evitare di ingannarci, come pure quando vogliamo spiegare una di queste nozioni per mezzo di un'altra; infatti, essendo primitive, ciascuna di esse non può essere intesa che per se stessa (AT, III, 665-666; B Op, n. 392, 1749).

Nel passo citato, vi sono indizi che escludono la possibilità di spiegare le nozioni primitive l'una in funzione dell'altra. Secondo Descartes, una parte importante del suo compito è promuovere un criterio (scienza) che permetta di distinguere le nozioni primitive e la conoscenza di ognuna di esse, in accordo con le loro proprietà specifiche. L'indagine deve concentrarsi sulla particolarità di ciascuna nozione primitiva. Per queste ragioni, dopo aver parlato della conoscenza dell'anima e del corpo, Descartes fornisce la seguente precisazione: «la prima cosa che proseguendo devo spiegare è il modo di concepire quelle che appartengono all'unione dell'anima con il corpo, a prescindere da quelle che appartengono al solo corpo, o alla sola anima» (AT, III, 666; B Op, n. 392, 1749). Mentre una credenza metafisica passa attraverso i dubbi più radicali, che sospendono le nostre credenze più strutturali, una credenza relativa alla costituzione umana presuppone un carattere antropologico, poiché si riferisce direttamente alla nostra vita, che si articola secondo l'interazione dell'anima e del corpo. A differenza di altre nozioni, la nozione primitiva dell'unione sostanziale non può essere oggetto di un'analisi che studi separatamente il corpo e la mente; al contempo, non può nemmeno essere conosciuta grazie ad un processo di deduzione fatto a partire dalla conoscenza delle proprietà del corpo e dell'anima che sono date ed invariabili. La conoscenza dell'unione non richiede soltanto l'intellezione, che è capace di organizzare deduttivamente le verità metafisiche, ma la stessa natura umana considerata come un tutto (tutte le sue facoltà). La dimostrazione dell'unione potrebbe dunque essere ottenuta solamente dopo aver riconosciuto che la natura umana, pur potendo sbagliare, non si inganna quando considera qualcosa come certo. In altri termini, non si può abdicare alle nostre facoltà

L'irriducibilità delle passioni in Descartes

(natura), la cui falsità o la capacità congenita di ingannarci sono state allontanate dall'eliminazione del genio maligno. Una volta provato che la nostra natura non erra strutturalmente e in modo congenito, non vi sono motivi per non aver fiducia in essa quando ritiene vera una certa cosa. È proprio questo punto che governa il passaggio seguente della sesta meditazione:

Ora, non c'è nulla che questa natura mi insegni in modo più espresso del fatto che ho un corpo, che sta male quando sento dolore, che ha bisogno di mangiare o di bere, quando ho fame o sete, e altro di simile; e quindi non devo dubitare che in ciò vi sia qualcosa di vero (AT, VII, 81-82; B Op I, 787-789).

Nello specifico, il termine “natura” non designa in questo passaggio solo l'intellezione pura. In un passo di poco precedente, Descartes aveva affermato che la nostra natura era il complesso composto. In seguito, egli restringe il concetto di natura umana, considerandola «in quanto composto di mente e corpo» (AT, VII, 88; B Op I, 797). La natura umana è definita così come la composizione del corpo con la mente. Il fatto stesso che l'essere umano sia composto di mente e corpo gli permette di comprendere che molti dei suoi (ci si conceda l'uso di questa espressione) stati mentali si riferiscono alla sua stessa natura composta, esistendo solamente grazie ad essa. Quello che la natura ci può insegnare – sarà più chiaro ne *Le passioni dell'anima* – è come vivere bene con le passioni, qualcosa che passa dal riconoscimento dell'unione, e non dalle ragioni che hanno spinto Dio a concepire l'interazione di due sostanze distinte, che è, del resto, inaccessibile alla comprensione umana

In questi termini, non solo l'intelletto, ma tutte le facoltà compongono la nostra natura. I sensi hanno una funzione importante per Descartes perché le nostre sensazioni non sono prodotti della mente indipendenti dai sensi; esse ci spingono inoltre verso specifici atteggiamenti – come, ad esempio, placare la sete – che sono fondamentali per la conservazione della vita. Per questo, la supposizione, presente nella prima meditazione, che i sensi ci possano ingannare, non può essere confusa con la certezza che essi ci ingannino sempre. Una delle funzioni della sesta meditazione è dimostrare che la nostra natura, composta da tutte le facoltà, non è infallibile, senza essere tuttavia condannata a sbagliare, a patto che si appoggi sulla testimonianza di una facoltà come i sensi. La sesta meditazione, assunta come un tutto, indica che Descartes non sta sottostimando la conoscenza legata ai sensi, che compongono, assieme alle altre facoltà, ciò che possiamo chiamare “natura umana”, nonostante il piano sensibile non possa fondare tutte le nostre credenze, specialmente quelle metafisiche, come è il caso del *cogito*.

Una riflessione guidata dalla sola intellesione pura non può corroborare la certezza che ritiene il corpo e la mente inseparabili, ma ciò non significa che l'essere umano possa essere definito attraverso il solo intelletto. L'essere umano è il composto. Il dubbio posto nella prima meditazione circa l'esistenza del corpo umano, o più precisamente, la sua relazione con la mente, è completamente svuotato di senso nella sesta meditazione, poiché non possiamo *vivere* l'espe-

rienza della separabilità, non potendo vivere la morte. Non si vive la morte, avrebbe affermato Wittgenstein più tardi: «La morte non è evento della vita»²³. In questi termini, la credenza nell'interazione del corpo con l'anima è affermata da un'inclinazione propria, trattandosi, come sottolinea Descartes, di una delle cose conosciute per se stesse.

Di conseguenza, non è necessaria la conoscenza metafisica di come sia possibile l'interazione per spiegare i suoi effetti sulla vita umana, oggetto della morale. È così che Descartes cerca quindi di spiegare, soprattutto nella seconda parte de *Le passioni dell'anima*, le passioni attraverso i loro effetti e non attraverso le loro cause materiali. D'altronde, la ricerca di una conoscenza chiara e distinta dell'interazione, modulata secondo la sola intellesione, potrebbe finire per renderla ancora più *oscura*²⁴. Pertanto, se dal punto di vista della metafisica è possibile dimostrare che il corpo e la mente sono sostanze distinte ricorrendo al solo intelletto puro, dal punto di vista della condizione umana (ciò che definiamo antropologia cartesiana), su cui si affronta l'analisi dell'interazione, non è possibile ricorrere alla sola intellesione pura, visto che ad essere in gioco è la nostra condizione ontologica attuale in cui la mente e il corpo stanno interagendo e non sono, pertanto, separati da un abisso di sostanze comunicabili. Sebbene non sia possibile spiegare perfettamente come si dia questa interazione in termini metafisici o con un'analisi esclusiva dell'intelletto puro, non c'è un ostacolo, per così dire, epistemico, che rende impraticabile una spiegazione razionale dell'interazione, soprattutto un'interazione pensata in funzione dell'uso delle passioni nella promozione di una vita buona. Una spiegazione che acquista quindi senso e rilevanza nelle nostre pratiche, nel modo con cui sperimentiamo le passioni.

È comprensibile che i contemporanei di Descartes esigessero una posizione definitiva tra il dualismo e l'unitarismo, due approcci che si presentavano allora come le uniche possibilità a disposizione. D'altra parte, non pensiamo sia una buona strategia per gli studiosi attuali continuare ad insistere su questo dilemma: nell'opera cartesiana, infatti, vi sono forti indizi per sostenere che la riflessione sull'unione si ponga in un altro livello epistemologico o di convalida delle nostre credenze; ciò è dimostrato inoltre dallo sforzo cartesiano di trasformare le questioni sull'interazione della mente con il corpo in un'opportunità per ratificare l'esistenza di un altro piano di approccio per affrontare la questione della condizione umana.

Se le nostre intuizioni o la nostra natura, accompagnate da un Dio il cui proposito non può essere quello di ingannarci²⁵, confermano e garantiscono che il corpo e la mente compongono un unico composto, da noi denominato *essere umano*, perché pensarli separati nell'esistenza umana? Dalle *Regole* (che presen-

²³ L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus and Notebooks 1914-1916*, Routledge and Kegan Paul, London 1961; trad. it., *Tractatus logico-philosophicus e Quaderni 1914-1916*, a c. di A. G. Conte, Einaudi, Torino 2009, 6.4311, p. 107.

²⁴ Cfr. AT, V, 192-193; B Op, n. 657, 2555-2557.

²⁵ Cfr. AT, VII, 90; B Op I, 799.

L'irriducibilità delle passioni in Descartes

tano un'interazione dei sensi con l'intelletto, specialmente nella regola XII) a *Le passioni dell'anima* (dedicate sostanzialmente al registro dell'unione della mente con il corpo), Descartes non è mai venuto meno alla convinzione che vi fosse un'interazione tra la mente e il corpo, per quanto continuino a rimanere, sul piano dell'analisi dell'intellezione pura, due sostanze distinte. Per prendere sul serio la posizione cartesiana, senza ritenere che Descartes abbia semplicemente sottostimato il problema²⁶, cercheremo di sostenere che, secondo tale approccio, le passioni non devono essere ridotte, per quanto concerne la loro causa finale o la loro intenzione, alle proprietà del corpo e dell'anima separatamente. La nostra opinione è che la spiegazione delle passioni può aver successo solo se consideriamo le passioni come stati mentali soggettivamente distinti, la cui esistenza è possibile solo grazie all'interazione del corpo con la mente.

4. *Le passioni come conseguenza dell'unione*

È importante notare che le passioni possono essere percepite empiricamente, ossia a partire dai loro effetti psicosomatici, almeno per ciò che riguarda gli effetti che esse causano nel corpo come, ad esempio, l'accelerazione della circolazione degli spiriti animali; in questo preciso senso, le passioni non si caratterizzano come un epifenomeno. Attraverso lo studio del comportamento del corpo e dell'effetto psicosomatico delle passioni è possibile percepire empiricamente se una persona è sotto l'effetto di una passione, benché non sia sempre possibile, soprattutto senza la testimonianza in prima persona, sapere esattamente di quale passione si tratti, dato che le passioni «non sono del tutto simili in tutti gli uomini» (AT, IV, 409; B Op, n. 556, 2199). Il punto è che le passioni causano un effetto sul corpo, ma non sono spiegate dalle sostanze considerate separatamente. In questa prospettiva, il fatto che le passioni sorgano dall'unione deve essere pensato in opposizione ad un approccio riduzionista, sia esso metafisico o materialista, che impedisce una spiegazione esaustiva dell'esperienza soggettiva delle passioni.

In latino, il verbo *orior, iris, ortum sum, oriturus* significa, fra le altre cose, *quello dal quale si nasce, si proviene*²⁷. Ora, l'uso del termine "origina"²⁸ designa

²⁶ D. Garber, *Corps Cartésiens*, trad. par O. Dubouclez, Paris, Puf, Paris 2004, p. 213, sembra invece aver sostenuto tale posizione.

²⁷ Cfr. AT, VII, 585-586; B Op I, 1455.

²⁸ Il termine "origina" sembra prossimo al termine "emergenza". Non è facile rendere omogenee le differenti posizioni in filosofia della mente su che cosa sia una proprietà emergente. Molte variazioni e sottigliezze compaiono non appena il lettore si trova a sfogliare le prime pagine di una qualche colletanea di articoli o manuali di filosofia della mente. Le asimmetrie teoriche fra le differenti posizioni sono così acute che una posizione dedicata all'emergenza può finire per non essere considerata, propriamente, una posizione emergentista. In un posizionamento meno radicale, è possibile tracciare almeno due livelli di problemi relativi alla caratterizzazione di una posizione emergentista. In un primo piano troviamo problemi relativi alla definizione di *emergenza*. In un secondo piano esistono problemi dedicati alla maniera migliore per testare e valutare le posizioni emergentiste (seguiamo qui la divisione suggerita da M. A. Bedau – P. Humphreys, *Emergence*:

proprietà che non si riducono, a livello esplicativo, alle loro parti, considerate separatamente. Così, quando Descartes usa il verbo “originare” è per sottolineare che le passioni risultano dall’unione della mente con il corpo o esistono solo in funzione di questa unione, che si abbia o meno una spiegazione metafisica per l’interazione fra entità ontologicamente separabili. Il termine “origina” indica che le passioni, in quanto sentimenti soggettivamente differenti gli uni dagli altri, sono proprietà irriducibili ad una qualche istanza specifica, dato che esse emergono solamente da un’unione che non esisterebbe, ad esempio, nel caso in cui un angelo incorporasse un corpo umano.

Le passioni non esistono prima dell’unione, né senza, ma solo a partire da essa e, come afferma Descartes, non è sufficiente sapere che esse, in qualche modo, sono causate dai movimenti degli spiriti animali, ma è fondamentale sapere che «le stesse passioni possono essere suscitate dagli oggetti che muovono i sensi e che questi oggetti ne siano le cause più solite e principali: ne consegue che, per trovarle tutte, basta considerare tutti gli effetti di questi oggetti» (AT, XI, 372; B Op I, 2385). La spiegazione della natura delle passioni, insomma, non può essere ridotta ai suoi elementi fisici, al movimento degli spiriti animali, spiegato nella prima parte de *Le passioni dell’anima*, che non ci permetterebbe di tracciare una distinzione tra le passioni. L’esame del movimento degli spiriti animali spiega come le passioni si conservino e come siano causate materialmente, ma non ci dice nulla sulla variazione e distinzione delle passioni da un punto di vista soggettivo. L’esperienza soggettiva e fenomenologica di ciascuna passione non è spiegata dalla sua causa materiale, fisica. Questo carattere intenzionale delle passioni – il modo specifico attraverso cui ci relazioniamo soggettivamente alle differenti passioni – non può essere spiegato soltanto dalla variazione del movimento e dalla grandezza delle particelle che compongono gli spiriti animali.

Nell’articolo 51 de *Le passioni dell’anima*, Descartes traccia una distinzione fra due modalità di causa. Il filosofo francese, pur non servendosi di una terminologia aristotelica, sembra comunque presupporre due differenti livelli di causalità. Tale distinzione non si trova con frequenza nell’opera cartesiana e sembra essere stata concepita soprattutto per spiegare che per causare le passioni, in generale, è sufficiente comprendere ciò che Descartes definisce la causa ultima e, ci sembra, prima delle passioni, cioè la sua causa materiale, per usare i termini di Aristotele. La causalità materiale o ultima, tuttavia, non è sufficiente, secondo Descartes, per spiegare un aspetto essenziale delle passioni, ossia il loro essere distinte e il loro fare segno ad esperienze soggettive differenti le une dalle altre; insomma, non è possibile, per usare ancora il linguaggio di

Contemporary Readings in Philosophy and Science, The MIT Press, Cambridge Massachusetts 2008). Il primo piano rivela una difficoltà più teorica che risuona nelle differenti possibilità di comprendere il concetto di emergenza come opposto alla posizione riduzionista o eliminativista. Il secondo piano esprime la preoccupazione di evitare che il termine emergenza rappresenti una forma nuova e sofisticata di difendere una specie di proprietà miracolosa o occulta, non soggetta a nessun test empirico.

L'irriducibilità delle passioni in Descartes

Aristotele, conoscere la causa finale, le intenzioni delle passioni, solo considerando la loro causa materiale. Descartes afferma chiaramente che «gli oggetti che muovono i sensi suscitano in noi passioni diverse» (AT, XI, 372; B Op I, 2385), visto che non riescono a spiegare o non riguardano ciò che è essenziale nello studio delle passioni, cioè «disporre l'anima a volere le cose che la natura ci indica come utili» (AT, XI, 372; B Op I, 2385).

La natura, che coinvolge tutte le facoltà umane, indica che l'anima deve seguire ciò che è utile all'esistenza umana e, per questo, non è necessario comprendere la causa materiale o ultima delle passioni, il movimento degli spiriti animali, ma il loro carattere intenzionale o le indicazioni della strada che dobbiamo percorrere per vivere una vita buona. Il livello dell'analisi non è più strettamente materiale, ma possiede una dimensione intenzionale, poiché riguarda la nostra relazione con gli oggetti che provocano passione. L'elemento soggettivo di come sperimentiamo fenomenologicamente le passioni non è ridotto alla causa materiale delle passioni. In questo approccio, ad essere importante è solo la comprensione dell'interazione del corpo con l'anima e, per questo, Descartes dedica *Le passioni dell'anima*, a partire dalla seconda parte, all'esame delle passioni ma non delle loro cause, per così dire, materiali. La ricerca che Descartes propone concerne gli effetti soggettivi delle passioni, il modo con cui esse ci riguardano nella costituzione della nostra vita pratica, nel mondo con le altre persone.

Così, a dispetto della posizione adottata da Descartes nei suoi scritti sull'unione sostanziale, lo studio dell'essere umano richiede che l'unione sia concettualmente analizzata in un orizzonte proprio, in cui l'interazione non è un accidente, ma la condizione stessa per la comprensione delle passioni nella loro specificità. È possibile recuperare questa posizione cartesiana, rara nella storia della filosofia, in una lettera a padre Dinet, in cui Descartes tenta di chiarire il suo approccio sull'irriducibilità delle passioni, mostrando che la *res cogitans* e la *res extensa* non possono, presa ciascuna isolatamente, servire come modello di spiegazione dell'unione della mente con il corpo, poiché «quelle sostanze sono dette incomplete, a motivo del composto che si origina dalla loro unione» (AT, VII, 585-586; B Op I, 1455). L'incompletezza si produce in relazione alle proprietà che sorgono dall'unione, che non possono essere comprese, specialmente quanto alla loro intenzionalità, quando sono ridotte al solo corpo o alla sola mente, perché né il corpo né la mente possono, da soli, produrre le passioni nella loro diversità soggettiva.

Il corpo e la mente sono indipendenti l'uno dall'altra. In questo contesto, l'indipendenza è un attributo della sostanza e rivela la totale autonomia delle sue proprietà in relazione all'altra. In tal senso, una sostanza può *sussistere* senza l'altra, benché entrambe dipendano dall'esistenza di Dio. Tuttavia, quello che Descartes intende esprimere nel passo citato è che le suddette sostanze sono incomplete per spiegare le proprietà che sorgono dalla loro interazione: ciò accade perché solo il corpo e l'anima dell'essere umano possono, al contrario degli altri corpi e anime, interagire, generando, a partire da questa interazione, proprietà che agiscono su entrambi.

Il punto è che le proprietà del tutto non possono essere ridotte alle proprietà delle parti. Il termine “incompleta” non assume una connotazione ontologica tale da implicare necessariamente l’esistenza di una terza sostanza. Esso designa che un’indagine del corpo e dell’anima, separatamente, non potrebbe fare luce sulla comprensione delle passioni che governano il comportamento umano e che rendono l’essere umano, a causa della propria esperienza soggettiva delle passioni, singolare in relazione agli altri. È allora in questo senso che l’essere umano è inteso in alcune lettere come completo, la cui spiegazione implica un orizzonte proprio e autonomo di riflessione. In una lettera a Regius, che conserva una colorazione scolastica mantenendo un dialogo proficuo con il suo lettore, Descartes non esita ad affermare che, in un certo senso, l’essere umano è un ente per sé:

Asseriamo che l’uomo è composto di corpo e di anima non per sola presenza o prossimità dell’uno all’altra, bensì per vera unione sostanziale [...] Ma in quanto l’uomo è considerato come un tutto, diciamo assolutamente che esso è ente uno *per sé* e non per accidente (AT, III, 508; B Op, n. 343, 1603).

In questa prospettiva, l’incompletezza fra le due sostanze non è accidentale – è in questo senso che l’essere umano non è accidentale –, ma strutturale: sebbene le due sostanze siano complete dal punto di vista delle loro proprietà specifiche – ciò garantisce il dualismo delle sostanze cartesiano al livello di un’analisi dell’intellezione pura o metafisica, trattandosi di due sostanze separabili, come voleva dimostrare Descartes²⁹ –, esse non lo sono dal punto di vista della produzione delle proprietà che sorgono solo a partire dalla loro interazione e che, di conseguenza, non possono essere ridotte, al livello esplicativo della condizione umana, ad una di esse considerata separatamente. Le passioni non possiedono un’autonomia ontologica tale da farle esistere indipendentemente dall’interazione della mente con il corpo, né il corpo e la mente separatamente hanno un’autonomia che consenta di produrre passioni che non incidano sul corpo e sulla mente, poiché, al livello di spiegazione della natura umana, è possibile comprenderle solo considerando l’interazione che corpo e mente conservano fra sé, la cui credenza non si pone nello stesso grado di certezza di altre credenze metafisiche come il *cogito* o le verità eterne. Analogamente, i fenomeni biologici dipendono dai fenomeni fisici, ma la loro spiegazione si pone in un altro livello concettuale e con criteri di garanzia e legittimità che non coincidono necessariamente con quelli di altri livelli. Per spiegare l’essere umano, il ricorso alla sola fisiologia o alla sola metafisica, prese separatamente, è insufficiente a livello concettuale. Questa convinzione ha forse alimentato l’idea cartesiana di costruire un’opera che avesse il suo centro nelle proprietà dell’unione, nelle passioni.

²⁹ Cfr. AT, VII, 222-223; B Op I, 981-983.

5. *Le passioni dell'anima e il carattere intenzionale delle passioni*

A differenza delle *Meditazioni*, il centro dell'analisi intrapresa ne *Le passioni dell'anima* non riposa sulla separazione del corpo e della mente, ma sulla loro unione. Il passaggio da un testo all'altro non deve essere dipinto come un diverso modo di comprendere la natura umana, ma come la volontà di porre un'enfasi differente sullo studio della condizione umana. La tesi dell'unione, del resto, era già presente al momento della redazione della sesta meditazione. Tuttavia, essa non è sviluppata e problematizzata a dovere, perché Descartes era cosciente che lo studio della natura umana necessitava di un'indagine propria, il cui scopo inglobasse la specificità di un sapere che non appartiene all'orizzonte della certezza assoluta o di quella, per così dire, metafisica.

La redazione de *Le passioni dell'anima* rappresenta dunque una risposta generale ai differenti interlocutori e ai loro diversi approcci. In quest'opera, Descartes si propone di lavorare sulla natura umana, operando nel registro della sola unione per spiegare le passioni come proprietà di un ordine differente rispetto alle proprietà strettamente corporee e mentali. L'epicentro di questo trattato riposa sull'indagine dell'unione. Per lo studio delle passioni Descartes crede che sia necessaria una disciplina specifica incentrata sullo studio delle proprietà che derivano dell'unione. Egli dichiara tale specificità nel seguente passaggio del testo:

Del resto, per supplire qui in poche parole a tutto quanto potrebbe esservi aggiunto sui diversi effetti o sulle diverse cause delle Passioni, mi accontenterò di ripetere il principio su cui si fonda tutto quanto ho scritto, ossia che vi è un legame tra la nostra anima e il nostro corpo (AT, XI, 428; B Op I, 2453).

Quando propone una disciplina – la morale – che affronti le proprietà che emergono da una struttura ontologica pre-definita, Descartes non sta negando che discipline isolate, come la metafisica e la fisiologia, possano aiutare la comprensione della natura umana. In un simile contesto, è fondamentale non perdere di vista l'epicentro della proposta cartesiana, poiché le indagini fisiologiche che caratterizzano, in particolare, l'inizio de *Le passioni dell'anima*, possono sviare il lettore dal proposito cartesiano, nel caso fossero lette come specchio de *L'uomo* o come il preannuncio di una sala di anatomia. Le passioni si ripercuotono sul corpo e sulla mente; su questo non vi sono dubbi. *Le passioni dell'anima* si occuperanno di mostrare questo impatto senza però attribuire la causa delle passioni al solo corpo o alla sola mente.

I primi articoli del trattato tracciano una topografia che mappa le rispettive funzioni della mente e del corpo, anche quando si tratta di capacità esistenti tanto nel corpo quanto nella mente, dato che è possibile formulare una distinzione tra queste capacità alla luce dei loro rispettivi funzionamenti³⁰ (gli animali, ad esempio, possiedono alcune di queste capacità, ma sono solo corporali). Questa

³⁰ Si vedano, in proposito, gli art. 19-26 del trattato: AT, XI, 342-349; B Op I, pp. 2351-2357.

topografia permette di determinare la distinzione fra ciò che appartiene, rispettivamente, alla mente e al corpo; in tal modo, orienta il lettore in direzione di una discussione che, da una parte, non sarà votata alla metafisica, il cui campo di analisi si può prestare solo alla comprensione dell'immaginazione e della percezione dal punto di vista della mente o della sola volontà umana che, considerata isolatamente, è oggetto soltanto della metafisica (non è un caso che il termine metafisica non appaia ne *Le passioni dell'anima*). Dall'altra parte, tale discussione non sarà neppure dedicata ad un approccio scientifico, il cui campo di attuazione più proprio è l'anatomia e la fisiologia, capaci di fornire un repertorio del corpo umano nella misura in cui delineano le sue funzioni vitali e automatiche in modo indipendente dalla loro relazione con la mente.

Pertanto, nonostante contengano poche osservazioni scientifiche, o meglio, pochi presupposti metafisici e un certo numero di riflessioni sulla fisiologia umana, il trattato sulle passioni attesta il rifiuto cartesiano del riduzionismo. In questi termini, è degno di nota che la relazione causale tra lo stimolo (causa in senso debole) e la passione non sia trattata come una corrispondenza strettamente biunivoca. Il termine "causa" è usato per designare stimoli esterni ed interni e traduce – ci permettiamo di utilizzare qui un'espressione quineana – l'*in put* responsabile dell'attivazione di uno stato mentale che dipende dall'esistenza del corpo e della mente, ma la cui spiegazione richiede l'unione, poiché si tratta di un *out put* che presenta proprietà che non possono essere ridotte allo stimolo che le ha prodotte. Le passioni possono essere causate da motivi psicologici o fisiologici (nel senso di stimolare o, come era solito dire Descartes, *eccitare*), ma l'esistenza delle passioni esprime l'unione, potendo essere comprese solamente nell'orizzonte in cui la mente e il corpo sono integrati³¹.

In effetti, l'unione della mente con il corpo non spiega né il funzionamento meccanico del corpo umano – la spontaneità del funzionamento degli organi studiata ne *L'uomo* –, né il potere della mente, presente nella facoltà dell'intelletto, di conoscere la verità. Le proprietà della *res extensa* e della *res cogitans* sono *date*

³¹ L'idea che le passioni siano stati mentali che emergono dall'unione e che esprimono, dunque, proprietà irriducibili, deve governare l'interpretazione del cartesianismo per ciò che riguarda, specialmente, il suo rifiuto di ciò che oggi è chiamato materialismo eliminativista, le cui radici possono essere trovate in La Mettrie, ma non certo in Descartes (su questo tema, si veda M. C. O. F. Donatelli, *A fisiologia e as paixões em Descartes*, in «Cadernos de História e Filosofia da Ciência», vol. 9, n. 1-2 (1999), pp. 7-32). Una posizione contraria a quella materialista, ad ogni modo, non implica necessariamente un approccio emergentista. Tuttavia, chi assume nella filosofia della mente una posizione emergentista assume certamente, in una ragionevole proporzione, anche un rifiuto del riduzionismo materialista. Le ragioni di questo rifiuto possono essere di varia natura, e possono appartenere a ragioni epistemiche ed ontologiche; tutte convergono comunque su un fatto: il modello neuro-scientifico, per quanto potente, non riesce a rendere ragione di alcuni problemi della filosofia della mente, in particolare dell'esperienza soggettiva, degli affetti e delle loro intenzioni. Per comprendere questi problemi è necessario riconoscere – e su questo crediamo che concordino tutti gli emergentisti – proprietà la cui esistenza richiede uno stato mentale precedente, ma che non possono essere spiegate riferendosi a quello stato, o al modo con cui ogni parte del corpo (cervello) realizza le sue funzioni isolatamente.

L'irriducibilità delle passioni in Descartes

e non dipendono dall'essere umano. Le passioni, tuttavia, spiegano le ragioni che portano la mente a muovere il corpo in funzione di determinati propositi e le ragioni per le quali il corpo influenza la mente a prendere certe decisioni come, ad esempio, dirigere il corpo verso il consumo di alcuni alimenti. Il punto è che l'intenzione delle azioni umane, che fa sì che la nostra attenzione si diriga verso certi fenomeni, non è spigata in virtù delle proprietà che caratterizzano la configurazione ontologica della mente e del corpo separatamente. La disposizione con cui la mente (una volta presa coscienza di qualcosa) si conforma, secondo Descartes, «a volere le cose che la natura ci indica come utili» (AT, XI, 372; B Op I, 2385), dipende dalle passioni, la cui principale funzione è orientare la natura umana ad agire in sintonia con le sue proprie necessità³². Le passioni funzionano come un indicativo di come dobbiamo comportarci per ottenere una vita buona, considerando ciò che la mente e il corpo devono fare insieme per preservare il bene. In altre parole, l'aspetto intenzionale delle passioni funziona come la freccia che orienta le azioni congiunte del corpo e della mente. L'intenzionalità delle passioni differisce dall'intenzionalità della coscienza, che in Descartes è sempre coscienza di qualcosa, perché le passioni sono indicazioni pratiche di come il corpo deve agire. Esse compongono, dal punto di vista della coscienza, stati mentali e realtà obiettive che si costituiscono in quanto tali nella relazione con il corpo in vista del suo perfezionamento.

Descartes è convinto che l'unione della mente con il corpo sia intensa ed omogenea: benché vi sia una sede in cui la mente agisce sul corpo, nella ghiandola pineale³³ l'anima è «davvero congiunta a tutto il corpo» (AT, XI, 351; B Op I, 2361); il corpo umano, come conferma Descartes, è dunque una materia totalmente «unita insieme con l'anima di quest'uomo» (AT, IV, 166; B Op, n. 482, 1965). In queste prospettive, c'è una simmetria fra i nervi che interconnettono tutta la struttura organica del corpo umano e la mente, che è presente in ogni corpo nella forma di un emergentismo sincronico. In un simile contesto, le passioni indicano un'intenzionalità che traccia il cammino del miglior funzionamento del corpo e dell'anima per quel che riguarda la loro unione. Le passioni comportano, insomma, un carattere intenzionale, capace di spingerci verso determinati comportamenti morali, il cui obiettivo è rendere la vita umana migliore attraverso la comprensione del modo con cui l'unione influenza la salute del corpo e dell'anima³⁴.

Lo studio delle passioni indica che il punto centrale dell'analisi cartesiana riguarda il modo con cui la relazione della mente con il corpo contribuisce alla condizione umana, e non la modalità con cui tali sostanze interagiscano. Ponendo l'accento sull'intenzionalità delle passioni, Descartes intende mostrare al suo lettore che la propria indagine non si concentra su ciò che causa l'interazione dell'anima con il corpo, ma su come dobbiamo intendere questa interazione per

³² Cfr. AT, XI, 359; B Op I, 2369-2371.

³³ Cfr. AT, XI, 351-352; B Op I, 2361-2363.

³⁴ Cfr. AT, XI, 429-431; B Op I, 2455-2457.

rendere migliore la vita umana. Così, per comprendere la natura di tale interazione, Descartes propone di comprendere l'anima e il corpo in funzione della capacità di interazione, il cui risultato, irriducibile al corpo e all'anima separatamente, comporta la nozione di identità personale.

6. *Irriducibilità e identità personale: la costituzione della persona*

Fino ad ora, abbiamo tentato di mostrare che, dal punto di vista della spiegazione delle passioni, l'idea dell'unione della mente con il corpo è decisiva. Per capire l'intenzionalità delle passioni, dunque, non dobbiamo concentrarci sulle singole parti separate dell'unione (nel caso specifico, la mente e il corpo), poiché tale atteggiamento non contribuisce realmente alla comprensione delle proprietà dell'unione che rendono possibili l'intenzionalità. Descartes ne è ben cosciente. In questi termini, egli propone di intendere il corpo e l'anima dell'essere umano in modo differente rispetto agli altri esseri. Nel nostro caso, il corpo e l'anima hanno la capacità di interagire fra loro. Abbiamo visto come da questa interazione sorgano le passioni; Descartes, però, intende spiegare anche l'identità personale attraverso il modo singolare con cui l'interazione si verifica in ogni persona. La sua strategia, di conseguenza, è relativizzare l'uso dei termini "anima" e "corpo" quando si riferisce alla condizione umana, cioè all'unione, per garantire che la nozione di identità personale sia inscritta nella natura stessa dell'unione.

È stata probabilmente questa la ragione che ha portato Descartes a suggerire il termine "anima corporale" in una lettera indirizzata ad Arnauld per denominare tale capacità dell'anima di unirsi al corpo. Con questo termine, Descartes vuole sostenere che «anche la mente può esser detta corporea, in quanto è idonea ad essere unita al corpo» (AT, V, 223; B Op, n. 665, 2581). La capacità o proprietà assolutamente particolare dell'anima dell'essere umano è potersi unire al corpo. Ciò lo autorizza a suggerire che l'anima possa essere compresa a partire dalla sua specificità di relazionarsi al corpo, potendo essere così concepita come *anima corporale*. Oltre alle proprietà conosciute ed enunciate nella seconda meditazione, l'anima possiede la proprietà di interagire con il corpo umano. Così, anche se non fosse possibile spiegare come l'anima interagisca con il corpo, sarebbe comunque possibile pensare l'essere umano in funzione delle proprietà che emergono da questa interazione e riconoscere nell'anima umana proprietà dissonanti rispetto a quelle che l'anima conserva rispetto ad altri esseri come gli angeli, sprovvisti di corpo. Benché questo ragionamento cartesiano non sia esente da difficoltà, conserva in sé un'opposizione al materialismo eliminativista.

Per garantire l'unione, Descartes caratterizza inoltre in modo particolare il corpo umano, attribuendogli una proprietà che gli altri corpi non hanno: la capacità di unirsi all'anima. Nessun altro corpo comporta questa unione. Lo stesso uso del termine "corpo", dunque, così come il termine "anima", come abbiamo mostrato in precedenza, possiede più di un significato nella filosofia cartesiana, poiché il suo uso quando si riferisce al corpo umano non può svolgere la stessa

L'irriducibilità delle passioni in Descartes

funzione semantica di quando si riferisce agli altri corpi fisici, le cui principali caratteristiche sono l'estensione e il movimento. Descartes promuove così una distinzione importante tra il corpo umano e gli altri corpi:

In primo luogo, considero cos'è il corpo di un uomo e trovo che questa parola corpo è molto equivoca. Infatti, quando parliamo di un corpo in generale, intendiamo una parte determinata della materia e, insieme, della quantità di cui l'universo è composto, sicché non potremmo sottrarne la pur minima quantità senza per ciò stesso giudicare immediatamente che il corpo è più piccolo di prima e che non è più integro, né potremmo cambiare alcuna particella di questa materia senza ritenere, da quel momento, che il corpo non è più totalmente lo stesso, o *idem numero*. Quando, però, parliamo del corpo di un uomo, non intendiamo una parte determinata della materia, né una parte di grandezza determinata; intendiamo, invece, soltanto tutta la materia che è unità insieme con l'anima di quest'uomo (AT, IV, 166; B Op, n. 482, 1965).

Se nelle *Meditazioni* l'obiettivo era fondare la fisica attraverso il rifiuto della proposta aristotelica delle forme sostanziali³⁵, era naturale che in quel testo l'essenza dei corpi in generale fosse ridotta alle proprietà geometriche. Tuttavia, per pensare l'essere umano la riduzione del corpo alle proprietà geometriche non è sufficiente, perché il corpo umano possiede una proprietà che gli altri corpi naturali non hanno: la capacità di unirsi all'anima e, di conseguenza, di interagire con essa, formando proprietà come le passioni.

In questa prospettiva, i fattori che individuano gli oggetti – il movimento e l'estensione – non sono variabili responsabili della spiegazione dell'identità personale – ciò che individua l'essere umano –, perché quest'ultima si riferisce ad una proprietà dell'unione. Ossia, il riconoscimento di se stessi come una persona unica è subordinato alla conoscenza dell'unione, in modo che le variabili che spiegano la differenza tra i corpi naturali non abbiano rilevanza per la spiegazione dell'identità personale. Le modifiche nel corpo, che possono essere spiegate in termini fisici, non contribuiscono quindi a chiarire una proprietà emergente della relazione del corpo con la mente. Continuando con la lettera prima citata: «di modo che, anche se questa materia cambia e la sua quantità aumenta o diminuisce, riteniamo che sia sempre lo stesso corpo, *idem numero*, fintantoché rimane congiunto e unito sostanzialmente alla stessa anima» (AT, IV, 166; B Op, n. 482, 1965)

Sebbene il corpo umano possa essere parzialmente considerato come una macchina, il cui funzionamento possiede una certa autonomia in relazione alla mente, la sua unione con la mente conferisce all'essere umano alcune proprietà che non possono essere ridotte ai meccanismi fisici della macchina o alla disposizione dei suoi organi e nervi. Nella lettera citata Descartes afferma che l'identità numerica, che implica un'indivisibilità della condizione umana, è una

³⁵ Cfr. É. Andrade Marques de Oliveira, *Hipótese e experiência na constituição da certeza científica em Descartes*, in «Cadernos de História e Filosofia da Ciência», vol. 16, n. 2 (2006), pp. 259-280.

proprietà che dipende dall'unione del corpo con la mente. Le variazioni cui sono sottoposti i nostri corpi umani non spezzano la nostra identità personale perché essa non è subordinata alla variazione della grandezza del nostro corpo (la grandezza e la velocità dei corpi sono i principali elementi che caratterizzano la fisica cartesiana), ma è legata alla capacità che essa possiede di relazionarsi con l'anima, istituendo quell'unità che siamo noi stessi e che si mantiene nel corso della nostra vita.

Descartes sostiene che l'identità personale non è data dal solo corpo umano, assunto come una macchina che caratterizza la nostra specie ma che non è capace di contrassegnare la singolarità di ciascun individuo. Pertanto, l'indivisibilità dell'essere umano e la sua conseguente comprensione come individuo (persona) è il risultato dell'unione della mente con il corpo, perché soltanto nel registro di questa unione è possibile comprendere la relazione di mutua influenza tra la mente e il corpo che plasma l'essere umano durante la sua vita. È in questa relazione che la singolarità dell'esistenza umana è resa effettiva. Gli stati mentali responsabili dell'individuazione dell'essere umano, dunque, possono essere compresi solo accettando la tesi secondo cui il corpo è «congiunto e unito sostanzialmente alla stessa anima» (AT, IV, 166; B Op, n. 482, 1965). L'identità personale è una proprietà dell'unione. Essa esiste solamente durante l'interazione tra corpo e mente. Poiché l'essere umano, in quanto individuo, è il risultato dell'unione, le variazioni che incidono sul nostro corpo non impediscono di riconoscerci quali siamo, e ciò a dispetto dello scorrere del tempo, perché l'unione, e con essa la nostra identità personale, si mantengono intatte.

7. Conclusione

Nel presente articolo, abbiamo tentato di mostrare che la migliore strategia per comprendere le passioni è concepirle, tanto nel loro aspetto fenomenologico quanto nella loro causa finale, come proprietà che dipendono dall'interazione tra la mente e il corpo, la cui comprensione può essere ottenuta solo pensando all'essere umano nella sua unità. Abbiamo così sostenuto la tesi secondo cui le passioni sono proprietà dell'interazione e non di ciascuna sostanza considerata individualmente. Per questo, non possono essere comprese né attraverso un'indagine strettamente fisiologica, né attraverso una ricerca unicamente metafisica. *Le passioni dell'anima* si fanno carico di realizzare uno studio incentrato su questa unione e, di conseguenza, sulla condizione umana, la cui comprensione è concettualmente irriducibile alle indagini dedicate al solo corpo o alla sola mente. Riteniamo, pertanto, di essere riusciti a spiegare i motivi per cui Descartes non era costretto a scegliere nella sua opera fra le tesi del dualismo sostanziale e dell'unione sostanziale; quando il filosofo indaga l'essere umano e i suoi stati intenzionali, infatti, la sua attenzione non si rivolge alla conciliazione del dualismo con l'unitarismo, bensì all'analisi delle proprietà che emergono dalla relazione del corpo con l'anima, fra le quali la stessa nozione di identità personale.

L'irriducibilità delle passioni in Descartes

Lo studio delle passioni si è sempre concentrato sul modo con cui esse causano effetti sul corpo e sull'anima e su come concorrano, per via del loro aspetto intenzionale, al perfezionamento della vita umana. Per comprendere tali fattori, la metafisica e la fisiologia non contribuiscono tanto quanto un campo proprio di indagine incentrato sulle proprietà che assicurano che l'essere umano non sia un fantasma in una macchina, ma una macchina mossa da sentimenti.

ericoandrade@gmail.com