

LEXICON PHILOSOPHICUM

International Journal for the History of Texts and Ideas

IGOR AGOSTINI

Cogitatio e Res cogitans. La genesi della distinzione fra sostanza e attributo principale

ABSTRACT: This article addresses the debated question of the relationship between substance and principal attribute by proposing a diachronic approach to its solution and, specifically, by tracing back to the *Tertiae Responsiones* the genesis of the distinction later formulated in the *Principia philosophiae*. Hobbes challenges Descartes for a categorical error in the inference from *cogitatio* to *res cogitans*, stigmatizing the use of naming *res cogitans* by abstract terms. Descartes acknowledges the use, in the *Meditationes*, of a vocabulary of abstract terms, in particular, of *cogitatio*, to name the thinking subject, explaining his choice by the opportunity of distinguishing the essence of the thinking substance from that which does not pertain to it; however, in order to escape the categorical error denounced by Hobbes, he introduces a distinction, between *res cogitans* and *cogitatio*, as the *ratio communis* of ‘cogitative’ acts, which tacitly alters the approach of the *Meditationes* and initiates the transition to the ontology of the *Principia*.

SOMMARIO: Questo articolo affronta la dibattuta questione dei rapporti fra sostanza e attributo principale proponendo un approccio diacronico per la sua soluzione e, segnatamente, individuando nelle *Tertiae Responsiones* la genesi della distinzione teorizzata nei *Principia philosophiae*. Hobbes contesta a Descartes un errore categoriale nel passaggio da *cogitatio* a *res cogitans*, stigmatizzando l’uso della nominazione della *res cogitans* mediante termini astratti. Descartes riconosce l’uso, nelle *Meditationes*, di un vocabolario di termini astratti, in particolare, di *cogitatio*, per nominare il soggetto pensante, spiegandolo con l’opportunità di distinguere l’essenza della sostanza pensante da ciò che ad essa non pertiene; ma, per neutralizzare l’errore categoriale denunciato da Hobbes, introduce una distinzione, fra *res cogitans* e *cogitatio*, quale *ratio communis* degli atti ‘cogitativi’, che modifica tacitamente l’impostazione delle *Meditationes* e che avvia la transizione verso l’ontologia dei *Principia*.

KEYWORDS: *Cogitatio*; Abstract Terms; Attribute; Substance; Distinction

1. Nel 1957, a Royaumont, nel *Congrès Descartes* che fece la storia della grande stagione della ricerca cartesiana del secolo scorso, i due maggiori studiosi dell’epoca si fronteggiarono a lungo sul problema della distinzione tra la sostanza e la sua proprietà principale (*praecipua proprietas*), o attributo principale (*praecipuum attributum*); quest’ultima, secondo la definizione dell’articolo LIII della prima parte dei *Principia philosophiae*, denota la proprietà della sostanza che ne costituisce l’essenza o natura, e alla quale si rapporta ogni altra proprietà (“*quae ipsius naturam essentiamque constituit, et ad quam aliae omnes referuntur*”, AT VIII-1, 25, B Op I, 1746); inoltre, secondo l’insegnamento dell’articolo LXII, l’attributo si differenzia per sola distinzione di ragione dalla sostanza stessa (“*distinctio rationis est inter substantiam et aliquod eius attributum, sine quo ipsa*



intelligi non potest”, I, art. LXII, AT VIII-1, 30, B Op I, 1754).¹ Che la sostanza non possa ridursi all’attributo principale – dunque la *res cogitans* alla *cogitatio* e la *res extensa* all’*extensio* (AT VIII-1, 25, B Op I, 1746) – fu la tesi argomentata da Ferdinand Alquié, già avanzata ne *La découverte métaphysique de l’homme* (nonché ribadita nella sua annotazione alle *Œuvres*),² cui Martial Gueroult ritenne di opporre un’evidenza testuale a suo dire inoppugnabile, diretta ed indiretta. Diretta: la tesi della distinzione di ragione dell’articolo LXII. Indiretta: il fatto che nessun luogo cartesiano asserisca l’esistenza di una distinzione più che di ragione fra sostanza e attributo principale;³ d’altra parte, nel testo dell’articolo LXIV convocato da Alquié (“Per hoc [...] quod ipsas in substantiis quarum sunt modi consideramus, eas ab his substantiis distinguimus, et quales revera sunt agnoscimus”, AT VIII-1, 31, B Op I, 1756), era evidentemente questione solo della distinzione fra sostanza e modi, intesi come determinazioni variabili della sostanza.⁴

Eppure, l’evidenza testuale non era così incontrovertibile: se probabilmente con troppa irruenza Alquié rilevava che mai Descartes aveva identificato la sostanza pensante alla *cogitatio*⁵ – al contrario, Descartes riconoscerà a Hobbes (e invero Gueroult non se ne avvide) di aver fatto proprio questo nelle *Meditationes* (“cogitatio <sumi solet> interdum [...] *pro re* in qua est facultas”, AT VII, 174, B Op I, 912, corsivo mio), come si vedrà –, egli giustamente osservava che nei *Principia* l’attributo principale è identificato da Descartes non alla sostanza, ma alla sua natura, esibendo a sostegno della sua affermazione il testo, stavolta inequivocabile, dell’articolo LIII (“una tamen est cuiusque substantiae praecipua proprietas, quae ipsius naturam essentiamque constituit [...] Nempe extensio in longum, latum et profundum, substantiae corporeae naturam constituit; et cogitatio constituit naturam substantiae cogitantis”, AT VIII-1, 25 B Op I, 1746). Al che, Gueroult non aveva di meglio che di replicare che l’attributo designava l’essenza della cosa e non la cosa stessa solo nell’ordine della percezione e non anche nell’ordine della realtà.⁶ La replica, peraltro, era fragile: di fatto, Alquié potè contro battere agevolmente – sebbene, come si vedrà, spostando il fulcro del problema – che essa acuiva ancora di più la distinzione fra attributo e sostanza, in quanto, nella misura in cui l’identità reale dei due termini deve passare attraverso la prova della conformità fra ordine della percezione e ordine della realtà, allora è possibile che l’attributo non

1. CDR: 32-71.

2. Alquié 1950: 264-267; Alquié in Descartes 1963-1973: III, 133.

3. CDR: 34 sgg. Nel dibattito, si schierarono con Gueroult sia L. J. Beck (CDR: 45) sia J. Wahl (CDR: 52).

4. Landucci 2002: 130 n. 13 (la parte tematica di quest’opera, con alcune aggiunte, è stata poi ripubblicata, su iniziativa di Alberto Frigo, nel 2021). Sull’accezione cartesiana del termine modo, cfr. *infra*, p. 131 e n. 100.

5. CDR: 41, affermazione paradossalmente fatta nella stessa pagina in cui Alquié invocava la risposta ad Hobbes quale testo massimamente rappresentativo della distinzione della sostanza dall’attributo (cfr., *infra*, n. 110). Cfr. anche, Alquié 1982: 10: “Descartes ne dit jamais *sum cogitatio*, mais *sum res cogitans*” (e vedi anche Alquié 1950: 180); il che è vero, ma altrettanto è vero che, nelle *Meditationes* e sino alle risposte ad Hobbes, come vedremo, Descartes non ha in alcun modo distinto *cogitatio* e *res cogitans*.

6. CDR: 36.

sia sostanza;⁷ a tale rilievo, ad esser impietosi, occorrerebbe aggiungere che, paradossalmente, se vi era stato uno studioso che aveva chiarito la distinzione fra il livello della percezione e quello della realtà, specificando che esso riguarda tanto le essenze quanto le esistenze, questi era stato proprio Gueroult.⁸

La risposta, alla difficoltà mossa di Alquié, era in realtà più semplice: sostenendo che l'attributo principale è identico all'essenza – ovvero: distinguendolo certamente (e di ragione) dalla sostanza – Descartes dovette per forza ritenere che fra attributo principale ed essenza non sussistesse distinzione alcuna, neppure di ragione (la quale invece appunto intercorre fra attributo principale e sostanza). Proprio questa riflessione, d'altra parte, consente di appurare che di una distinzione (di ragione) fra attributo e sostanza Descartes ha pur bisogno, nei *Principia*, ed è questa esigenza che è espressa nell'asserto non meramente descrittivo, ma normativo, del *Colloquio con Burman*, che Alquié aveva invocato ne *La découverte* (stranamente, non più a Royauumont):

Praeter attributum quod substantiam specificat, debet adhuc concipi ipsa substantia, quae illi attributo sub sternitur, ut cum mens sit res cogitans, est praeter cogitationem adhuc substantia quae cogitat etc.⁹

Oltre l'attributo che specifica la sostanza, dunque, si deve (*debet*) concepire la sostanza stessa; dunque, nel caso della mente, oltre al pensiero (*cogitatio*), la sostanza che pensa (*quae cogitat*); e di questa esigenza occorre spiegare il perché. Occorre farlo tanto più che, per Descartes, come si legge nella lettera sulla distinzione fra essenza ed esistenza, la distinzione di ragione è per definizione sempre ragionata (“Illam voco distinctionem Rationis nempe rationis Ratiocinatae”, ossia ha un fondamento reale, in quanto nulla possiamo pensare senza fondamento [“Neque enim quicquam possumus cogitare absque fundamento”], *A X****, 1645-1646, AT IV, 349, B 536, p. 2132). Quale sarebbe, dunque, il fondamento reale della distinzione di ragione fra sostanza e attributo principale?

Al dibattito, non giovò, credo, un'attitudine propria a ciascuna parte. Di Gueroult: la negligenza dell'identificazione dell'attributo principale, da parte di Descartes, non con la sostanza, ma con la sua essenza. Di Alquié: una qualche equivocità, ovverosia l'oscillare della sua argomentazione dal piano dell'essenza attuale al piano dell'essenza possibile; quest'ultima appare rilevabile anche nella pur efficace argomentazione con cui, come s'è visto, egli replicava a Gueroult che la distinzione fra ordine della percezione e della realtà giocava a favore della tesi della distinzione fra sostanza e attributo principale, ma risulta ancor più evidente quando, nella *Découverte*,¹⁰ adduceva a sostegno della sua tesi l'affermazione di Descartes (nella lettera sulla distinzione fra essenza ed esistenza) secondo cui l'essenza considerata come esistente nell'intelletto umano si

7. *Ibid.*

8. Gueroult 1953: I, 331-333.

9. *Colloquio con Burman* AT V, 156, B Op II, 1264-1266; cfr. Alquié 1950: 265.

10. Alquié 1950: 265-266.

distingue realmente dall'esistenza;¹¹ questo perché la questione dibattuta si poneva a proposito dell'essenza considerata come esistente in atto, che Descartes afferma inequivocabilmente come distinta solo di ragione, sebbene ragionata, dall'esistenza. Il fatto è che, per Alquié, la distinzione fra sostanza e attributo principale esprimeva prima d'ogni altra cosa la prova della verità della propria interpretazione della metafisica cartesiana come esperienza ontologica, irriducibile al concetto;¹² non a caso, Gueroult poneva il problema della distinzione fra attributo principale ed essenza proprio contestando questa interpretazione.¹³ Ma ciò che al dibattito nocque più di ogni altra cosa credo sia stata un'attitudine comune a entrambi, e cioè l'assenza di un'indagine sul fondamento della distinzione di ragione, il quale resta non interrogato sia (secondo la tendenza di Gueroult) tutte le volte che, tenendo ferma la tesi della distinzione di ragione fra sostanza e attributo, la si riduca a solo una parte di ciò che essa insegna, ossia che sostanza e attributo sono realmente identici, trascurando l'altra sua parte, ossia che essi sono pur distinti, seppur solo razionalmente; sia, anche (secondo la tendenza di Alquié), tutte le volte che, per argomentare l'irriducibilità fra sostanza e attributo principale, si tenda a ridurre quest'ultimo a un concetto:¹⁴ d'altronde, è evidente che considerato come tale esso si distingue (realmente) dalla sostanza,¹⁵ laddove il fondamento reale della sua distinzione di ragione dalla sostanza lo concerne in quanto considerato come identico realmente alla sostanza.

Cionondimeno, Alquié intuì il punto decisivo: la resistenza della nozione cartesiana di attributo principale ad ogni riassorbimento in un'identità *tout court* nella sostanza, la quale consente a Descartes, nei *Principia*, nel cosiddetto "trattato della sostanza",¹⁶ di ragionare sempre a tre termini, ovverosia sostanza, attributo principale e modi (intesi, in senso stretto, quali affezioni), negando, bensì, fermamente, ogni distinzione più che di ragione fra i primi due livelli, ed asserendo, di contro, la distinzione modale fra essi ed il terzo livello, ma pur tuttavia non rinunciando mai a parlare sia di sostanza sia di attributo. E questo è il motivo più profondo, mi pare, per cui il dibattito di Royaumont, come provano non solo la sua posterità,¹⁷ ma anche i suoi antecedenti

11. *A X****, 1645-1646, AT IV, 349, B 536, 2132: "Cum per essentiam intelligimus rem, prout est obiective in intellectu, per existentiam vero rem eandem, prout est extra intellectum, manifestum est illa duo realiter distingui".

12. Alquié 1957: 10-31.

13. CDR: 32-33.

14. CDR: 42: "[...] ma thèse consiste à dire que l'être n'est précisément pas réductible au concept. Si vous me demandez ce qu'est l'Être dans le plan des concepts, je ne peux donc pas vous le dire, vous fournir un 'attribut' qui soit adéquat à l'être".

15. Il quale si spingeva persino a contestare non solo la pertinenza, ma anche l'attendibilità filologica della lettera sulla distinzione fra essenza ed esistenza: "Mais en réalité le texte, confus et semblant hâtif, obscurcit plus qu'il n'explique les articles 60 à 65 [...] qu'il est censé préciser. On peut douter qu'il nous soit parvenu sous une forme correcte" (in Descartes 1963-1973: II, 629).

16. Cfr. Becco 1978: 45-56; Marion 1996a: 203-229; cfr. anche 1996b: 91-99.

17. Sebbene esso sia oggi sostanzialmente affievolito e comunque irrisolto. Sulla linea di Gueroult, cfr. Nolan 1997: 130; Landucci 2002: 130 n. 13; Pasnau 2011: 147-148; McCracken

(non solo in ambito francese),¹⁸ non era meramente verbale,¹⁹ perché girava attorno, pur senza mai agguantarla, al problema cruciale: perché è necessario un fondamento reale per la distinzione fra sostanza e attributo principale?

2. In *Meditatio II*, al termine dell'indagine sulla natura dell'io, condotta per sottrazione a partire dal concetto spontaneo e naturale di "uomo", Descartes perviene, come noto, alla conclusione che, di tutto ciò che mi ero un tempo attribuito (ovvero, di tutto ciò che era contenuto in quel concetto), una cosa soltanto è inseparabile da me e non può essermi strappata, ossia il pensiero (*cogitatio*):

Cogitatio est; haec sola a me divelli nequit.²⁰

Da questo consegue che io sono soltanto, precisamente, una cosa pensante (*res cogitans*), ossia una mente, o animo, o intelletto, o ragione (*mens, sive animus, sive intellectus, sive ratio*):

[...] sum igitur praecise tantum res cogitans, id est, mens, sive animus, sive intellectus, sive ratio, voces mihi prius significationis ignotae.²¹

Sul rilievo finale, "voces mihi prius significationis ignotae", verrò fra poco. Per quel che attiene invece alla clausola *praecise*, va subito chiarito che essa indica, da un lato, che quello che posso attribuirmi, il pensiero, me lo posso attribuire con certezza; dall'altro, che quello che non posso attribuirmi (un corpo, il muovermi, il sentire ecc.) è per il momento solo astratto da me, e tuttavia non escluso – analogamente, non è escluso (Descartes lo dirà subito sotto), che il pensiero sia corporeo. Ma certamente, in quanto cosa pensante, io sono una cosa vera (*res vera*) e veramente esistente (AT VII, 27, B Op I, 716).

Su questo passo verterà la seconda delle obiezioni indirizzate contro le *Meditationes* da Hobbes: che io sia una *res cogitans* – osservava il filosofo inglese – è senz'altro corretto; dal fatto che penso – vale a dire: dal fatto che abbia una rappresentazione

2008: 803-804. Sulla linea di Alquié, cfr. Kenny 1968: 66-67; Curley 1969: 9; Rodis-Lewis 1971: I, 342; Marion 1991: 358-359; Rozemond 1998: 221 n. 19. Si constata purtroppo spesso, nella letteratura in lingua inglese, una diffusa negligenza di quel momento decisivo del confronto che fu Royauumont (ad esempio assente del tutto, come l'intera letteratura in lingua francese, nella voce di Sowaal 2015: 38-44). La problematica è legata alla tesi dell'inconoscibilità della sostanza, in contrapposizione all'attributo, perché è su questo punto che fanno generalmente leva i sostenitori della tesi della distinzione: cfr., ad esempio, Marion 1991: 358-359: "La *res* dont l'existence reste recherchée, devient, comme telle, inconnue: en dehors de l'attribut, elle demeure absolument inconnaissable".

18. Cfr., ad esempio, quale sostenitore della distinzione fra sostanza e attributo principale, Laporte 1950: 185-190; mentre, in favore della loro identità, cfr. Versfeld 1940: 96, l'antesignano degli studi cartesiani novecenteschi in ambito inglese (oggetto all'epoca di un'importante recensione: cfr. Keeling 1942, su cui si veda Lotti 2023: 202-204).

19. Come pure a tratti apparve agli stessi protagonisti: "Pourquoi, alors, ne sommes-nous pas d'accord?" [Alquié]; "Nous sommes tout à fait d'accord [...]" [Gueroult] (CDR: 43); "Là nous sommes d'accord. Mais..." [Alquié], (CDR: 45).

20. *Meditationes*, II, AT VII, 27, B Op I, 716.

21. *Ibid.*

(*phantasma*), sia che io dorma, sia che io sia sveglio – si conclude infatti che io sono pensante, perché “penso” (*cogito*) e “sono pensante” (*sum cogitans*) significano la stessa cosa. Inoltre, dal fatto che sono pensante segue che sono, perché chi pensa non è nulla:

Sum res cogitans; recte. Nam ex eo quod cogito, sive phantasma habeo, sive vigilans, sive somnians, colligitur quod sum cogitans; idem enim significant *cogito* et *sum cogitans*. Ex eo quod sum cogitans, sequitur, *Ego sum*, quia id quod cogitate non est nihil.²²

Nondimeno, non è corretto dedurre, dal fatto che sono pensante (*cogitans*), che sono pensiero (*cogitatio*), così come non è corretto dedurre, dal fatto che sono intelligente (*intelligens*), che sono intelletto (*intellectus*). Nello stesso modo, infatti, si potrebbe dire: sono camminante (*ambulans*), dunque sono una camminata (*ambulatio*). Non correttamente, dunque, Descartes assume come identici, nella sua definizione, *res intelligens* e *intellectio*, essendo quest'ultimo soltanto l'atto della cosa intelligente, o, almeno, *res intelligens* e *intellectus*, che è soltanto una facoltà di ciò che è intelligente:

Sed ubi subiungit, *hoc est, mens, animus, intellectus, ratio*, oritur dubitatio. Non enim videtur recta argumentatio, dicere: *ego sum cogitans, ergo sum cogitatio*; neque *ego sum intelligens, ergo sum intellectus*. Nam eodem modo possem dicere: *sum ambulans, ergo sum ambulatio*. Sumit ergo D. Cartesius idem esse rem intelligentem, et intellectionem, quae est actus intelligentis; vel saltem idem esse rem intelligentem, et intellectum, qui est potentia intelligentis.²³

Questo è dunque, secondo Hobbes, ciò che invalida l'inferenza operata da Descartes, vale a dire l'identificazione fra il soggetto e i suoi atti, o facoltà, operata di contro alla prassi di tutti i filosofi, i quali distinguono il soggetto dalle sue facoltà e dai suoi atti, ossia dalle sue proprietà e dalle sue essenze, in quanto altro è l'ente, altro è l'essenza:

Omnes tamen Philosophi distinguunt subiectum a suis facultatibus et actibus, hoc est, a suis proprietatibus et essentiis; aliud enim est ipsum ens, aliud est eius essentia.²⁴

La conclusione dell'argomento è nota: è possibile che la cosa pensante sia soggetto della mente, della ragione, o dell'intelletto e, quindi, qualcosa di corporeo. Il contrario è assunto senza essere provato, a discapito del fatto che tale inferenza costituisce il fondamento della conclusione che Descartes pretende di ottenere:

Potest ergo esse ut res cogitans sit subiectum mentis, rationis, vel intellectus, ideoque corporeum aliquid: cuius contrarium sumitur, non probatur; est tamen haec illatio fundamentum conclusionis, quam videtur velle D. C. stabilire.²⁵

Subito sotto (AT VII, 173, ll. 7-26), Hobbes argomenterà che tale soggetto è materiale, e lo farà in modo senz'altro assertorio, ma lasciando solo implicito il nerbo dell'inferenza (toccherò in seguito questo punto); ma, qui, la sua conclusione è che Descartes non ne prova l'immaterialità, vale a dire che è *possibile* che esso sia qualcosa di corporeo; e

22. *Meditationes*, II, AT VII, 172, B Op I, 910.

23. *Ibid.*

24. *Meditationes*, II, AT VII, 172-173, B Op I, 910.

25. *Meditationes*, II, AT VII, 173, B Op I, 910.

su questa prima parte dell'argomento di Hobbes mi soffermerò adesso.

I punti fondamentali stabiliti da Hobbes sono due:

A) Irriducibilità dei due membri all'interno delle due coppie oppozionali *cogitans/cogitatio*; *intelligens/intellectio* (*intellectus*), il primo appartenente alla classe di ciò che Hobbes chiama "facoltà o atti", ossia "proprietà o essenze", il secondo coincidente col soggetto di tali facoltà, atti, proprietà o essenze; ovvero, rispettivamente, secondo la classificazione hobbesiana, il primo al livello dell'essenza, il secondo al livello dell'ente.

B) Negazione dell'inferenza dal primo al secondo membro all'interno delle due coppie, vale a dire da *cogitans* a *cogitatio* e da *intelligens* a *intellectio* (*intellectus*).

Nella terminologia hobbesiana, quale si fisserà di lì a poco nella critica al *De mundo* di Thomas White del 1643, e poi nel *De corpore* (1655), il termine "essenza" indica ciò da cui (*ab*) o per cui (*propter quod*) si denomina il corpo: ad esempio, quando si denomina un certo corpo "uomo" perché è un animale razionale, quell'"essere animale razionale" è chiamato "essenza dell'uomo"; e, così, l'"essere uomo" o "umanità" è l'essenza dell'uomo, come l'"essere corpo" o "corporeità" è l'essenza del corpo o l'"essere bianco" o "bianchezza" è l'essenza del bianco; in questo senso, essa è detta "accidente", in quanto accidente è appunto ciò per cui (*propter quod*) si impone un certo nome al corpo, ossia si denomina un determinato soggetto.²⁶ È per questo che Hobbes può allineare, con Descartes, non solo essenze ad accidenti, ma anche essenze ed accidenti, presi insieme, a facoltà e atti: si tratta, in tutti i casi, di pure denominazioni a partire da cui si nomina la cosa, dette "accidenti" – osserva Hobbes sottolineando l'accezione peculiare in cui intende il termine – non in quanto proprietà contingenti, ma in quanto non costitutive della cosa stessa, dunque in opposizione non a proprietà necessarie o inseparabili della cosa, ma alla cosa stessa (dunque, al soggetto delle proprietà, ad esse irriducibile).²⁷ Questo è il motivo per cui, dal punto di vista di Hobbes, non solo gli atti del pensiero ma il pensiero stesso, che per Descartes invece definisce la stessa cosa (o sostanza) pensante, appartiene sempre e soltanto alla sfera delle proprietà e non a quella della cosa o soggetto.

Questo quadro è dirimente per comprendere il senso dell'argomento di Hobbes. Secondo una lettura corrente, in effetti, Hobbes obietterebbe a Descartes di avere identificato il pensiero, che in realtà costituisce solo una facoltà o atto della cosa pensante,

26. Hobbes 1973: XXVII, 314: "*Esse autem tunc essentia solet dici, quando corpus ab ipso denominatur ut quando corpus aliquod ideo nominatur homo quia est animal rationale, illud esse animal rationale vocatur essentia hominis, sic esse hominem, sive humanitas est essentia hominis; esse corpus, sive corporeitas, est essentia corporis; et esse album sive albedo, essentia albi*"; ivi: II, VIII, 23: "Accidens autem, propter quod corpori alicui certum nomen imponimus, sive accidens, quod subiectum suum denominat, *Essentia* dici solet, ut rationalitas hominis, albedo albi, extensio corporis dicitur *essentia*". Voir Pécharman-Petit 1992: 41-42: "La causalité qu'exerce l'accident, de par son inhérence à un corps, sur notre conception de ce corps s'achève dans l'imposition d'un nom au corps ainsi conçu".

27. Hobbes 1966: I, 29: "Accidentia dico non eo sensu quo Accidens opponitur necessario, sed quia non sunt res ipsae, nec rerum partes".

con la cosa pensante.²⁸ Lettura testualmente inoppugnabile, in quanto, come s'è visto, Hobbes contrappone a Descartes la distinzione ricetta fra facoltà ed atti da un lato e soggetto dall'altra. Tale lettura, però, senza ulteriori precisazioni, si espone ad un'ambiguità relativamente al senso da attribuire al termine "facoltà" o "atto". Nella sua accezione canonica, di estrazione scolastica (che Descartes assume senz'altro), l'atto o la facoltà designa il livello, rispettivamente, delle operazioni e delle potenze dell'anima, in contrapposizione, quali determinazioni rispettivamente accidentali – nel senso di contingenti, o appunto puramente potenziali – sia al livello dell'essenza, che designa una proprietà necessaria (quella che Descartes nei *Principia* chiamerà "principale", ossia esprime l'essenza) del soggetto, sia al soggetto stesso, in cui tutte le proprietà ineriscono, e a cui quell'essenza è realmente identica (ciò che Descartes nei *Principia* chiamerà "res", o "*substantia*"). Però, per Hobbes, come s'è visto, atto e facoltà sono sempre e soltanto sinonimi di "accidente", inteso non quale proprietà contingente, in opposizione a necessaria, bensì come proprietà *tout court*, in opposizione alla cosa, ossia al soggetto delle proprietà, di modo che questo resta definito per opposizione non all'implesso soggetto/essenza, ma al solo soggetto. Ora, se si intende "facoltà" o "atto" nel primo senso, quello che Hobbes contesterebbe a Descartes, negando l'inferenza *res cogitans/cogitatio*, sarebbe che il pensiero possa essere una proprietà contingente della sostanza, e non una determinazione necessaria, ovvero: Hobbes affermerebbe che il pensiero non ne costituirebbe l'essenza (ed è questa interpretazione della critica di Descartes ad Hobbes che la lettura corrente, se non ulteriormente specificata, sembra suggerire, essendo il senso canonico dei termini "facoltà" ed "atto" quello di determinazioni contingenti).²⁹ Tuttavia, assumendo "facoltà" nel secondo senso, quello che Hobbes contesterebbe a Descartes sarebbe piuttosto che il pensiero possa essere una pura proprietà (per quanto si voglia necessaria, dal punto di vista di Descartes) e non una cosa, ossia un soggetto di proprietà. In altri termini, nel primo caso, ciò che Descartes non avrebbe provato sarebbe che l'essenza della sostanza che pensa sia il pensiero; nel secondo, che la *sostanza* che pensa sia pensiero.

È chiaro che, nei due casi, risulta diversa la conclusione dell'obiezione. Nel primo caso, infatti, questa concluderebbe come possibile una determinazione alternativa al pensiero dell'essenza della sostanza pensante, ossia il corpo (che la parte susseguente dell'argomentazione – AT VII, 173, ll. 7-26 – stabilirà poi senz'altro come tale); e così l'obiezione di Hobbes coinciderebbe perfettamente con quella già avanzata da Mersenne (AT VII, 129, B Op I, 852), che presto avanzerà Arnauld (AT VII, 200, B

28. Pécharman-Petit 1992: 256: "L'accusation d'avoir confondu la chose à laquelle une faculté est inhérente et cette faculté elle-même"; Garber 2013: 46: "On his reading, Descartes is not distinguishing properly between a faculty ('*facultas*') or an '*actus*' and the underlying subject"; Marion 2005: 66: "Il faut [...] soigneusement distinguer le *subiectum* des facultés, dont il diffère".

29. Così, ad esempio, Marion, *ibid.*: "J'atteins certes par la pensée mon existence, mais non pas mon essence"; o Jolley 1992: 408: "it confuses the mere act of a subject with the essential nature of the subject".

Op I, 950) e che ripeterà un'intera posterità, Leibniz compreso.³⁰ Nel secondo caso, invece, essa proverebbe non la possibilità di una determinazione alternativa dell'essenza della sostanza pensante, bensì che il soggetto – nel senso che la letteratura anglosassone designa col termine di *bare subject* – risulta per definizione altro dal pensiero, in quanto altro per definizione dalle sue proprietà, accidentali o essenziali che siano (in senso canonico); da questo punto di vista, l'argomento di Descartes sarebbe basato non sullo scambio di una proprietà contingente con una necessaria, ma – in ultima istanza – su un errore categoriale, ossia sulla confusione fra proprietà e soggetto di proprietà; un errore che ancora denuncerà, contro De Volder, Leibniz³¹ – con ogni probabilità sotto l'influenza di Hobbes –, nel quale dunque si trovano entrambe le linee argomentative.³² Ora, proprio la considerazione della conclusione dell'argomento sembrerebbe provare che la lettura corretta è la seconda. Se così non fosse l'argomento stesso non si attaglierebbe allo scopo per cui Hobbes lo ha utilizzato, e cioè provare che è possibile che la sostanza pensante sia corporea; d'altronde, lo stesso Descartes aveva riconosciuto che, anche provato che il pensiero costituisca una proprietà necessaria della sostanza pensante, resta sempre possibile che esso sia corporeo (AT VII, 27, B Op I, 716). Non solo: essendo per Hobbes le essenze pure denominazioni, non può essere a questo livello che si deciderebbe la questione della materialità, o meno, della mente. Al contrario, una volta escluso, *tout court*, che il pensiero sia identificabile alla sostanza pensante stessa, è già escluso che questa possa essere incorporea, sotto la clausola – che Descartes era tenuto ad accettare, stante l'opposizione massima da lui stabilita fra pensiero e materia³³ – che il pensiero non implica, certo, di per sé, l'incorporeità (in quanto potrebbe appunto essere corporeo), ma, se vi è incorporeità, questa non può che essere nel pensiero; ovvero, resta già provata la corporeità della mente.³⁴

30. *Animadversiones in partem generalem Principiorum Cartesianorum*, GP IV, 365: “Nondum perfecte demonstratum memini vel ab autore nostro vel ab eius sectatoribus, substantiam cogitantem extensione [...] carere, ut inde constet alterum attributum ad alterum non requiri in eodem subiecto, imo nec cum ea consistere posse”.

31. Cfr. A De Volder, 20 giugno 1703, GP II, 249: “Neque praedicatum nisi in concreto sumatur, cum subiecto idem est, itaque mens quidem cum cogitante (etsi non formaliter) sed non cum cogitatione”. Il principio alla base è la distinzione fra soggetto e forme (o attributi), già emergente dal *De formis seu attributis Dei* (aprile 1676), AK VI, 3, 514: “Mira res, aliud esse subiectum, aliud esse formas” e certamente la distinzione fra concreto ed astratto, attestata esemplarmente nella tavola di definizioni, ancora inedita, risalente ai primi anni dei *Nouveaux Essais*, LH IV, 7C, fol. 89r: “Concretum est Ens cui inhaerent alia (nempe abstracta) et quod non rursus alteri inhaeret” (su cui cfr. Pelletier 2020).

32. Cfr. (anche per l'influsso di Hobbes su Leibniz) Di Bella 1998, 2004 e 2005: 55 sgg.

33. Cfr. fra l'altro, *Meditationes, Synopsis*, AT VII, 13, B Op I, 696: “Adeo ut eorum naturae non modo diversae, sed etiam quodammodo contrariae agnoscantur”.

34. In tal modo, la seconda parte dell'argomentazione (AT VII, 173, ll. 7-26), in cui Hobbes, come rilevavo, procede ad affermare in modo assertorio che la sostanza che pensa è corpo, non sarebbe altro che una reiterazione di quanto già stabilito nella prima parte: se il pensiero non può essere identico al soggetto che pensa, potendo provenire l'incorporeità solo dal pensiero, il soggetto che pensa sarà necessariamente corporeo. Sarebbe così possibile offrire una soluzione alternativa anche al dibattito sul fondamento dell'argomento di Hobbes, che ha sempre scon-

3. Se le considerazioni che ho appena svolto sono corrette, ciò che Hobbes obietterebbe a Descartes è che il suo argomento è invalido logicamente, in quanto incorre nella fallacia nota come “sostanzializzazione dell’astratto”, secondo cui un nome astratto, in questo caso *cogitatio*, viene utilizzato per designare una cosa concreta,³⁵ ovvero appartenente ad un altro ordine. Si tratta cioè di un errore categoriale determinato dall’uso scorretto del linguaggio, nel caso specifico dall’abuso dei termini astratti. Nelle *Tertiae Obiectiones*, Hobbes è ellittico anche su questo punto, non menzionando neppure il termine “astratto”; nondimeno, la fallacia sarà da lui apertamente denunciata nel 1655, nei capitoli III e V della prima parte del *De corpore* – dei quali la critica avanzata contro Descartes nella seconda obiezione delle *Tertiae Responsiones* deve essere dunque considerata come la formulazione embrionale.

Ora, nel capitolo III (*De propositione*), Hobbes definisce “concreto” il nome di una cosa che si suppone esistere, di modo che, talvolta, è chiamato *suppositum*, talvolta *subiectum* (ὑποκείμενον); ad esempio: *corpus, mobile, motum, figuratum, cubitale, cali-*

certato gli studiosi per la mancata esplicitazione delle ragioni del passaggio, in AT VII, 173, B Op I, 910, in poche righe, da “potest [...] esse ut res cogitans sit subiectum mentis, rationis, vel intellectus, ideoque corporeum aliquid” a “rem cogitantem esse corporeum quid” (corsivo mio), e sull’esegesi del quale si oppongono un’interpretazione canonica, per cui agirebbe un materialismo presupposto (Alquié in Descartes 1963-1973: 601), nel migliore dei casi, secondo le letture più benevole, edificato su precise basi teoriche o argomentative sottese (Marion 2005: 70-77; Carraud & Olivo 2018: 1066 n. 21 e, ora, Duncan: 17, per cui l’argomento si fonderebbe, come anche secondo Garber 2013: 47, sull’epistemologia di Hobbes, per cui ogni idea è immagine, dunque sempre di cose corporee), ed una revisionista, per cui al di sotto dell’argomento agirebbe la premessa per cui la *cogitatio*, essendo variabile, esige sempre un soggetto invariabile (Curley 1994: 151-152), secondo una sorta di anticipazione della critica di Kant all’anima-sostanza (Landucci 2002: 139-141, seguito da Mori 2010: 168 n. 64; vedi anche Landucci 2014: 69). Tali interpretazioni si scontrano, l’una, contro l’attribuzione ad Hobbes di un irriducibile dogmatismo, l’altra contro la difficoltà che ad essere variabile è la *cogitatio* come atto, non la *cogitatio* come essenza. Nella lettura che qui propongo, l’argomentazione addotta da Hobbes (AT VII, 173, B Op I, 910) a sostegno della tesi dell’identità fra sostanza pensante e materia – ovvero: i soggetti di ogni atto devono essere necessariamente intesi sotto una ragione corporea, ossia sotto la ragione di materia (“Sub ratione corporea, sive sub ratione materiae”), come sarebbe proprio a Descartes a mostrare in *Meditatio II* con l’esempio della cera, che rimane identica al si sotto delle variazioni (su cui cfr. AT VII, 30, B Op I, 720) – andrebbe intesa nel senso che segue: l’esempio della cera conferma che il soggetto delle proprietà è sempre altro dalle proprietà, e ad esse irriducibile; e, quindi, autorizza, anch’esso, a interdire il passaggio da “penso” a “sono pensiero”. E ritengo che Hobbes dica che l’esempio in questione provi questo sulla base dell’affermazione, da parte di Descartes, che quello che resta della cera, dopo le variazioni, è un “*extensum quid, flexibile, mutabile*” (AT VII, 31, B Op I, 720, corsivo mio), ovvero un qualcosa (*quid*) di *altro* dall’estensione stessa e dalla sua capacità di acquisire figure e mutazioni (esattamente come la *res* che soggiace al pensiero), a differenza di queste non osservabile, ma solo inferibile. Interpretazione, peraltro, questa hobbesiana, che più corretta non potrebbe essere, non stabilendo qui in alcun modo Descartes l’identità, che si avrà solo fra *Meditatio V* e *VI* (su cui cfr. *Synopsis*, AT VI, 13, B Op I, 696), fra sostanza estesa ed estensione, la quale in *Meditatio III* è ancora qualificata come modo ed allineata a figura, posizione e movimento (“*sunt tantum modi quidam substantiae*”, AT VII, 45, B Op I, 738).

35. Su questa fallacia, che ancora sarà denunciata in ambito neopositivista, cfr., ad esempio, Reichenbach 1961: 23.

dum, frigidum, aequale, Appius, Lentulus, e così via. “Astratto”, invece, risulta il termine denotante la causa esistente di un nome concreto – come *esse corpus, esse mobile, esse motum, esse figuratum, esse tantum, esse calidum, esse frigidum, esse simile, esse aequale, esse Appium, Lentulum*, la quale è appunto indicata dai rispettivi nomi astratti, ossia corporeità, mobilità, movimento, quantità, calore, freddo, somiglianza, uguaglianza e (nomi di cui si valeva Cicerone) Appietà e Lentulità:

[...] Et nomina his aequivalentia, quae communiter Abstracta dici solent, ut corporeitas, mobilitas, motus, quantitas, calor, frigus, similitudo, aequalitas (et quibus vocibus Cicero usus est) Appietas, Lentulitas.³⁶

La menzione, da parte di Hobbes, di Cicerone, consente di appurare quanto già rilevato da altri commentatori, ossia che l’analisi hobbesiana dei nomi astratti si colloca sempre sul piano grammaticale; in ultima istanza, parlando di termini “astratti”, Hobbes ha in mente sin dall’inizio il senso grammaticale dell’espressione.³⁷ Il riferimento a Cicerone, d’altronde, costituisce più di un mero esempio: è un riferimento puntuale all’autore unanimemente riconosciuto quale principale artefice di quel fondamentale fenomeno storico (grosso modo collocabile nel periodo che va dalla fine della Repubblica all’età di Adriano) che fu la costituzione della terminologia astratta latina, vale a dire delle formazioni sostantivali deverbative, coniate a partire dai rispettivi verbi mediante l’aggiunta dei suffissi sulla radice verbale. I nomi astratti, in particolare quelli in *-tio* ed in *-us*, non solo conoscono in questo periodo una straordinaria proliferazione (i soli astratti in *-tio* diventano, da 450, ben 850), ma diverranno un modello di derivazione la cui produttività non si è ancora esaurita nelle lingue romanze, per ragioni da ricondurre sul piano semantico (maggiore tecnicità di questi nomi sui rispettivi nomi verbali), sintattico (equivalenza dei casi retti con l’infinito sostantivato greco) e stilistico (in primo luogo, la *concinntas*); un vero e proprio “trionphe de l’abstraction” – com’è stato chiamato dal maggiore studioso del fenomeno –, profondamente influenzato dalla lingua greca e culminante nel lessico della letteratura cristiana.³⁸ Si spiega così la particolare insistenza, da parte di Hobbes, sia nelle *Tertiae Responsiones*, sia – come subito vedremo – qui nel *De corpore*, sui termini *Intellectus* e *Cogitatio*, esempi filosoficamente pregnantissimi, in quanto legati al tentativo, come sappiamo, di una via immaterialista, di deverbativi in *-us* ed in *-tio*: “Intellectus agit”, “Intellectus intelligit”, “Considerari potest cogitatio sine consideratione corporis”.³⁹

Hobbes insiste sul fatto che i nomi astratti denotano la causa del nome concreto, rimarcando altresì che essi non designano mai la cosa stessa: la corporeità, così, indicando la causa del nome “corpo”, non designa il corpo stesso. Tali cause sono le medesime dei nostri concetti, ossia una potenza o azione o affezione della cosa concepita,

36. Il riferimento di Hobbes era ad un luogo classico di Cicerone, contenuto nelle sue *Epistulae ad familiares*, lib. 3, ep. 7, 5: “Ullam Appietatem aut Lentuliatem valere apud me plusquam ornamenta virtutis existimas?”.

37. Minerbi Belgrado 1994: 66-67.

38. Marouzeau 1949: 123. Vedi anche Traina 1977.

39. Per maggiori dettagli, rinvio ad Agostini & Capone 2011.

chiamata da taluni – rileva – “modo”,⁴⁰ ma, più comunemente “accidente”, quest’ultimo definito per opposizione non a ciò che è necessario, bensì alla cosa stessa. Inoltre, il termine “astratto”, in questa circostanza, viene a indicare ciò che, come s’è visto, nell’*Anti-White* designava e nello stesso *De corpore* designa l’essenza: ciò da cui (*ab: Anti-White*) o per cui (*propter quod: De corpore*) si impone un determinato nome al corpo. È dunque in questo senso che il nome astratto indica, secondo Hobbes, la causa di un nome concreto: esso denota la ragione della stessa denominazione, la quale, tuttavia, risulta completamente altra dalla cosa stessa. Hobbes veniva così a svuotare l’accidente di ogni portata ontologica: i nomi astratti, difatti, a differenza di quelli concreti non sono anteriori, ma posteriori alla proposizione che entrano a costituire perché, se non vi fosse la proposizione, dalla cui copula derivano, non potrebbero esistere,⁴¹ cosicché il loro statuto risulta puramente simbolico.⁴²

Nonostante questo, tanto nella vita comune, quanto in filosofia, dei termini astratti si fa grande uso ed abuso: uso perché, senza nomi astratti, nella maggior parte dei casi non si potrebbe effettivamente ragionare – “Recordor quidem acutissimum Hobbesium abstractis aliquam utilitatem tribuere”, registrerà Leibniz⁴³ – ovvero sia calcolare le proprietà dei corpi (se infatti si moltiplicasse, dividesse, aggiungesse o sottraesse calore, luce, velocità mediante nomi concreti, si verrebbe a dire, ad esempio, che un caldo è doppio di un caldo, un luminoso doppio di un luminoso, un moto doppio di un moto, ed in tal modo non raddoppiremmo le proprietà, ma gli stessi corpi caldi, luminosi, mossi ecc.); abuso perché, proprio vedendo che è possibile considerare (ossia sottoporre ad un calcolo quantitativo) gli accidenti senza considerare il corpo (ovvero sia, per l’appunto, astrarre), alcuni parlano di accidenti come se si potessero separare da ogni corpo. Da qui traggono origine – rileva Hobbes – “i grossolani errori di certi metafisici” (*quorundam metaphysicorum crassi errores*).⁴⁴

Gli errori che si producono a livello proposizionale sono analizzati da Hobbes nel capitolo V (*De erratione*), proprio a partire dalla definizione di verità o falsità proposizionale offerta nel capitolo III: vera è ogni proposizione in cui si congiungono insieme due nomi di una sola e medesima cosa, mentre falsa è ogni proposizione in cui i nomi congiunti sono nomi di cose diverse.⁴⁵ Da tale definizione risulta infatti che una proposizione sarà falsa in tutti quei modi in cui i nomi congiunti non sono nomi della stessa cosa; e, poiché i generi delle cose cui si danno dei nomi sono quattro, ossia corpi, ac-

40. Allusione, ritengo, all’uso del termine in Descartes, che egli poteva leggere nei *Principia* (cfr., *infra*, n. 100); e che la critica del *De corpore* tenga ben presente i *Principia* risulta fra l’altro dalla lunga discussione dedicata da Hobbes alle nozioni, centrali nella parte II, di luogo interno, luogo esterno, spazio.

41. Hobbes 1966: III, §4, 29.

42. Zarka 1987: 116.

43. Nella *Dissertatio Praeliminaris* all’edizione del *De veris principiis* di Nizolio (GP IV, 147), citando dunque proprio Hobbes quale autorità a sostegno della legittimità di un certo uso dei termini astratti, di cui Leibniz si impegnerà in un’operazione di riduzione: cfr. Di Bella 1998: 240 e n. 10.

44. Hobbes 1966: III, §4, 30.

45. Ivi: V, §2, 51.

cidenti, fantasmi, sarà necessario che in ogni proposizione vera i nomi congiunti siano entrambi o di corpi, o di accidenti, o di fantasmi o di nomi, e che, ogni volta che questo non accade, si dia una proposizione falsa. Il primo dei sette casi possibili di incoerenza predicativa è quello in cui il nome del corpo è congiunto con un nome di accidente, ovvero sia un nome concreto è congiunto con un nome astratto. Esempi di questo errore sono proposizioni come: “L’essere è ente”, “L’essenza è ente”, “*To ti en einai*, la quiddità, è ente”, e molte altre proposizioni analoghe che si trovano nella *Metafisica* di Aristotele; allo stesso genere appartengono altresì proposizioni quali “L’intelletto agisce”, “L’intelletto intende”, “La vista vede”, “Il corpo è grandezza”, “Il corpo è quantità”, “Il corpo è estensione”, “L’essere uomo è uomo”, “La bianchezza è bianca”. Si tratta di proposizioni tutte false perché, dato che nessun soggetto è di un accidente, cioè nessun corpo è accidente, nessun nome di accidente dovrà essere attribuito ad un corpo e nessun nome di corpo dovrà essere attribuito ad un accidente. Eppure, rileva Hobbes, di errori è piena la filosofia, stigmatizzando con questa affermazione esplicitamente Aristotele – non solo menzionato, ma presentato quale rappresentante esimio di tali errori –, ma, anche, implicitamente, Descartes come risulta dal riferimento alle due proposizioni “Il corpo è quantità”, “Il corpo è estensione”.⁴⁶

Che la polemica hobbesiana coinvolga Descartes è confermato dal capitolo III, dove “i grossolani errori di certi metafisici”, derivanti dall’astrazione degli accidenti dal corpo, erano anzitutto illustrati col caso della separazione del pensiero dal corpo, immediatamente seguito da quello relativo alla separazione della quantità dal corpo:

Hinc enim originem trahunt quorundam metaphysicorum crassi errores; nam ex eo quod considerari potest cogitatio sine consideratione corporis, inferre volunt non esse opus corporis cogitantis.⁴⁷

Il peso attribuito a Descartes rispetto alla genesi degli errori metafisici sembra qui prominente, specialmente se comparato a quello attribuito ad Aristotele, in quanto gli abusi metafisici scolastici sono menzionati, subito dopo, quali derivazioni ulteriori dalla medesima fonte:

Ab eodem fonte nascuntur illae voces insignificantes, *substantia abstracta*, *essentia separata*, aliaque similia. Etiam confusio illa vocum a verbo *Est* derivatarum, ut *essentia*, *essentialitas*, *entitas*, *entitativum*, et *realitas*, *aliquidditas*, *quidditas*, quae apud gentes quibus copulatio non sit per verbum *est*, sed per verba adiectiva ut *currit*, *legit*, etc.⁴⁸

Il paradigma dell’abuso dei termini astratti è, in questo luogo, identificato inequivocabilmente con Descartes; in questo senso, la critica di Hobbes ai termini astratti non solo prolunga la polemica umanista contro i barbarismi degli scolastici, ed in particolare l’opera di Lorenzo Valla, nel quale deve essere identificata la fonte della polemica hobbesiana contro le essenze,⁴⁹ ma la estende agli sviluppi metafisici più recenti, segna-

46. Ivi: V, §3, 52.

47. Ivi: III, §4, 30.

48. *Ibid.*

49. Cfr. Paganini 2007: 337-357.

tamente all'identificazione cartesiana della *res cogitans* alla *cogitatio*. In questa sorta di spaccato di storia della metafisica condotta in controluce alla critica dei termini astratti, in cui è veduta, in continuità con la grande stagione dell'umanesimo, la cifra stessa della speculazione metafisica, Descartes assume pertanto una posizione preminente, e le pagine del *De corpore* prolungano senz'altro la polemica del 1641, ovvero l'interdizione dell'inferenza dalla *cogitatio* intesa quale atto (in senso hobbesiano) alla *cogitatio* in quanto *res*, poiché è facendo della *cogitatio* una *res* che, dal punto di vista di Descartes, si può asserire che non è il corpo a pensare.

Non solo, ma lo sviluppo del *De corpore* fornisce una prova aggiuntiva a favore della lettura della critica di Hobbes a Descartes nelle *Tertiae Obiectiones* che ho proposto sopra, per cui ciò che Hobbes contesterebbe a Descartes non sarebbe lo scambio di una proprietà contingente con una proprietà necessaria, ma l'errore categoriale consistente nella trasformazione di una proprietà in una *res*; ovvero: Descartes opererebbe una reificazione di un astratto nella nominazione della *res* mediante l'astratto *cogitatio*. Che, anzi, se questo è vero, la critica di Hobbes contro le essenze, quale prende forma nell'*Anti-White* e si sviluppa nel *De corpore*, trova proprio in queste pagine delle *Tertiae Obiectiones* la sua prima formulazione, e quasi un terreno di sperimentazione.⁵⁰ Sicché, se nella storia della filosofia Descartes è per Hobbes l'ultimo episodio di quel fenomeno di abuso degli astratti che caratterizza la metafisica di ogni tempo e, dunque, reitera la barbarie scolastica che avevano denunciato le sue fonti umanistiche, nella storia della formazione del pensiero hobbesiano è proprio contro Descartes che è per la prima volta documentata la critica contro gli astratti, sebbene la sua formulazione risulti, anche qui, ellittica ed egli si dispensi persino dall'uso della terminologia "astratto"/"concreto", che sarà invece Descartes a convocare. Scoprendo proprio lui le carte.

4. Descartes non solo comprenderà perfettamente che l'obiezione di Hobbes ruotava sull'abuso dei termini "astratti", ma la renderà anche esplicita, assumendo in pieno, anzi, l'uso di quei termini: "Fateor [...] usum fuisse verbis quammaxime potui abstractis". E rivendicherà di tale uso la correttezza, asserendo la validità della transizione da *cogitans* a *cogitatio* e da *intelligens* a *intellectio* o *intellectus* – e questo attraverso la negazione dell'irriducibilità fra *cogitans/cogitatio* e *intelligens/intellectio* o *intellectus*. Alla distinzione, introdotta da Hobbes senza ulteriori specificazioni, tra *cogitans* e *cogitatio*, o tra *intelligens* e *intellectio* (e *intellectus*), Descartes oppone un'enumerazione di tre casi,

50. Negli *Elements of Law* si trova una critica contro le astrazioni alla base della formazione dell'idea dello spirito e, in particolare, di Dio: "When we attribute the name of spirit unto God, we attribute it, not as a name of anything we conceive, no more than when we ascribe unto him sense and understanding; but as a signification of our reverence, who desire to abstract from him all corporeal grossness" (Hobbes 1969: I, §11, n. 4, 55). La polemica è però del tutto sganciata dalla problematica dei termini astratti, dei quali peraltro non si tratta affatto nel capitolo 5 dedicato ai nomi (*Of Names, Reasoning, and Discourse of the Tongue*); donde l'evidente assenza di corrispondenza, su questo punto, col capitolo 4 (*Of Speech*) della prima parte del *Leviathan*, come risulta altresì dalla tavola sinottica offerta da Baumgold 2017: 24-31. Invece, sulla critica di Hobbes agli astratti nel *Leviathan*, cfr. il citato articolo di Paganini 2007: 349-351.

due dei quali confermano la distinzione hobbesiana, mentre uno la smentisce; di fatto, se *cogitatio* ed *intellectio* venissero presi come atti, essi si distinguerebbero da *cogitans* e da *intelligens*; non risulterebbero però affatto distinti se essi venissero presi come *res* – come tali, invero, essi erano presi in *Meditatio II*, e come tali possono essere legittimamente presi (AT VII, 174, B Op I, 913).

Descartes argomenta questo punto a partire dalla lista dei termini *mens*, *animus*, *intellectus*, *ratio* (AT VII, 174, ll. 4-9, B Op I, 913), per poi passare a *cogitatio* (ll. 10-14) e ad *intellectio* (ll. 15-18), cominciando a farlo mediante un argomento per autorità. Egli osserva cioè di non avere inteso indicare le mere facoltà, ma le *res* dotate di queste facoltà, e questo in accordo con un uso unanime per quel che riguarda i primi due termini e certo ampiamente diffuso per quel che riguarda i secondi due:

Ubi dixi *hoc est mens, animus, intellectus, ratio*, etc., non intellexi per ista nomina solas facultates, sed *res facultate cogitandi praeditas*, ut per duo priora vulgo intelligitur ab omnibus, et per duo posteriora frequenter; hocque tam expresse, duo priora vulgo intelligitur ab omnibus, et per duo posteriora frequenter; hocque tam expresse, totque in locis explicui, ut nullus videatur fuisse dubitandi locus.⁵¹

Il rilievo linguistico di Descartes era solo in parte esatto,⁵² ma il fulcro della risposta proveniva dalla distinzione dei tre sensi in cui può intendersi appunto *cogitatio*, introdotta per spezzare l'assimilazione, da parte di Hobbes, di *ambulatio* a *cogitatio*. Infatti, mentre il termine *ambulatio* non può che essere preso per l'azione in se stessa, *cogitatio*, invece, può essere inteso in tre sensi, vale a dire per: 1) l'azione

51. *Tertiae Responsiones*, AT VII, 174, B Op I, 912.

52. *Animus*, di provenienza dal latino classico, era certamente attestato nella scolastica in contesti tecnici per designare l'anima stessa, ad esempio in Conimbricenses 1590: 75: "Non ergo animus est ad corpus, quod nauta ad navem". Non altrettanto cristallino risulta invece il riferimento agli altri tre termini. *Mens* ed *intellectus* avevano alle spalle la tradizione dionisiana, dove designavano gli angeli e la stessa anima umana: lo ricordava anche Tommaso, discostandosi dall'uso e riservandoli alla parte più alta dell'anima (Thomas de Aquino, *S. th.* I, 54, 3, 1^{um}; ad 1^{um}, in Thomas de Aquino 1882-: V 47a; 47 b: "[...] *Mens* enim et *intellectus* nominant potentiam intellectivam. Sed Dionysius in pluribus locis suorum librorum, nominat ipsos angelos *intellectus* et *mentes*. [...] *Ad primum ergo dicendum quod angelus dicitur intellectus et mens, quia tota eius cognitio est intellectualis. Cognitio autem animae partim est intellectualis, et partim sensitiva*"; *S. th.* I, 75, 2, c., in Thomas de Aquino 1882-: V, 196b: "[...] *Ipsum igitur intellectuale principium, quod dicitur mens vel intellectus*"), salvo egli stesso poi indicare con essi l'anima stessa: "[...] animam humanam, quae dicitur intellectus vel mens" (*ibid.*). Più stabile, invece, la terminologia di *ratio*, a denotare, variamente, le parti dell'anima, ma anche, in particolare, secondo la definizione dello pseudo-agostiniano *De spiritu et anima*, l'aspetto dell'anima per cui essa intuisce il vero: "Ratio siquidem est animi aspectus, quo per se ipsum verum intuetur. Ratiocinatio vero est rationis inquisitio. Quare illa opus est ad videndum, ista ad inquirendum" (*De spiritu et anima*, cap. 1, PL XL, 681). In Tommaso, *ratio* indica talvolta *mens*, ma intesa come facoltà dell'anima, e non come l'anima stessa: cfr. Busa 1994: 174-195. Ma Descartes aveva ragione nel dire che *ratio* veniva talvolta attribuito all'anima stessa, come in Piccolomini 1602: II, 504: "Considero primo, quod Anima dicitur ratio, substantia, et id quod est vivens". Janovsky 2004: 42, si limita a citare un solo testo di Agostino, ossia *De Trinitate*, IX, n. 2, dove occorrono quali sinonimi *mens* e *spiritus*. Per l'uso di *ratio* in Descartes, cfr. Armogathe 1992; e, soprattutto per *animus*, cfr. Armogathe 1984: 325-331.

del pensiero; 2) la facoltà del pensiero; 3) la cosa (*res*) stessa cui la facoltà inerisce:

Neque hic est paritas inter ambulationem et cogitationem: quia ambulatio sumi tantum solet pro actione ipsa; cogitatio interdum pro actione, interdum pro facultate, interdum pro re in qua est facultas.⁵³

Lo stesso vale per i rapporti fra *res intelligens* da un lato e *intellectio* ed *intellectus* dall'altro:

Nec dico idem esse rem intelligentem et intellectionem, nec quidem rem intelligentem et intellectum, si sumatur intellectus pro facultate, sed tantum quando sumitur pro re ipsa quae intelligit.⁵⁴

Assevera dunque Descartes: se si prendono *intellectio* e *cogitatio* come la *res* che intende e che pensa, si può dire che *intellectio* e *cogitatio* risultano identiche alla *res intelligens* ed alla *res cogitans*. Questa era una posizione impegnativa: se tradotta nell'ontologia del "trattato della sostanza" della *Prima Pars* dei *Principia philosophiae*, che generalmente si suole sovrapporre retrospettivamente sulle *Responsiones*, se non sulle stesse *Meditationes*, quello che Descartes verrebbe a sostenere – considerando egli qui, come del resto altrove, quali senz'altro sinonimi *res* e *substantia* ("rem, sive substantiam", AT VII, 174, B Op I, 912)⁵⁵ – sarebbe un'identificazione, senza ulteriori specificazioni, fra l'attributo principale, il pensiero (*cogitatio*), e la sostanza pensante (*res cogitans*). Invece, nel 1644, il pensiero, come sappiamo, sarà, bensì, asserito realmente identico alla cosa o sostanza pensante (come l'estensione alla cosa o sostanza estesa), ma in quanto ne costituisce, in senso stretto, la natura (*natura*):

Cogitatio et extensio spectari possunt ut constituentes naturas substantiae intelligentis et corporeae; tuncque non aliter concipi debent, quam ipsa substantia cogitans et substantia extensa, hoc est, quam mens et corpus.

L'identità, nei *Principia*, è dunque fra attributo principale e natura della sostanza, e non fra attributo principale e sostanza, e questo perché fra attributo principale e sostanza si dà, come sappiamo, la distinzione che Descartes denomina, nei *Principia*, "di ragione" (art. LXII: *De distinctione rationis*, AT VIII-1, 30, B Op I, 1754), la quale conferma, bensì, l'identità reale fra attributo e sostanza, ma non si applica ai rapporti fra attributo e natura della sostanza in quanto l'attributo semplicemente è la natura della sostanza, senza esserne distinto razionalmente.

Al contrario, ciò che Descartes sostiene con Hobbes, rilevando la possibilità di nominare la *res* o *substantia* che pensa (*cogitans*) mediante il pensiero (*cogitatio*), non riguarda affatto la natura della *res* o *substantia*, che neppure è menzionata – come neppure, mai, la distinzione di ragione – bensì la *res* o *substantia* stessa. Non, dunque, la natura della sostanza pensante, ma la sostanza pensante stessa è *cogitatio*. La controprova è incontestabile, perché, come s'è visto, è Descartes stesso ad assumere in pieno – e a riconoscere d'averlo fatto nelle *Meditationes* – anche questo punto:

53. *Tertiae Responsiones*, AT VII, 174, B Op I, 912.

54. *Ibid.*

55. Dunque certamente retroproiettando su *Meditatio II* l'uso del termine attestato per la prima volta solo in *Meditatio III* (AT VII, 40, B Op I, 732), come noto (cfr. Becco 1976: 45-66).

Fateor autem ultro me ad rem, sive substantiam, quam volebam exuere omnibus iis quae ad ipsam non pertinent, significandam, usum fuisse verbis quammaxime potui abstractis, ut contra hic Philosophus utitur vocibus quammaxime concretis, nempe subiecti, materiae, et corporis, ad istam rem cogitantem significandam, ne patiatur ipsam a corpore divelli.⁵⁶

Hobbes ha pertanto ragione, sottolinea Descartes, nel ravvisare nelle *Meditationes* l'identificazione della *res cogitans* con la *cogitatio* (o l'*intellectio* stessa). Ho effettivamente nominato – riconosce – la cosa, o sostanza, pensante mediante vocaboli il più possibile astratti (riferimento a *mens*, *animus*, *intellectus*, *ratio*, ma anche – come s'è visto – a *cogitatio* ed *intellectio*), e questo per volerla spogliare di tutto ciò che ad essa non appartiene (laddove l'altro, osserva, si vale di termini quanto più concreti – ossia “soggetto”, “materia”, “corpo”, perché la vuole legare al corpo stesso).

Del resto, a rileggere bene il passo conclusivo dell'argomento col quale Descartes terminava l'operazione di sottrazione condotta a partire dalla nozione spontanea e pre-filosofica di uomo per la determinazione della natura dell'io asserendo l'indubitabilità della sola *cogitatio*, egli aveva proceduto a fare di essa il soggetto di forme verbali: “*Cogitatio est; haec sola a me divelli nequit*” (corsivo mio). La traduzione di De Luynes, che introdurrà la nozione di *attributum principale* (“[...] je trouve ici que la pensée est un attribut qui m'appartient. Elle seule ne peut être détachée de moi”, AT IX-1, 22), che di fatto retroproietta l'ontologia dei *Principia* su quella delle *Meditationes*, non era dunque conforme alla lettera del testo e, introducendo la nozione di attributo, neppure al suo senso.⁵⁷ Non solo: così facendo, occultava, rimuovendone le tracce, la stadiazione della metafisica del 1641, ove era stabilita l'identità della *cogitatio* non con l'essenza (il futuro “attributo”) della *substantia cogitans*, ma con la *substantia cogitans* stessa.

Il senso in cui *mens*, *animus*, *intellectus*, *ratio*, *intellectio* e *cogitatio* sono termini astratti, problema su cui la letteratura critica ha generalmente glissato,⁵⁸ è lapalassiano, una volta ricostruita, nel modo che s'è proposto, l'obiezione di Hobbes: è il senso, appunto, in cui intende tali termini Hobbes stesso, ossia anzitutto grammaticale, riferito a formazioni astratte deverbative, sostantivi divenuti cioè astratti per derivazione dai rispettivi verbi; *ratio* è astratto in -io, *animus* ed *intellectus* astratti in -us, *mens* in -ns (quest'ultimo forse derivato, secondo l'esegesi celebre di Lorenzo Valla, via il supino *metum*, da *memini*).⁵⁹ Descartes, dunque, comprese benissimo Hobbes. Non solo, ma volle dare ad intendere bene all'altro d'averlo fatto, esplicitando proprio lui quello che nell'obiezione era più insinuato che reso esplicito: “Fateor [...] usum fuisse verbis quammaxime potui abstractis”.

56. *Tertiae Responsiones*, AT VII, 174, B Op I, 912.

57. Cfr. Kambouchner 2023: 104: “*cogitatio est* – formule remarquable, qu'il aurait plutôt fallu rendre par ‘il y a la pensée’ ou ‘il y a le penser’”.

58. Pécharman 1992: 257, si limita a parlare di “choix terminologiques différentes”; un tentativo di spiegazione, invece, in Landucci 2002: 63, secondo il quale “astratto” significherebbe neutrale rispetto all'alternativa materialismo/spiritualismo; sulla stessa linea Hill 2012: 89 sgg.

59. Valla 1444: III, §58, 213: “Hinc videtur derivari mentio, quasi a meno praesenti, et geminato praeterito memini: unde supinum metum, ex quo mentio, et mens, quae omnium recordatur”.

5. Sulla definizione di *res cogitans* quale *mens, animus, intellectus, ratio* Descartes fu sollecitato tre volte dagli autori delle *Obiectiones*: la prima, appunto, da Hobbes, la seconda da Gassendi, e la terza da Bourdin. Nelle *Quintae Responsiones*, chiarirà che quei termini, che la tradizione riservava alla parte più alta dell'anima, egli li riferiva all'anima stessa: “*mentem enim non ut animae partem, sed ut totam illam animam quae cogitat considero*” (AT VII, 356, B Op I, 1156); e così era anche delucidato il senso dell'aggiunta alla fine della definizione “*voces mihi prius significationis ignotae*” (AT VII, 27, B Op I, 816): prima della scoperta dell'identità fra io e pensiero, la mente appariva al meditante, intriso di cultura aristotelica, solo una funzione superiore dell'anima. Analoga sarà la spiegazione della definizione nelle *Septimae Responsiones*, dove Descartes chiarirà che l'aggiunta mirava appunto a escludere che gli si potesse imputare d'aver inteso col nome di “mente” qualcosa di più che con il nome di cosa pensante (“*huic rei cogitanti nomen mentis, sive intellectus, sive rationis, imposui, non ut aliquid amplius significarem nomine mentis quam nomine rei cogitantis*”, AT VII, 491, B Op I, 1300).

Si trattava di un chiarimento fondamentale, ma che, nell'uno e nell'altro caso, si poneva su un piano differente rispetto al problema che era stato discusso con Hobbes: mirava, con Gassendi e con Bourdin, a evidenziare le conseguenze desiderate dell'identificazione della mente col pensiero, ossia la destituzione del concetto tradizionale di anima, quale atto primo di un corpo fisico organico in cui il pensiero è (solo) funzione superiore disimpegnante le funzioni inferiori proprie all'anima vegetativa e sensitiva. E questa destituzione era, per Descartes, rilevante che di più non avrebbe potuto essere: se, come nella concezione aristotelico-tomista dell'anima, il pensiero fosse solo una facoltà dell'anima, allora la mente sarebbe una cosa anche quando non pensa; ma, proprio per questo, sarebbe una cosa la cui essenza non consiste interamente nel pensare e, quindi, sarebbe stato possibile supporla, nello “spazio” non assorbito dal pensiero, come materiale.

Ma in *Meditatio II* Descartes aveva fatto più che trasformare il pensiero da funzione ad essenza dell'anima: lo aveva identificato all'anima stessa, nel momento in cui aveva designato, con il termine *cogitatio*, non solo l'azione o la facoltà, ma la stessa cosa (*res*) pensante; e questa era la posta in gioco peculiare alla discussione con Hobbes ed assunta esplicitamente dal filosofo. Per effetto dell'identificazione della *cogitatio* con *res cogitans* non vi è spazio alcuno per un attributo distinto – neppur di ragione – dalla sostanza pensante, con cui venga a coincidere il pensiero, che invece risulta ridotto, verso l'alto, a facoltà o atto, o, verso il basso, alla stessa cosa soggetto della facoltà e degli atti che da questa promanano. Il che può essere verificato constatando tre punti.

In primo luogo, nelle *Meditationes* è assente una qualsivoglia elaborazione teorica della nozione di attributo, o proprietà, principale, nel senso tecnico che ritroveremo nei *Principia*. Il dato è confermato sia dall'analisi lessicale, sia da quella semantica. Si registrano infatti solo due occorrenze del termine *attributum*, ed in entrambi casi ad indicare esclusivamente le perfezioni di Dio,⁶⁰ e mai l'essenza o natura della cosa o sostanza. Lo stesso vale per *proprietas*, che occorre solo tre volte, tutte in *Meditatio V*, ad indicare

60. *Meditationes*, III, AT VII, 52, B Op I, 748: “*placet hic aliquandiu in ipsius Dei contemplatione immorari, eius attributa apud me expendere*”; V, AT VII, 63, B Op I, 764: “*Multa mihi supersunt de Dei attributis*”.

le proprietà dimostrabili delle figure geometriche;⁶¹ evidentemente, una tale accezione del termine non solo non è identificabile alla proprietà principale dei *Principia*, ma presuppone una distinzione dalla stessa, essendo le dimostrazioni della geometria condotte, secondo Descartes, in conformità alla dimostrazione *potissima*, a partire dall'essenza della cosa (ed è questa che coincide con quella che i *Principia* appunto denomineranno "proprietà" – o "attributo" – principale), da cui esse quindi si distinguono quali sue conseguenze logiche. Né la nozione di modo è mai usata nel senso ampio che ad essa ascriveranno, come sappiamo, pure i *Principia*, come equivalente a quella di proprietà, accanto al senso più ristretto di modificazione accidentale,⁶² ma solo in quest'ultima accezione.⁶³ Gli scritti precedenti e la corrispondenza – limitandone qui l'analisi a poco oltre il termine *ad quem* della data di invio delle *Tertiae Responsiones*, l'aprile 1641⁶⁴ – forniscono indicazioni analoghe.⁶⁵

61. *Meditationes*, V, AT VII, 64, 65, B Op I, 766: "demonstrari possint variae proprietates de isto triangulo"; "varias de iis <figuris>, non minus quam de triangulo, proprietates demonstrare. Quae sane omnes sunt verae, quandoquidem a me clare cognoscuntur, ideoque aliquid sunt, non merum nihil"; VI, AT VII, 72, B Op I 776: "eas proprietates, quibus chiliogonum ab aliis polygonis differt".

62. Cfr., *infra*, p. 131.

63. *Meditationes*, III, AT VII, 40, B Op I, 732: "illae <ideae> quae substantias mihi exhibent, maius aliquid sunt, atque, ut ita loquar, plus realitatis obiectivae in se continent, quam illae quae tantum modos, sive accidentia, repraesentant"; AT VII, 45, B Op I, 738: "quia sunt tantum modi quidam substantiae, ego autem substantia, videntur in me contineri posse eminenter"; VI, AT VII, 78, B Op I, 784: "percipio illas <facultates imaginandi et sentiendi> a me, ut modos a re, distingui".

64. A Mersenne, 21 aprile 1641, B 309, p. 1447; AT III, 361, ll. 19-20.

65. Non si registra alcuna occorrenza in latino di *attributum*, mentre, per quel che attiene al francese *attribut*, il senso prevalente è, ancora, quello di perfezione divina (A Mersenne, 28 gennaio 1641, AT III, 297, B 302, p. 1394: "J'ai prouvé bien expressément que Dieu *était* Créateur de toutes choses, et ensemble tous ses autres attributs"; A Mersenne, luglio 1641, AT III, 394, B 318, p. 1482: "ces attributs, et une infinité d'autres qui nous expriment sa grandeur, lui conviennent"), mentre è documentata una sola occorrenza del termine in riferimento a un altro oggetto, l'anima, ma ancora una volta alquanto generica, ad indicare le perfezioni dell'anima, per analogia agli attributi di Dio (A Mersenne, luglio 1641, AT III, 396, B 318 p. 1486: "tous les attributs qui appartiennent aux substances spirituelles lui <à l'âme> conviennent"). Quanto a "proprietà", in latino, negli scritti a stampa, la sola occorrenza è in *Géométrie*, I, AT VI, 378, B Op I, 504 ("<lineae> quam habeant proprietatem, non constat"), dove il termine designa lo stesso concetto che in *Meditatio V*. Accezioni sempre abbastanza generiche sono le poche attestate nella corrispondenza (ad esempio, a Beeckman, 17 ottobre 1630, AT I, 163, B 34, p. 162: "[...] proprietatem ad radios inflectendos"; Hobbes a Mersenne per Descartes, 30 marzo 1641, AT III, 345, B 306, p. 1434: "motus [...] easdem semper habebit proprietates"; a X***, agosto 1641, AT III, 432, B 324, p. 1524: "variorum proprietatum"). Analogo discorso per il francese, sia negli scritti a stampa (ad esempio: *Géométrie*, II, AT VI, 390, B Op I, 520: "les anciens Géomètres [...] n'ont peut-être pas assez remarqué leurs <de la Conchoïde et de la Cissoïde> propriétés"; AT VI, 413, B Op I, 552: "toutes les autres propriétés"; AT VI, 424, B Op I, 568: "<les> lignes courbes [...] ont diverses propriétés"; AT VI, 429, B Op I, 574: "diverses propriétés"), sia nella corrispondenza (A Mersenne, fine gennaio 1637, AT I, 479, B 136, p. 476: "les propriétés des lignes courbes". Semmai, si può sottolineare il riferimento alla nozione di proprietà specifica, ma il contesto resta estremamente lontano da quello dell'ontolo-

In secondo luogo, nelle *Meditationes*, la nozione di distinzione di ragione, di cui Descartes pur già dispone, e che utilizza, non interviene mai nella determinazione dei rapporti fra sostanza pensante e *cogitatio* (analogamente, fra sostanza estesa ed *extensio*), determinazione per la quale, invece, essa sarà fondamentale nei *Principia*: la distinzione di ragione, infatti, è chiamata in causa solo a proposito dei rapporti fra conservazione e creazione (AT VII, 49, B Op I, 744). Nella *Synopsis*, riferendosi a *Meditatio VI*, Descartes scrive di avere fornito i segni (*signa*) delle distinzioni (AT VII, 15, B Op I, 698), ma, di fatto, nel luogo cui presumibilmente rinvia, non si trovano che i criteri della distinzione reale e di quella modale (AT VII, 78-79, B Op I, 785).⁶⁶

In terzo luogo, nel testo decisivo, per la determinazione della natura della mente, ovvero *Meditatio VI*, Descartes non asserisce che l'essenza della mente consiste nel pensiero, ma nella cosa pensante: “la mia essenza consiste unicamente in ciò, che sono una cosa pensante (*nihil plane aliud ad naturam sive essentiam meam pertinere animadvertam, praeter hoc solum quod sim res cogitans*)” (AT VII, 78, B Op I, 785). Non vi è cioè qui alcuno spazio per una *cogitatio*, intesa quale essenza della *res cogitans*, distinta in qualche modo da questa, e la natura dell'io è assorbita per intero nella *res cogitans stessa*.

Non solo, dunque, nelle *Meditationes*, la *cogitatio* viene a designare, la cosa (*res*) pensante stessa e non il suo attributo essenziale, ma non vi è alcuna elaborazione della nozione di attributo; né la nozione di distinzione di ragione è mai operante a proposito della determinazione dei rapporti fra pensiero e sostanza pensante e, più in generale, in relazione al concetto di sostanza; infine l'essenza dell'io, al momento della prova della distinzione reale, è parificata senz'altro alla *res cogitans*. Ma proprio questa sovrapposizione fra *res cogitans* e *cogitatio* poneva il problema evidenziato da Hobbes, e che Descartes accetterà di discutere accreditando la correttezza dell'interpretazione dell'altro e motivando la sua scelta.

6. Descartes indicava ad Hobbes le ragioni della sua scelta di designare la *res cogitans* con termini astratti, riconducendola alla necessità di spogliare quanto più possibile il termine nominato da ciò che non gli compete. L'idea era cioè la seguente: l'uso di un termine astratto consente di esprimere meglio, rispetto a uno concreto, la natura di una cosa, in quanto la discrimina da ciò che essa non è. Sul perché l'uso di un termine astratto consenta di meglio conseguire questo obiettivo, era stavolta Descartes a non essere esplicito; credo però che quello che egli volesse dire sia che la nominazione del soggetto di proprietà e di atti mediante un termine astratto, in luogo di un termine concreto, consente di esprimere non semplicemente *che* a quel soggetto competono

gia dei *Principia* (A Mersenne, 3 maggio 1638, AT II, 130, B 166, p. 668: “propriété spécifique de l'Hyperbole”; A Mersenne, 29 giugno 1638, AT II, 176, B 170, p. 708: “propriété qui lui fût spécifique <à la tangente de la Parabole>”).

66. Lo stesso Gueroult 1953: I, 67 sgg. (dopo di lui, cfr. anche Dutton 1993: 248 n. 9), che vedeva anticipati in *Meditatio II* i criteri delle distinzioni, si limitava a individuarvi quelli delle distinzioni modale e reale. A livello di apparati di edizioni commentate, il passo della *Sinossi* non fu glossato da Alquié (in Descartes 1963-1973: II, 403), né successivamente lo sarà da Kambouchner e Beyssade (cfr. Descartes 2018: 925 n. 18).

determinate proprietà, ma *perché*: se, infatti, si dice “ciò che pensa intende”, non si esprime esplicitamente che un determinato soggetto intende in quanto pensa, mentre lo si esprime se si dice “il pensiero intende”; in una parola, il termine astratto consente di meglio esprimerne l'essenza.

Che sia questo l'argomento implicito nelle *Tertiae Responsiones* lo si può ipotizzare rilevando il fatto che Descartes lo aveva già utilizzato una volta, a proposito del termine astratto “*extensio*”, nelle *Regulae ad directionem ingenii*, all'interno dell'analisi delle prima delle tre possibili forme di predicazione dell'estensione analizzate in *Regula XIV*. Qui Descartes rilevava che, sebbene l'asserto “ciò che è esteso (*extensum*) occupa il luogo” dica esattamente la stessa cosa dell'asserto “l'estensione (*extensio*) occupa il luogo”, è tuttavia preferibile utilizzare il secondo, perché significa più distintamente ciò che concepiamo, vale a dire che “un soggetto occupa un luogo in quanto è esteso”, cosa che non fa invece il primo: questo, di per sé, può significare anche solo “ciò che è esteso è un soggetto che occupa il luogo”, cosa che però vale anche per altri soggetti (altrettanto, cioè, si potrebbe dire “ciò che è animato occupa il luogo”). *Extensio*, a differenza di *extensum*, indica cioè la ragione (*ratio*), il perché (*quare*) della convenienza di una determinata proprietà al soggetto (AT X, 442, B Op II, 786).⁶⁷

Quest'opzione in favore della nominazione mediante astratti, detto fra parentesi, denotava un'attitudine reazionaria, da parte di Descartes nei confronti della polemica umanista contro i barbarismi del latino scolastico dei termini astratti – si tratta cioè di un Descartes che certamente ancora accoglie, pur rielaborandole, per tutti gli anni Venti, istanze provenienti dalla cultura rinascimentale (con buona pace del mito dell'*Anti-Renaissance*)⁶⁸ e che del resto pur teorizza esplicitamente nelle stesse *Regulae* la tesi secondo cui gli enti astratti non sono mai formati, nella fantasia, separati dai soggetti (AT X, 443, B Op I, 786). Ora, una tale attitudine, nelle *Meditationes*, attraverso la nominazione della sostanza pensante mediante l'astratto *cogitatio*, si tradurrà in una vera e propria scelta teorica, rivendicata appunto nelle *Tertiae Responsiones*; mentre, come vedremo, saranno proprio i *Principia* a far cadere, sulla scia della discussione con Hobbes, il primato dell'astratto sul concreto teorizzato in *Regula XIV* e sancito nelle *Meditationes*. Sicché, su questo punto preciso, se è problematico, come si è rilevato, asserire che in *Regula XIV* sarebbe già presente la distinzione di ragione fra attributo principale e sostanza teorizzata nei *Principia*, forse,⁶⁹ occorrerebbe altresì sottolineare che

67. Cfr. Beyssade 2021: 97-98, che tuttavia mi pare non avvedersi del nesso della problematica con la denominazione della *res cogitans* e della *res extensa* nelle *Meditationes* e della sua esplosione nel dibattito con Hobbes, pervenendo alla conclusione per cui proprio il primato accordato ad *extensio* su *extensum* sarebbe uno dei pochi elementi della *Regula XIV* ad anticipare la dottrina della distinzione di ragione dei *Principia*: cfr., *infra*, n. 69.

68. Cfr., di contro, per una valutazione generale, Garin 1993: 3-56 (in particolare 27-28, 44-45); e, per aspetti più particolari, gli studi di Rossi 1960a: 35 (cfr. anche Rossi 1960b: 135-178), Vasoli 1999: 187-208, oltre ad altri contributi presenti in Faye 1998.

69. Cfr. l'osservazione di Marion 1977: 265, in riferimento alla seconda forma di predicazione dell'estensione (“Il corpo ha estensione”): “On voit que si l'étendue doit s'entendre ici au sens d'un accident universel (pour donc se prédiquer d'un sujet), la position de la Règle XIV approche de l'attribut principal”. *Contra*, Beyssade 2021: 100 sgg. (cfr. anche la nota in 337 in

il privilegio di *extensio* su *extensum*, in cui si è pur voluto rinvenire uno dei pochi tratti precursori delle posizioni del 1644,⁷⁰ anticipa la tesi delle *Meditationes* circa la nomina-zione della *res cogitans* mediante l'astratto *cogitatio* – la quale, come sappiamo, solo dopo evolverà nella dottrina della distinzione di ragione dei *Principia*.

Tornando, ora, alla scelta cartesiana in favore dei termini astratti, se l'esegesi che ho proposto è corretta, risulta anche perspicuo il motivo per cui la nomina-zione mediante termini astratti consenta di ottenere il *desideratum* rivendicato da Descartes con Hobbes, ossia di spogliare la *res cogitans* da tutto ciò che ad essa non compete: esprimendo *cogitatio* meglio di *res cogitans* il perché dell'attribuzione al soggetto delle sue proprietà, ossia, consentendo di meglio esprimerne l'essenza, tale astratto permette anche di meglio separarne tutto ciò che ad esso non conviene e dunque di evidenziarne l'unicità – “Cogitatio est; haec sola a me divelli nequit”. Designando, dunque, la *res cogitans* con la *cogitatio*, Descartes ha inteso esprimere, in conformità con questa idea, il soggetto che pensa, ma anche la ragione del pensare e, con ciò, distinguerlo dal suo opposto. Nel farlo, egli intercettava peraltro la caratteristica che riconoscerà propria ai termini astratti proprio Hobbes, per cui il termine astratto è la causa esistente di un nome concreto, interpretando però tale causalità in senso forte, quale determinazione interna alla cosa stessa (al contrario di Hobbes). Eppure, la sua scelta Descartes non l'avrebbe tenuta ferma, e proprio a partire dalle *Tertiae Responsiones*.

7. L'abuso dei termini astratti, secondo Hobbes, coinvolge la metafisica tutta, da quella aristotelica a quella cartesiana, come s'è visto; ma a questo si dovrebbe aggiungere che, per Hobbes, con l'identificazione della *cogitatio* con la *res cogitans*, la filosofia cartesiana non segna semplicemente la tappa più recente della storia della deriva della metafisica verso l'astratto, bensì il suo momento culminante: e questo perché Descartes non si è

Descartes 2016: 724) e, ora, Dika 2023: VII, §7.7, XI, §§11.5 e 11.6. L'argomento principale utilizzato da Beyssade e da Dika (e che prima di loro era stato invocato da Natorp 2016: 53) è che, nell'analisi della proposizione “Il corpo ha estensione”, Descartes assimilerebbe l'estensione alla figura, dunque ai futuri modi (AT X, 444-445), ma esso non è dirimente perché tutto il problema è di sapere se Descartes non concepisca anche la figura al modo del futuro attributo; né è probante l'utilizzazione del linguaggio dell'inerenza (“Quod peculiare est istis entibus quae in alio tantum sunt, nec unquam sine subiecto concipi possunt”, AT X, 444, B Op II, 788), perché, come si vedrà (*infra*, p. 133), Descartes lo impiega per qualsivoglia proprietà inerente, anche necessaria, applicandolo anche ai futuri attributi. Che, anzi, sarei piuttosto propenso a ritenere che Descartes pensi davvero, in *Regula XIV*, la figura nei termini di una proprietà essenziale, non solo a motivo dell'affermazione di una connessione necessaria fra essa e l'estensione, ma anche perché così farà anche nelle (dunque – ritengo – sino alle) *Primae Responsiones*, assimilando il rapporto figura/cosa figurata al rapporto – chiaramente di implicazione necessaria – giustizia/giusto e misericordia/misericordioso (“non possum tamen complete intelligere [...] figuram [...] absque re in qua sit figura [...] Nec eodem modo iustitiam absque iusto, vel misericordiam absque misericorde, intelligo”, AT VII, 120-121, B Op I, 838), così assimilando indebitamente la distinzione modale alla distinzione di ragione, come riconoscerà apertamente nei *Principia* (I, art. LXII, AT VII, I-1 30, B Op II, 1754). Sulla questione, ma in relazione alla distinzione reale, cfr. anche Zepeda 2016: 203-219.

70. Beyssade 2021: 101: “le premier énoncé, vrai, dit le privilège de l'étendue pour expliquer l'occupation du lieu” (vedi, *supra*, n. 69).

limitato ad abusare dei termini astratti, incorrendo nell'errore, che sarà denunciato nel *De corpore*, di mescolarli a nomi concreti in proposizioni metafisiche, ma si è spinto ad identificare senza residui il concreto *res cogitans* con l'astratto *cogitatio*. Nel contestare, difatti, l'identificazione fra *res cogitans* e *cogitatio*, Hobbes ascrive a Descartes una presa di posizione eccentrica rispetto a qualsivoglia filosofo, prima di lui. Tutti i filosofi, infatti, sottolinea, distinguono il soggetto dagli atti:

Omnes tamen Philosophi distinguunt subiectum a suis facultatibus et actibus.⁷¹

Omnes philosophi: tutti i filosofi; compresi dunque, gli aristotelici. Da questo punto di vista, Hobbes sembra sviluppare la polemica sui termini astratti non solo estendendo, in maniera peraltro originale, la polemica umanista, coinvolgendo Descartes oltre agli aristotelici, né semplicemente muovendo nella sua personale evoluzione proprio da Descartes: Hobbes critica Descartes perché considera la nominazione della *res cogitans* mediante la *cogitatio* il caso apicale della storia dell'abuso dei termini astratti. D'altronde, se Hobbes ha veduto con chiarezza cristallina che quello che Descartes aveva fatto, nelle *Meditationes*, era, né più né meno, che l'identificazione della mente con la *cogitatio*, egli non era stato il primo ad avvedersene. Lo avevano fatto tutti gli obiettori che lo avevano preceduto. Così, alla lettera, Caterus:

[...] te revera nil esse praeter mentem aut cogitationem, vel rem cogitantem.⁷²

E subito di seguito, ancora:

Illa autem mens et cogitatio aut a seipsa est, aut ab alio [...].⁷³

Poi, di nuovo, i secondi obiettori (Mersenne), disinvoltamente associando *cogitatio* a *res cogitans*:

[...] te revera nil esse praeter mentem aut cogitationem, vel rem cogitantem.⁷⁴

E Clauberg, in un passo della *lectio* IV su *Meditatio II* della *Paraphrasis in Meditationes*, scriverà:

Quanta enim res cogitatio!⁷⁵

Il riferimento era, qui, alla seconda definizione cartesiana della *res cogitans*, intesa come *res* "dubitans, intelligens, affirmans, negans, volens, nolens, imaginans quoque, et sentiens" (AT II, 28, B Op I, 718; reiterata in AT VII, 35, B Op I, 2726), ovverosia come inclusiva di una pluralità di modalità del pensiero comprendenti anche i sensi e l'immaginazione: "Non pauca sane haec sunt" (AT II, 28, B Op I, 718; e cfr. AT VII, 129, B Op I, 852: "multas ibi animadverti"). Ma quello che va sottolineato, dell'esegesi di Clauberg, è la nominazione della *cogitatio* quale *res*: non, semplicemente, essenza della *res cogitans*, ma essa stessa *res*; sì che non è la mera *res cogitans* a declinarsi nella pluralità delle modalità del pensare, bensì la *cogitatio* stessa.

71. *Tertiae Obiectiones*, AT VII, 172, B Op I, 910.

72. *Primae Obiectiones*, AT VII, 94, B Op I, 804.

73. *Ibid.*

74. *Secundae Obiectiones*, AT VII, 122, B Op I, 840.

75. Clauberg 1968: 372.

8. L'insieme dei dati sopra raccolti sembra suggerire l'esistenza di uno sviluppo nel pensiero di Descartes, fra le *Meditationes* ed i *Principia*, a proposito della tesi dell'identità senza ulteriori specificazioni fra *res cogitans* e *cogitatio*, così come essa era stata: 1) fissata nelle *Meditationes*; 2) interpretata da Hobbes; 3) reinterpretata da Descartes nelle *Tertiae Responsiones*, che accreditano l'esegesi hobbesiana. Eppure, proprio nelle *Tertiae Responsiones*, Descartes avvia quella riformulazione della dottrina delle *Meditationes* che condurrà alla distinzione fra sostanza e attributo principale per come verrà teorizzata nella *Prima pars* dei *Principia*, la cui ontologia viene dunque a configurarsi nella sua forma embrionale proprio in queste pagine delle risposte ad Hobbes, nelle quali occorre pertanto localizzare il momento preciso di transizione verso le posizioni del 1644.

Opponendo ad Hobbes l'argomento che la *cogitatio* può designare o l'atto, o la facoltà, o la sostanza, infatti, Descartes non faceva che ribadire ciò che l'altro gli aveva contestato, ossia l'identificazione della *cogitatio* con la *res cogitans*, limitandosi a provare che non era vero che le *Meditationes* avessero assimilato senza restrizioni la *cogitatio* alla *res*, in quanto tale assimilazione non valeva se si intendeva per *cogitatio* la facoltà o l'operazione, che egli aveva distinto, ove necessario, dalla rispettiva *res*; in tal modo, però, era eluso il punto critico, ovverosia quello di avere identificato la *cogitatio* alla *res*. Quel che a Descartes veniva contestato, cioè, era la legittimità dell'identificazione della *cogitatio* con la *res cogitans*, e la risposta, inefficace, del filosofo consisteva nel dire che egli aveva *anche* distinto le facoltà del soggetto.

Questo comprometteva anche la risposta alla conclusione che Hobbes faceva discendere dalla sua obiezione, e cioè la mancata prova dell'incorporeità del pensiero: l'irriducibilità, infatti, fra l'atto (o essenza) e il soggetto interdice il passaggio dall'uno all'altro e, in tal modo, impone di pensare il soggetto come irriducibile all'atto, dunque, nel caso in questione, di pensare il soggetto come altro dal pensiero e, quindi, come necessariamente corporeo, essendo pensabile l'incorporeità solo nella dimensione della *cogitatio*.

Di qui uno sviluppo del tutto differente, da parte di Descartes, della propria argomentazione, sebbene egli la presenti come una spiegazione che differisce solo terminologicamente dall'altra:

Sed omittamus verba, loquamur de re.⁷⁶

In tal modo, egli compiva dichiaratamente la scelta di affrancarsi dall'uso dei termini astratti per designare la *res cogitans*; ma, come vedremo, questa scelta si porta dietro delle conseguenze imponenti. Argomentava dunque Descartes accordando ad Hobbes che il pensiero non può essere senza cosa pensante e, più in generale, che nessun atto, ossia nessun accidente, può essere senza la sostanza cui inerisce. Questo, però, vale dal punto di vista della cosa stessa, mentre, dal punto di vista della conoscenza, si va dalla proprietà alla sostanza, in quanto quella medesima sostanza non la conosciamo immediatamente per se stessa, ma solo in quanto soggetto, appunto, di alcuni atti (Descartes prosegue utilizzando la terminologia di Hobbes, qualificando come "atti" le proprietà). Detto altrimenti, se in se stessa la sostanza precede gli atti, in ordine alla nostra conoscenza essa li segue, in quanto, non potendola apprendere immediatamente in se stessa,

76. *Tertiae Responsiones*, AT VII, 174, B Op I, 912.

la conosciamo mediante questi atti. Ne consegue che è alquanto ragionevole – ed anche l'uso vuole in effetti così – che si nominino dapprima con nomi differenti le sostanze che conosciamo quali soggetti di atti, ossia di accidenti, differenti, verificando poi se quei differenti nomi significhino cose differenti o una sola ed identica cosa. Ovvero: poiché la sostanza si manifesta a noi sotto una molteplicità di atti, ne risulta che anche i nomi che attribuiremo ad essa potranno essere differenti; dopo di che, però, si dovrà esaminare se a questa molteplicità di nomi consegua anche una molteplicità effettiva nella realtà, ovvero se essi designino cose differenti o identiche. Vi è, qui, non solo la tesi, di estrazione scolastica, richiamata dallo stesso Hobbes (“Veteres quoque Peripatetici docuerunt satis clare non percipi substantiam sensibus, sed colligi rationibus”, AT VII, 178, B Op I, 916), e che sarà ratificata nei *Principia* (I, art. LII, AT VII, 25, B Op I, 1746, “Non potest substantia primum animadverti ex hoc solo, quod sit res existens, quia hoc solum per se nos non afficit; sed facile ipsam agnoscimus ex quolibet eius attributo”), che le sostanze siano conosciute a partire delle sue manifestazioni,⁷⁷ ma anche l'idea che tale nominazione risponda ad un processo spontaneo (non semplicemente il filosofo, ma l'uomo in quanto tale conosce e nomina il reale a partire dalle sue

77. Cfr., fra la lunga schiera degli autori che l'avavano sostenuto, Thomas de Aquino, *S. th.* I, 87, 1, ad 1^{um}, in Thomas de Aquino 1882-: V 356b: “Color est per se visibilis, substantia autem per accidens”; Iohannes Duns Scotus, *Ordinatio*, I, 3, 1, 3, in Iohannes Duns Scotus 1950-: III 87³⁻⁴: “Substantia non immutat immediate intellectum nostrum ad aliquam intellectionem sui, sed tantum accidens sensibile”; Guilelmus de Ockham, *Quodlibeta* III, 6, in Guilelmus de Ockham 1974-1986: *Op. th.* IX 227: “Cum igitur de substantiis non habeamus experientiam nisi per accidentia”; Toletus 1615-1616: III 13vb-14rb: “conceptus substantiae [...] est duplex. Alter absolutus: alter connotativus. Absolutus est: quo intelligitur substantia pura, et secundum se, absque respectu ad accidens aliquod. At connotativus est, quo intelligitur substantia cum ordine ad accidens vel affectum [...] Intellectus noster in corpore nullum habet conceptum absolutum substantiae, sed omnes sunt connotative [...] nunquam conceptum habemus substantiae distinctum, ita, ut non concipiatur sub ordine ad aliquod accidens sensatum, vel ad aliquem effectum, et passionem”; F. Suárez, *Disputationes metaphysicae*, XXXIII, 1, 2, in Suárez 1856-1878: XXVI 330b: “Nos enim ex accidentibus pervenimus ad cognitionem substantiae, et per habitudinem substandi eam primo concipimus”. A discapito, però, dell'ampia ed autorevole convergenza (evocata dal “*veteres*” di Hobbes), la dottrina era alquanto discussa, come rilevavano gli stessi Toletus (“*Haec conclusio est probabilis, licet multi contrariam sentiant*”, Toletus 1615-1616: III 14rb) e Suárez (*Disputationes metaphysicae*, XXXVIII, 2, 8, in Suárez 1856-1878: XXVI 502b-503a: “Adverto non deesse qui dicant, respectu nostri, et via originis, prius cadere in cognitionem nostram substantiam quam accidens, saltem quoad confusam et imperfectam cognitionem, licet quoad distinctam et propriam cognoscatur substantia per accidentia”), il quale si richiamava a Soncina e a Iavelli. Vedi, infatti, Soncina 1586: 130a: “Et ideo videtur aliter dicendum quod prius causatur in intellectu species substantiae, per quam intellectus primo intelligit confuse naturam, cuius habetur phantasma: puta rosam, et per eandem, aut forte per aliam speciem intelligit accidentia, et proprietates eius et tandem eandem rem distincte ac perfecte intelligit”; Iavelli 1588: 154v e155r: “Igitur pro via nostra pono duas conclusiones, prima est, substantia quo ad praedicata communia a quibus trahitur cognitio confusa, prius apprehenditur ab intellectu nostro, quam accidens [...] Secunda conclusio, substantia quo ad conceptum distinctum, quo apprehendimus eius proprium genus et differentiam, cognoscitur posterius accidente”.

manifestazioni),⁷⁸ il quale deve essere sottoposto a controllo, in sede filosofica (un tema comune, quello della rettifica del linguaggio, nella filosofia moderna, e che Descartes aveva abbozzato in *Meditatio II*):⁷⁹ nello specifico, occorrerà verificare se alla molteplicità dei nomi scaturiti dalla molteplicità delle nominazioni corrispondano più cose o se invece essi non designino se non un'unica cosa.

Tale verifica esige un concetto comune con cui raggruppare gli atti per poi differenziare le sostanze cui essi competono, come Descartes mostra nel seguito del suo argomento. Alcuni atti, dunque, rileva Descartes, sono nominati "corporei": essi sono grandezza, figura, movimento e tutto ciò che non può essere pensato senza estensione; per conseguenza, a partire dalla nominazione comune di "corporei" per questi atti, si nomina con un unico nome, "corpo", la sostanza cui essi ineriscono; d'altronde, non è possibile fingere che la sostanza oggetto della figura sia altra dalla da quella oggetto del movimento, in quanto tutte quelle proprietà convengono sotto la ragione comune (*ratio communis*) di estensione. Altri atti, invece, sono nominati "cogitativi": essi sono intendere, volere, immaginare, sentire, ecc. e tutto ciò che non può essere concepito senza pensiero; per conseguenza, a partire dalla nominazione comune di "cogitativi" per tali atti, si nomina con un unico nome, in quanto convengono tutti sotto la ragione comune di pensiero, o percezione, o coscienza, "cosa pensante" o "mente", la sostanza cui essi convengono. Purché unico, il nome con cui si designa la sostanza che è oggetto degli atti cogitativi può essere trascelto liberamente, a patto solo che non si confonda tale sostanza con quella corporea, in quanto gli atti cogitativi non hanno alcuna affinità con i corporei, poiché il pensiero, che è la loro ragione comune, differisce interamente nel genere dall'estensione, che è la ragione comune degli altri. Ma, dopo aver formato due concetti distinti di queste due sostanze, sarà facile conoscere, in base a quanto detto in *Meditatio VI*, che queste costituiscono due differenti sostanze.⁸⁰

Il processo è dunque il seguente: a partire dalla percezione degli atti si producono una pluralità di nomi, i quali però vengono unificati sotto un unico termine (*cogitativus* o, in alternativa, *corporeus*), in quanto quegli atti sono percepiti bensì come diversi l'uno dall'altro, ma anche come convenienti sotto una ragione comune (*ratio communis*); a partire da quest'unico nome che accomuna gli atti si nominerà con un unico nome (*corpus*, o *res extensa*, o *mens*, o *res cogitans*) anche il soggetto su cui insistono.

78. Descartes torna a più riprese sull'origine "spontanea", addirittura arbitraria, dei nomi. Per esempio, in *Le monde*, AT XI, 6-18, B Op II, 215-217; *Discours*, AT VI, 58, 2, B Op I, 93; *La Dioptrique*, AT VI, 112, 5-28, B Op I, 161-163; *Principia*, IV, art. CXCVII, AT VII, I-1, 320, 23-321, 23, B Op I, 2197; *Burman*, AT V, 150, 17-25, B Op II, 1255. Tra i numerosi passi dell'epistolario cartesiano, peraltro, mi limito a ricordare la lettera al Marchese di Newcastle, 1646, AT IV, 574, B 587, 2351. Sul linguaggio in Descartes, cfr., oltre a Chomski 2007 (dalla prospettiva della linguistica cartesiana), Cantelli 1992.

79. *Meditationes*, II, AT VII, 32, B Op I, 722: "Haereo tamen in verbis ipsis, et fere decipior ab ipso usu loquendi. Dicimus enim nos videre ceram ipsammet, si adsit, non ex colore vel figura eam adesse iudicare". Il tema sarà ripreso alla fine della prima dei *Principia*, dove nell'abuso del linguaggio sarà individuata la quarta causa della formazione degli errori (*Principia philosophiae*, I, art. LXXIV, AT VII, I-1, 37-38, B Op I, 1768).

80. *Tertiae Responsiones*, AT VII, 175-176, B Op I, 914-916.

In questo processo di nominazione, rileva Descartes, la nominazione comune degli atti e la nominazione del soggetto mediante un unico nome avviene spontaneamente, ma altrettanto spontaneamente è normata dalla ragione comune degli atti: quegli atti sono concettualmente diversi gli uni dagli altri, ma anche convenienti in una *ratio* che, accomunandoli, è tale per cui non possono da essa essere separati e debbono, per conseguenza, riferirsi ad un medesimo soggetto, secondo una necessità che si impone alla mente (ovverosia, in termini cartesiani, si tratta di un'idea non fittizia – “non si può fingere” –, attestata dal criterio delle idee innate di *Meditatio V*, ossia l'inseparabilità); si tratta, cioè, di una necessità che regola tanto la connotazione (sotto una ragione comune), quanto, per conseguenza, la denotazione (il riferimento ad un soggetto unico) della nominazione e, dunque, impone un termine comune per designare ciò che accomuna gli atti e un termine unico per designare il soggetto cui questi si riferiscono. La sola cosa che dipende dall'arbitrio è la scelta del nome con cui designare il soggetto (e, sottende Descartes, anche ciò che accomuna gli atti); e, qui, occorre fare attenzione, rileva, semplicemente a non nominare con lo stesso nome il soggetto di atti differenti, poiché le ragioni comuni che hanno consentito la nominazione comune degli atti e la nominazione unica del soggetto sono interamente differenti le une dalle altre. Ma è proprio la considerazione e la comparazione di queste medesime ragioni comuni, da cui risulta che esse sono differenti interamente le une delle altre, che consente di evitare questo, facendo dunque concludere che i soggetti cui esse si riferiscono sono, come ha mostrato *Meditatio VI* (AT VII, 78, B Op I, 785), diversi l'uno dall'altro.

Questo argomento, come si è mostrato, introduce una novità importante, rispetto alle *Meditationes*, che Descartes mette in opera nelle *Responsiones* per superare una difficoltà che era stata già segnalata da Caterus (AT VII, 100, B Op I, 812) e Mersenne (AT VII, 122-123, B Op I, 840-842), e cioè che non si può procedere, per la prova dell'incorporeità della mente, a partire dalla premessa che nel concetto di essa non si trova nulla di incorporeo, ma occorre partire da un concetto che escluda la corporeità.⁸¹ Questo, certamente, accadeva in *Meditatio VI*, al momento della prova per la distinzione reale, cui infatti Descartes rinverrà sempre gli obiettori, ma quel concetto, presupposto alla prova, non risultava formato in *Meditatio II*, come rilevava Mersenne, richiamandosi all'autorità di Descartes stesso:

[...] memineras te, non actu quidem et revera, sed tantum animi fictione, corporum omnium phantasmata pro viribus reiecisce, ut te solam rem cogitantem esse concluderes.⁸²

La difficoltà sollevata dal Minimo rileva l'assenza, in *Meditatio II*, non della premessa della veracità di Dio che consenta il passaggio dall'idea chiara e distinta alla verità di me stesso come sostanza pensante e non corporea, bensì della chiarezza e distinzione di tale concetto,⁸³ in quanto solo astrattivo e non ancora esclusivo della corporeità,

81. Landucci 2002: 97-98.

82. *Secundae Obiectiones* II, AT VII, 122, B Op I, 840.

83. Cfr. ancora il rilievo di Leibniz, con rinvio a Malebranche: “Neque id mirum est, recte enim animadverti autor libri de inquirenda veritate (a quo nonnullis egregia monentur), nullam

come in effetti lo stesso Descartes sembra asserire nel testo decisivo di *Meditatio II* in cui interdice l'inferenza della distinzione reale, indicando quale ragione ostativa solo l'assenza di una conoscenza della natura del corpo, e mai il dubbio sull'evidenza.⁸⁴ E non vi è alcun dubbio che sia anche questo il senso dell'obiezione di Hobbes, allorché, intimando a Descartes che potrebbe essere che la *res cogitans* sia il soggetto della mente, aggiunge: "Cuius contrarium sumitur, non probatur" (AT VII, 173, B Op I, 910),⁸⁵ proprio sulla linea di Mersenne: "Quod circa duas primas Meditationes solum animadvertimus" (AT VII, 122, B Op I, 840).

Ciò che però caratterizza in proprio l'obiezione posta da Hobbes è la convergenza in essa di due difficoltà, che si pongono su due piani differenti: non solo la necessità di formare un concetto esclusivo della mente come non corporea, ma anche quella di non sovrapporlo integralmente all'astratto *cogitatio*. Di qui l'elaborazione di un nuovo argomento per la distinzione reale, che, per un verso, punta ancora, come nelle *Meditationes*, sulla *cogitatio* quale via d'accesso ineludibile – stante l'inconoscibilità diretta delle sostanze – alla *res cogitans*, ma che, per altro verso, differenzia i due livelli, facendo della *cogitatio* non la *res cogitans* stessa, ma la *ratio communis* – altra nozione assente nelle *Meditationes* – degli atti attribuiti in proprio alla *res cogitans*. Il ragionamento di

a Cartesianis afferri distinctam cogitationis notionem, itaque nihil mirum est, si quid in ea lateat, ipsis non constat" (GP IV, 365). Leibniz si riferisce all'*Éclaircissement XI*, in Malebranche 1958-1967 : III, 167 (per sapere se le qualità sensibili siano o meno modi della mente, non si deve considerare l'idea dell'anima, ma – e sono i cartesiani stessi a farlo – quella dell'estensione, il che è una prova ulteriore che l'idea dell'anima non è chiara e distinta).

84. AT VII, 27, B Op I, 716: "Fortassis vero contingit, ut haec ipsa, quae suppono nihil esse, quia mihi sunt ignota, tamen in rei veritate non differant ab eo me quem novi? Nescio, de hac re iam non disputo; de iis tantum quae mihi nota sunt, iudicium ferre possum. Novi me existere; quaero quis sim ego ille quem novi. Certissimum est huius sic praecise sumpti notitiam non pendere ab iis quae existere nondum novi; non igitur ab iis ullis, quae imaginatione effingo". Non vi può essere alcun dubbio che, secondo questo testo, sia l'assenza di una conoscenza della natura del corpo (e, dunque, per conseguenza, di un concetto distinto della mente) a interdire la conclusione che la mente è incorporea: infatti, ciò che è ignoto (e che dunque osta alla conclusione suddetta) sono le cose corporee, in quanto sono queste che cadono sotto l'immaginazione e che si è supposto non essere: cfr. Landucci 2002: 64 sgg. La possibilità non ancora esclusa, evocata da Mersenne (AT VII, 122, B Op I, 842) e poi, come sappiamo, da Hobbes, è che sia la materia a pensare: vedi anche, in questo fascicolo, il saggio di S. Guidi, *Descartes and the 'Thinking Matter Issue'*, e, per la circolazione della teoria della materia pensante negli anni di Descartes, Buccolini 2010: 3-24. Per l'interpretazione canonica, secondo la quale in *Meditatio II* sarebbe l'assenza della veracità di Dio a non consentire l'inferenza dell'immaterialità della mente, cfr., fra gli altri, Gueroult 1953: I, 82 sgg. e Scribano 1997: 47-48; la lettura opposta, ancora oggi minoritaria, secondo cui ciò che manca è invece la stessa chiarezza e distinzione del concetto di mente, già accennata da F. Alquié (in Descartes 1963-1973: 420, 19 n. 2), fu sostenuta da Frankfurt 1970: 117 sgg. In favore della seconda lettura sta, fra l'altro, il fatto che, ancora in *Meditatio IV*, il meditante asserisca di non disporre ragione alcuna che lo persuada dell'eterogeneità di mente e corpo: "Contingitque ut dubitem an natura cogitans quae in me est, vel potius quae ego ipse sum, alia sit ab ista natura corporea, vel an ambae idem sint; et suppono nullam adhuc intellectui meo rationem occurrere, quae mihi unum magis quam aliud persuadeat" (AT VII, 59, B Op I, 758).

85. Curley 1994: 153.

Descartes punta, così, sull'inconoscibilità diretta della *res cogitans*, verso cui si riconosce quale unico accesso quello compiuto attraverso gli atti unificati sotto una determinata *ratio communis* (*cogitatio*). In tal modo, egli viene a far decadere la nominazione della *res cogitans* mediante l'astratto *cogitatio* (strada preferenziale, ma non vincolante, come sappiamo, rispetto all'esigenza di non attribuire alla cosa tutto ciò che ad essa non conviene), ma anche a giustificare la necessità di dover comunque passare attraverso le proprietà, dunque gli astratti, per pervenire alla sostanza pensante, in se stessa inaccessibile, e a distinguerla dalla sostanza corporea.

E certamente in tal modo egli aveva anche proceduto nelle *Meditationes*, dove aveva mosso dall'atto del pensare (*cogitare*) per determinare cosa io fossi. Tuttavia, egli muoveva lì dal *cogitare* per pervenire a quell'attribuzione a se medesimo del (solo) pensiero ("Cogitare? Hic invenio: cogitatio est; haec sola a me divelli nequit", AT VII, 27, B Op I, 716) nella quale le *Tertiae Responsiones*, all'inizio della risposta alla seconda obiezione di Hobbes, ravviseranno una nominazione mediante il pensiero (*cogitatio*) della stessa cosa pensante (*res cogitans*). Invece, adesso, nello sviluppo della risposta ad Hobbes, Descartes muove, bensì, sempre, dal pensare, cui corrispondono gli atti qui denominati *cogitativi*, e passa bensì, sempre, attraverso la *cogitatio* per nominare la *res*, ma la *cogitatio* nomina, direttamente, solo la *ratio communis* di tali atti, non anche la *res cogitans* stessa, semplicemente *de-nominata*, dalla *cogitatio*, *cogitans* (ma solo, appunto, *res cogitans* o, ancora, *mens* – unico termine astratto tenuto fermo da Descartes, per poter differenziare, come sappiamo, la sua *res cogitans* dall'anima – e non *cogitatio*). Di qui l'elaborazione di una nozione del tutto assente nella risposta a Caterus, che ancora ruotava sulle nozioni della mente e del corpo (senza riferimento alla loro essenza),⁸⁶ come pure nella risposta a Mersenne (nella quale Descartes si limita a inviare a *Meditatio VI*: AT VII, 131, B Op I, 854-856): quella, appunto, di *ratio communis* degli atti mentali e degli atti corporei, che consente di accomunare la diversità degli atti sono un nome comune e, sulla base di questo, di attribuire un nome unico al soggetto degli atti; e, in seconda batuta, operata tale attribuzione, di distinguere, comparando le rispettive ragioni comuni e rilevandone l'opposizione, le due sostanze.

Senonché, la *ratio communis* costituisce un terzo elemento, intermedio fra la sostanza e gli atti, analogo alla sostanza perché unico come questa ed analogo agli atti perché predicabile della sostanza, ma nondimeno distinto in qualche modo dall'uno e dall'altra. In tale elemento va ravvisata l'anticipazione del concetto di attributo che sarà operante nei *Principia* e che invece era inoperante nelle *Meditationes* e nell'*incipit* delle risposte ad Hobbes. La strategia responsoriale infatti è cambiata: *cogitatio* ed *extensio* non nominano più la sostanza pensante o la sostanza estesa, come nelle *Meditationes* e nell'*incipit* della risposta ad Hobbes, ma la ragione comune degli atti, la quale consente la nominazione unica, come "res" *cogitans* ed *extensa*, delle rispettive sostanze (sulla

86. *Primae Responsiones*, AT VII, 121, B Op I, 838: "Complete intelligo quid sit corpus, putando tantum illud esse extensum, figuratum, mobile etc., deque illo negando ea omnia quae ad mentis naturam pertinent; et vice versa intelligo mentem esse rem completam, quae dubitat, quae intelligit, quae vult, etc., quamvis negem in ea quicquam esse ex iis quae in corporis idea continentur".

base della nominazione comune degli atti come *cogitativi e corporei*). Ed è cambiata per ovviare alla fallacia che Hobbes ritiene affettare la concezione cartesiana della mente: la sostanzializzazione dell'astratto.

La concessione decisiva si aveva, d'altronde, sin dall'inizio dell'argomento:

Certum est cogitationem non posse esse sine re cogitante.⁸⁷

Questo è un brano di importanza capitale: Descartes non semplicemente vi afferma che il pensiero come modo non può stare senza soggetto – dunque, in questo senso, le idee, o pensieri (*cogitationes*),⁸⁸ senza il pensiero (*cogitatio*), ciò che aveva ripetutamente asserito anche nelle *Meditationes* –,⁸⁹ ma che non può stare senza soggetto nemmeno il pensiero (*cogitatio*) in quanto tale, senza ulteriori specificazioni. E, infatti, nei *Principia*, l'assioma per cui “il nulla non ha proprietà” sarà esemplificato, prima nell'art. XI, poi nell'articolo LII, in maniera generica su “affezioni”, o “qualità”, o “proprietà” (“Notandum est, lumine naturali esse notissimum, nihili nullas esse affectiones sive qualitates”, I, art. XI, AT VIII-1, 8, B Op I, 1718; “Nihili nulla sint attributa, nullaevae proprietates aut qualitates”, I, art. LII, AT VIII-1, 25, B Op I, 1746),⁹⁰ intese come sinonimi, quali proprietà prese in senso ampio, senza distinzione fra determinazioni variabili ed invariabili, che non sarà introdotta che nell'articolo LVI (AT VIII-1, 25, B Op I, 1746). Che, anzi, si potrebbe persino aggiungere, a rigore, che tale assioma non si trova formulato affatto, in Descartes, prima delle *Responsiones*, trovandosi nelle *Meditationes*, quale corollario del principio di causalità efficiente, solo l'assioma per cui “dal nulla non viene nulla” (“Hinc autem sequitur, nec posse aliquid a nihilo fieri”, AT VII, 40, B Op I, 734).⁹¹ E ritengo che di questo fatto vi sia anche un perché, e cioè che se l'assioma per cui “dal nulla non viene nulla” può essere applicato (e Descartes lo applica)⁹² al rapporto tra sostanza e modi in quanto questi dipendono dalla sostanza nell'ordine della causalità efficiente, altrettanto non può dirsi del rapporto fra sostanza

87. *Tertiae Responsiones*, AT VII, 175, B Op I, 914.

88. *Meditatio III*, AT VII, 34, B Op I, 726: “Ideas, sive cogitationes, menti meae obversari”.

89. *Meditatio III*, AT VII, 37, B Op I, 730: “Talem esse naturam ipsius ideae, ut nullam aliam ex se realitatem formalem exigat, praeter illam quam mutuatur a cogitatione mea, cuius est modus”; “Si tantum ideas ipsas ut cogitationis meae quosdam modos considerarem [...]”. E, difatti, Hobbes gli attribuirà senz'altro questa tesi: “Sed unde nobis est notitia huius, ego cogito? Certe non ab alio quam ab hoc, quod non possumus concipere actum quemcumque sine subiecto suo, veluti saltare sine saltante, scire sine sciente, cogitare sine cogitante” (AT VII, 173, B Op I, 910). Sul modo in cui le idee presuppongono la *cogitatio* (intesa come soggetto), come modi di essa, cfr., in questo fascicolo, il contributo di G. Olivo, *La natura semplice e l'idea*.

90. Cfr. l'assioma anche nella lettera di Descartes per Arnauld, 29 luglio 1648, AT V, 223, B Op II, 2580: “Nihili nullas proprietates esse posse”; A More, 15 aprile 1649, AT V, 344 B 694, p. 2684: “Non-entis nulla esse posse vera attributa”.

91. Poi ripreso nelle *Rationes more geometrico dispositae*, AT VII, 165, B Op I, 898: “Nulla res, nec ulla rei perfectio actu existens, potest habere nihil, sive rem non existentem, pro causa suae existentiae”. Sulle diverse formulazioni di tale assioma (e per la prova del suo statuto assiomatico), cfr. Carraud 2002: 185 sgg.

92. *Meditationes*, II, AT VII, 40, B Op I 732: “Quatenus ideae istae cogitandi quidam modi tantum sunt, non agnosco ullam inter ipsas inaequalitatem, et omnes a me eodem modo procede-

e suo attributo, come Descartes chiarirà, in termini nettissimi, nella lettera per Arnauld del 29 luglio 1648:

habetque mens a seipsa quod hos vel illos actus cogitandi eliciat, non autem quod sit res cogitans, ut flamma etiam habet a seipsa, tanquam a causa efficiente, quod se versus hanc vel illam partem extendat, non autem quod sit res extensa.⁹³

Il fatto è che Descartes ha ora approvata la distinzione hobbesiana fra soggetto e proprietà in quanto tale, ossia inclusiva di qualsivoglia determinazione, sia variabile, sia essenziale (per Hobbes, ovviamente, tutte allo stesso livello, ma per lui no). Ed è questa distinzione che sarà ratificata nell'articolo LII della prima parte dei *Principia* ("Facile ipsam <substantiam> agnoscimus ex quolibet eius attributo, per communem illam notionem, quod nihili nulla sint attributa, nullaeve proprietates aut qualitates", AT VIII-1, 25, B Op I, 1746) – ove per "attributi" si intende la classe di tutte le proprietà della sostanza, all'interno della quale rientra, come prima, la proprietà o attributo principale, ossia l'essenza ("Una tamen est cuiusque substantiae praecipua proprietas, quae ipsius naturam essentiamque constituit, et ad quam aliae omnes referuntur", art. LIII, AT VIII-1, 25, B Op I, 1746).

Da questo momento in poi, diverranno proprietà di una *res* non solo le *cogitationes* (intese quali modi), ma la *cogitatio* stessa, che non è più la *res* stessa ("Sumi [...] cogitatio [...] interdum pro re in qua est facultas", AT VII, 174, B Op I, 912), ma quella che le *Tertiae Responsiones* avevano chiamato *ratio communis* e i *Principia* qualificheranno "proprietà" o "attributo" principale (AT VIII-1, 25, B Op I, 1746).

Lo diranno in maniera cristallina le *Notae in programma quoddam*:

[...] quicquid alicui rei a natura tributum esse cognoscimus, sive sit modus qui possit mutari, sive ipsamet istius rei plane immutabilis essentia, id vocamus eius *attributum*.⁹⁴

La *cogitatio* continua ad essere soggetto⁹⁵ (soggetto, si intende, dei modi, ossia di proprietà variabili⁹⁶), ma questo è perché essa, in quanto costituisce la natura della sostanza pensante, deve essere concepita come identica alla sostanza pensante ossia alla mente (lo stesso per quel che riguarda *extensio* e sostanza estesa), da cui si distingue solo di ragione:

re videntur"; AT VII, 41, B Op I, 734: "Talem esse naturam ipsius ideae, ut nullam aliam ex se realitatem formalem exigat, praeter illam quam mutuatur a cogitatione mea, cuius est modus".

93. Descartes per Arnauld, 29 luglio 1648, AT V, 221, B Op II, 2578.

94. *Notae in programma quoddam*, AT VII, I-2, 348, B Op I, 2260.

95. Cfr., ad esempio, *Notae in programma quoddam*, AT VII, I-2, 349, B Op I, 2260: "Verum ipsa cogitatio, ut est internum principium, ex quo modi isti exurgunt, et cui insunt, non concipitur ut modus, sed ut attributum, quod constituit naturam alicuius substantiae", ma, soprattutto, la già citata lettera per Arnauld del 29 luglio 1648, da cui risulta non solo, come chiarito negli articoli LXIII e LIV della prima parte dei *Principia*, che la *cogitatio* può essere intesa sia come atto (ovvero come modo), sia come natura pensante (*natura cogitans*), ma anche che, così intesa, essa è una natura particolare (*natura particularis*) che riceve (*recipit*) tutti quegli atti (*Descartes per Arnauld*, 29 luglio 1648, AT V, 221, B Op II, 2578).

96. Cfr., *infra*, n. 100.

Cogitatio et extensio spectari possunt ut constituentes naturas substantiae intelligentis et corporeae; tuncque non aliter concipi debent, quam ipsa substantia cogitans et substantia extensa, hoc est, quam mens et corpus.⁹⁷

Nondimeno, in se stessa, essa è una proprietà (essenziale), ed in quanto tale è un predicato di un soggetto altro (sebbene di ragione) da essa. È, questo, l'insegnamento fondamentale della dottrina dell'attributo principale dei *Principia philosophiae*, la quale ratifica l'apertura dello spazio concettuale, ricavato dalle *Tertiae Responsiones* attraverso la dottrina della conoscenza indiretta della sostanza, per un apposito *nominandum*, distinto da un lato dalla *res* e dall'altro dalla facoltà e dagli atti, di cui la *cogitatio* possa essere il *nominans* proprio, spazio del quale, nelle *Meditationes*, non vi era traccia alcuna.

Le *Secundae Responsiones*, ricevute da Descartes solo poco prime delle *Tertiae*, e dunque probabilmente redatte, almeno per un certo lasso di tempo, negli stessi giorni,⁹⁸ attestano la transizione verso i *Principia* con la *definitio V*, in cui va ravvisata la prima occorrenza del termine *attributum* in un senso concettualmente prossimo a quello che esso avrà nei *Principia*, ovvero come proprietà essenziale della sostanza. Descartes definisce infatti la sostanza come la cosa cui inerisce immediatamente, come in un soggetto (ossia: attraverso la quale esiste ciò che percepiamo), una proprietà, o qualità, o attributo. Di essa, infatti, non abbiamo altra idea se non della cosa in cui esiste formalmente o eminentemente tutto ciò che percepiamo, o che è obiettivamente in qualcuna delle nostre idee, in quanto è noto per lume naturale che del nulla non può darsi alcun attributo reale:

Omnis res cui inest immediate, ut in subiecto, sive per quam existit aliquid quod percipimus, hoc est aliqua proprietas, sive qualitas, sive attributum, cuius realis idea in nobis est, vocatur *Substantia*. Neque enim ipsius substantiae praecise sumptae aliam habemus ideam, quam quod sit res, in qua formaliter vel eminenter existit illud aliquid quod percipimus, sive quod est obiective in aliqua ex nostris ideis, quia naturali lumine notum est, nullum esse posse nihili reale attributum.⁹⁹

Qui “proprietà”, “qualità”, o “attributo” indicano le determinazioni della *res* in maniera generica, senza distinzione fra determinazioni essenziali o accidentali. È in questo senso che verrà utilizzato nei *Principia*, appunto quale sinonimo di qualità, anche il termine *modus*, segnatamente nell'*incipit* dell'articolo XLIX (“Atque haec omnia tanquam res,

97. *Principia philosophiae*, I, art. LIII, AT VII, I-1, 30-31, B Op I, 1756.

98. Le *Secundae Obiectiones* pervennero a Descartes il 14 gennaio (A Mersenne, 21 gennaio 1641, AT III, 282, ll. 5-7, B 299, p. 1379; cfr. B Op I, 839, n. 1) e le *Tertiae* appena una settimana dopo, il 22 gennaio (A Mersenne, 28 gennaio 1641, AT III, 293, ll. 16-17, B 301, p. 1391; cfr. B Op I, 908, n. 1). Le *Secundae Responsiones* furono inviate con ogni probabilità il 4 febbraio (in A Mersenne, 21 gennaio 1641, AT III, 286, B 299, p. 1383 e 28 gennaio 1641, AT III, 293, B 301, p. 1389, infatti, Descartes dichiara di non avere ancora spedito le sue risposte, che invece risultano senz'altro inviate in A Mersenne, 4 marzo 1641, AT III, 328, B 304, p. 1421); cfr. B Op I, 852, n. 22. Delle *Tertiae Responsiones* è possibile stabilire solo il termine *ad quem*, l'aprile del 1641 (A Mersenne, 21 aprile 1641, AT III, 361, B 309, p. 1447; AT III, 361; cfr. B Op I, 908, n. 1). Per la tesi della contemporaneità, mi permetto di rinviare anche agli argomenti che ho addotto in Agostini 2010: 164.

99. *Secundae Responsiones*, AT VII, 161, B Op I, 892-894.

vel rerum qualitates seu modos, consideramus”, AT VIII-1, 23, B Op I, 1744) e, ancora, in quello dell’articolo LXVI, che chiarirà difatti di intendere col termine “modo” ciò che altrove – ossia, appunto, nell’articolo XLIX – si era qualificato col nome di attributo o qualità (“*Et quidem hic per modos plane idem intelligimus, quod alibi per attributa, vel qualitates*” AT VIII-1, 26, B Op I, 1748). Da questo senso del termine “*modus*” Descartes distinguerà esplicitamente, nel seguito dello stesso articolo, il senso stretto del termine, quale proprietà inerente variabile, in opposizione appunto all’attributo principale, ma anche al senso generico del termine;¹⁰⁰ e lo stesso farà, nel medesimo luogo, per il termine “qualità”.¹⁰¹

Questa distinzione, all’interno del concetto di proprietà, fra un senso generico ed uno specifico, differenziato in proprietà essenziale e proprietà variabile, è operante già nelle *Rationes more geometrico dispositae*, segnatamente nella distinzione fra proprietà o attributi che ineriscono immediatamente alla sostanza e proprietà che vi ineriscono mediatamente. Lo chiariranno le due successive definizioni, identificando le prime, rispettivamente, alla *cogitatio* per la mente ed all’*extensio* per il corpo, e le seconde agli accidenti che tali proprietà presuppongono:

VI. Substantia, cui inest immediate cogitatio, vocatur *Mens* [...] loquor autem hic de mente potius quam de anima, quoniam animae nomen est aequivocum, et saepe pro re corporea usurpatur.

VII. Substantia, quae est subiectum immediatum extensionis localis, et accidentium quae extensionem praesupponunt, ut figurae, situs, motus localis, etc., vocatur *Corpus*.¹⁰²

L’attributo che inerisce immediatamente alla sostanza (e cui ineriscono gli altri attributi) coincide, per un verso, con la *ratio communis* delle *Tertiae Responsiones* e, per un altro verso, anticipa il futuro attributo principale dei *Principia*; la sua nota distintiva consiste

100. “Sed cum consideramus substantiam ab illis affici, vel variari, vocamus *modos*” (AT VII, I-1 26, B Op I, 1748), ossia, come ribadirà successivamente il paragrafo LXI, i modi in senso stretto, considerati in quanto modalmente distinti dalla sostanza (“*Distinctio modalis est duplex: alia scilicet inter modum proprie dictum, et substantiam cuius est *modus**”, AT VII, I-1 29, B Op I, 1752). Si tratta del senso già operante, ma in quanto applicato alle *cogitationes*, nell’articolo XXXII, come pure all’inizio di *Meditatio III*: “*Omnes modi cogitandi, quos in nobis experimur*” (AT VII, I-1 17, B Op I, 1732); “*Illos tamen cogitandi modos, quos sensus et imaginationes appello, quatenus cogitandi quidam modi tantum sunt, in me esse sum certus*” (AT VII, 34-35, B Op I, 726).

101. Anch’essa proprietà variabile, dunque assimilata, sotto questo punto di vista, al modo inteso in senso stretto, in opposizione all’attributo (“*In Deo non proprie modos aut qualitates, sed attributa tantum esse dicimus, quia nulla in eo variatio est intelligentia*”), ma da differenziarsi nondimeno anche dal modo, in quanto, mentre questo è proprietà da cui la sostanza è affetta o variata (*affici, vel variari*), la qualità è proprietà a partire da cui, attraverso tale variazione, la sostanza è denominata (*denominari*); dove ritorna, evidentemente, la teoria della denominazione della sostanza a partire dagli atti, mediante la *ratio communis* (o attributo principale), teorizzata nelle *Tertiae Responsiones*, per cui la *res* soggetto degli atti *cogitativi*, ovvero accomunati nella *cogitatio*, è denominata *cogitans*; *cogitans*, giustappunto, ma non più *cogitatio*, secondo la palinodia intervenuta rispetto alle *Meditationes*, per effetto dell’accoglimento, come sappiamo, dell’obiezione di Hobbes.

102. *Secundae Responsiones*, AT VII, 161-162, B Op I, 894.

nel fatto che tutti gli altri attributi non possono essere pensati (“cogitari non possunt”) senza di esso (*Tertiae Responsiones*) ovvero lo presuppongono (“praesupponunt”: *Rationes more geometrico dispositae*; “praesupponit”, *Principia*).

Questo schema si ritrova, tale e quale, nelle *Quartae Responsiones*, che difatti si richiamano esplicitamente alle *Secundae* e alle *Tertiae*. Scrive appunto Descartes che, *ut alibi notatum est*, non conosciamo le sostanze immediatamente, ma soltanto alcune forme o attributi. Poiché, però, questi debbono inerire ad una sostanza, allora, in questa maniera, conosciamo la sostanza stessa, quale cosa cui quegli attributi o forme ineriscono:

Neque enim substantias immediate cognoscimus, ut alibi notatum est, sed tantum ex eo quod percipiamus quasdam formas sive attributa, quae cum alicui rei debeant inesse ut existant, rem illam cui insunt vocamus Substantiam.¹⁰³

È dunque in tal modo che, attraverso le *Responsiones*, viene a costituirsi il concetto di attributo che sarà operante nei *Principia*, inteso non, come nelle *Meditationes*, nel senso tradizionale di perfezione divina, ma nel senso di proprietà essenziale della sostanza in quanto tale (dunque, certamente, come nel caso dell’attributo divino, identica realmente al soggetto, ma estesa a qualsivoglia soggetto). Quest’accezione del termine Descartes avrebbe potuto trovarla in Suárez, nel senso di proprietà del soggetto (denominata *essentia* o *ratio formalis*) distinta solo razionalmente dal soggetto stesso (sul modello degli attributi di Dio, ma esteso sull’intero orizzonte dell’ente), diversamente da quanto accade per le proprietà distinte realmente dall’ente.¹⁰⁴ E sicuramente lì ritengo che la trovò: egli, cioè, che proprio in quelle settimane legge le *Metaphyscae disputationes*, che cita esplicitamente nelle *Quartae Responsiones* (AT VII, 235, B Op I, 996), si vale della nozione suáreziana di attributo quale proprietà distinta di (sola) ragione dal soggetto per ricavare lo spazio concettuale entro cui ridefinire, dopo le obiezioni di Hobbes, lo statuto ontologico della *cogitatio*, con l’obiettivo di tenerne ferma, da un lato, l’identità reale con la sostanza, ma, dall’altro lato, di differenziarla da essa per lasciar cadere la nominazione del concreto *res cogitans* mediante l’astratto *cogitatio*. L’applicazione, nei *Principia*, della dottrina della distinzione di ragione ai rapporti fra sostanza e attributo principale completerà questa capillare ma gigantesca operazione di riassetamento che permea le *Responsiones Secundae, Tertiae e Quartae*.

Si noterà altresì, nelle risposte ad Arnauld, l’uso del lessico dell’inerenza per qualificare gli attributi (“Formas sive attributa, quae cum alicui rei debeant inesse”), sem-

103. *Quartae Responsiones*, AT VII, 222, B Op I, 980.

104. Suárez, DM, III, 1, 5-6, in Suárez 1856-1878: XXV 104ab: “Proprietas quae, a subiecto in re distincta, quae non item. – Exempla. – Est igitur imprimis advertendum, aliud esse, praedicatum aliquod esse veram et realem passionem subiecti; aliud vero concipi, explicari, et praedicari a nobis per modum passionis, seu proprietatis, quod proprius diceretur per modum attributi, ad eum modum quo Theologi loquuntur de divinis perfectionibus. De ratione igitur verae ac realis passionis sunt illae conditiones positae in principio; ad posteriorem autem modum attributi seu proprietatis non sunt necessariae, praesertim illa de distinctione ex natura rei, sed sufficit distinctio rationis, qua unum ut subiectum habens aliquam essentiam seu rationem formalem, saltem confuse conceptam, aliud vero per modum perfectionis seu proprietatis concipiatur”.

pre in conformità con una scelta terminologica precisa e costante che dalle *Rationes more geometrico dispositae* (“Omnis res cui inest immediate [...]”; “Substantia, cui inest immediate cogitatio [...]”) passerà nei *Principia* (“Cum generalius spectamus tantum ea substantiae inesse, vocamus attributa”, I, art. LVI, AT VIII-1, 26, B Op I, 1748); e dall’opera del 1644, poi, nelle *Notae* (“Attributa illa iis inesse”), sino al *Colloquio con Burman* (“Omnis res cui inest [...] ipsa substantia, quae illi attributo sub sternitur”). Proprio di attributi, in senso stretto, ossia di proprietà invariabili, si parla in tutti i contesti appena convocati, come è chiaro, nelle *Rationes more geometrico dispositae*, dal fatto che ci si riferisca ad attributi che ineriscono immediatamente (in contrapposizione alle determinazioni variabili, che ineriscono mediatamente); nei *Principia*, dal fatto che gli attributi siano subito esemplati sul caso degli attributi di Dio (in contrapposizione ai modi, da Dio contestualmente esclusi) e, nelle *Quartae Responsiones*, dal fatto che si precisi che le forme, o attributi, sono ciò che consente di conoscere che la cosa cui ineriscono sia una sostanza, ciò che evidentemente non può dirsi dei modi; nelle *Notae*, dal rilievo, nella stessa frase, che quegli attributi non sono realmente diversi dai soggetti; nell’*Entretien avec Burman*, dall’asserzione che quegli attributi specificano la sostanza.

La transizione era stata avviata nelle *Tertiae Responsiones*, dove Descartes aveva asserito che tutte le proprietà, anche quelle essenziali, si predicano di un soggetto; si trattava di una svolta, come sappiamo, rispetto alle *Meditationes*, in cui restando fissato il suo spettro semantico fra il versante della facoltà o atto e quello della *res*, la *cogitatio* risultava essere o una proprietà, ma non essenziale, o *tout court*, una *res*, soggetto di proprietà, e dunque per definizione non proprietà essenziale. Sicché ritengo non semplicemente che la redazione delle *Rationes more geometrico dispositae* e delle *Tertiae Responsiones* sia contemporanea, ma che i luoghi paralleli delle *Rationes* siano stati composti subito dopo e sulla scia della svolta sancita dalla replica a Hobbes rispetto alle *Meditationes*. Lo statuto di *cogitatio* ed *extensio*, così modificato dalle *Meditationes* alle *Responsiones*, e poi di qui ai *Principia*, per cui esse passano da *res* a proprietà (necessarie) inerenti alla *res*, sarà ratificato da una formula delle *Notae in programma*, con cui le si caratterizza come attributi inerenti in soggetti non da essi differenti:

Sed non dixi, attributa illa iis *in esse* tanquam subiectis a se diversis.¹⁰⁵

Questo testo stabilisce che la *cogitatio* e l’*extensio* non ineriscono in un soggetto altro da esse, e non che non ineriscono in un soggetto,¹⁰⁶ come alcuni studiosi hanno ritenuto.¹⁰⁷ Se si manca questo punto, non solo si manca la crisi innescata dalle obiezioni di Hobbes, ma non si può più spiegare l’impiego costante, come s’è visto, da parte di Descartes, del lessico dell’inerenza per designare il rapporto dell’attributo alla sostanza.

105. *Notae in programma*, AT VII, I-1 348, B Op I, 2260.

106. Ed infatti l’obiezione di Regius, cui Descartes risponde, recitava: “Si nonnullos alios Philosophantes sequamur, qui statuunt extensionem et cogitationem esse attributa, quae certis substantiis, tanquam subiectis, insunt” (*Explicatio*, 2, AT VII, I-2, 342, B Op I, 2252); perché l’obiezione cadesse, a Descartes sarebbe bastato dire che estensione e pensiero non sono attributi inerenti; ma il fatto è che, per lui, l’attributo è per definizione inerente (cfr., *supra*).

107. Pasnau 2011: 150; Sowaal 2015: 43.

9. Argomentava Descartes con Hobbes che il pensiero può essere inteso sia come *res*, sia come atto, sia come facoltà, mentre negli articoli LXIII-LXIV della prima parte dei *Principia* si leggerà che pensiero ed estensione possono considerarsi o come costitutivi della *natura* della sostanza intelligente e della corporea o come modi della sostanza. La variazione che conta, dal 1641 al 1644, non è nel passaggio da uno schema tripartito ad uno bipartito: i *Principia* menzionano comunque sia le facoltà, sia gli atti, solo che ora sono classificati quali modi sia gli uni (“Cogitatio et extensio sumi etiam possunt pro modis substantiae, quatenus scilicet una et eadem mens plures diversas cogitationes habere potest”, I, art. LXIV, AT VIII-1, 31, B Op I, 1756), sia le altre (“Eadem ratione, diversos cogitationum modos, ut intellectionem, imaginationem, recordationem, volitionem”, I, art. LXV, AT VIII-1, 32, B Op I, 1758). La variazione decisiva risiede invece nel fatto che se con Hobbes pensiero ed estensione erano identificati alla *res*, ovvero alla sostanza, adesso sono considerati come identici alla natura della sostanza. È la tesi, come sappiamo, dell’art. LIII, poi ripetuta alla lettera nell’articolo LXIII:

[...] extensio in longum, latum et profundum, substantiae corporeae naturam constituit; et cogitatio constituit naturam substantiae cogitantis.¹⁰⁸

Cogitatio et extensio spectari possunt ut constituentes naturas substantiae intelligentis et corporeae; tuncque non aliter concipi debent, quam ipsa substantia.¹⁰⁹

Quello dell’articolo LIII, peraltro, era esattamente il testo che aveva esibito Alquié, con Gueroult, ed a ragione, se non fosse che egli lo considerava quale espressione di un punto di vista rappresentativo del pensiero cartesiano nel suo complesso, laddove esso registrava la variazione intervenuta a seguito del dibattito con Hobbes.¹¹⁰ Il punto, infatti, è che, sulla scia delle *Tertiae Obiectiones* e *Responsiones* e l’assestamento terminologico delle *Rationes more geometrico dispositae*, i *Principia* hanno sostituito ad uno schema binario, quello delle *Meditationes*, in cui si hanno da un lato *cogitatio* ed *extensio*, non distinte dalle rispettive *res*, dall’altro i modi dell’una e dell’altra, uno schema ternario, in cui si hanno *cogitatio* ed *extensio*, intesi quali attributi principali, poi la sostanza pensante e la sostanza estesa, intese come *res* cui quegli attributi sono bensì identici realmente, ma distinti razionalmente, e infine i rispettivi modi.

Ne risulta che l’ontologia dei *Principia*, lungi dal differenziarsi da quella delle *Meditationes* per l’essenziale riformulazione della stessa secondo uno stile più affine a quello della scolastica – come spesso s’è sostenuto e, certo, come sovente accade, quando si abbia a che fare con i filosofi (e comunque indubbiamente con Descartes), per responsabilità da imputare anzitutto a questi stessi, i primi ed i più autorizzati, eppur non sempre fedeli, interpreti di sé medesimi –,¹¹¹ documentava piuttosto una palinodia.

108. *Principia philosophiae*, I, art. LIII, AT VII, I-1, 25, B Op I, 1746.

109. *Principia philosophiae*, I, art. LXIII, AT VII, I-1, 30, B Op I, 1756.

110. La cui importanza era sottolineata dallo stesso Alquié 1950: 182 (cfr. anche CDR: 41), il quale però considerò tale dibattito come esemplificativo della posizione complessiva di Descartes e non come un momento di svolta.

111. A Mersenne, dicembre 1640, AT III, 259-260, B 291, p. 1346: “Ceux qui n’ont point encore appris la Philosophie de l’Ecole, l’apprendront beaucoup plus aisément de ce livre que de leurs maîtres”.

Quello fra Descartes ed Hobbes, dunque, non è un dialogo impossibile, o fra sordi,¹¹² non solo perché aggiunge alle *Meditationes* un nuovo argomento per l'incorporeità della mente, come s'è visto,¹¹³ ma perché dispiega i fondamenti di un'ontologia ridisegnata.¹¹⁴ Ma su tali fondamenti occorre ancora aggiungere qualcosa.

Giustamente si è scritto che ciò di cui Descartes si rese conto con insuperabile lucidità è che, facendo della mente una *res* che ha in sé la facoltà di pensare, ovvero del pensiero una pura disposizione, avrebbe avuto partita vinta il materialismo; ed è altrettanto vero che Descartes intese conseguire tale obiettivo mediante l'identificazione della sostanza con l'attributo principale, perché venendo egli a far coincidere con esso tutta la realtà di una sostanza, recise l'idea di un sostrato inconoscibile, ulteriore al pensiero, sul modello aristotelico-tomista, che si apriva all'obiezione, che conosciamo, che allora la mente, potendo essere altro dal pensiero, avrebbe potuto essere corporea. Tale obiettivo egli poté perseguire perché, mediante l'identità fra sostanza e attributo principale, la sostanza veniva effettivamente ridotta all'attributo principale e, quindi, asserita come senz'altro conoscibile.¹¹⁵

La dottrina scolastica, assunta da Descartes, della conoscibilità indiretta della sostanza non va, dunque, intesa nel senso dell'inconoscibilità della sostanza, come secondo gli scolastici stessi,¹¹⁶ e come sovente è stata intesa, in particolare dai sostenitori dell'irriducibilità della sostanza all'attributo principale, che anzi tale inconoscibilità adducevano quale argomento a sostegno della propria lettura,¹¹⁷ ma – proprio in ragione dell'identità fra sostanza e attributo principale, distinti solo di ragione – nel senso dell'affermazione della piena conoscibilità della sostanza stessa. È per questo che Descartes rileverà con Arnauld, nelle *Quartae Responsiones*, che, senza la conoscenza di forme ed attributi, non si può avere conoscenza alcuna della sostanza, in quanto, se la volessimo spogliare di questi, ne distruggeremmo ogni nostra cognizione (“omnem nostram de ipsa notitiam destrueremus” – AT VII, 222, B Op I, 980), cosicché, pur potendo pronunciare su di essa delle parole, non ne percepiremmo chiaramente e distintamente il significato. E, nei *Principia*, asserirà che la sostanza non può essere intesa senza attributo (“Sine quo ipsa intelligi non potest” (I, art. LXII, AT VIII-1, 30, B Op I, 1754), il che significa che non solo non possiamo formarne un'idea chiara e distinta se escludiamo da essa tale attributo (*Ibid.*: “Non possumus claram et distinctam istius

112. Cfr., da ultimo, Terrel 2019. Cfr. anche, ad esempio, Staquet 2011: 45. L'idea contraria è invece sottolineata da Marion 2005: 77.

113. Cfr., *supra*, pp. 122-126.

114. Che la dottrina dell'identità fra sostanza e attributo principale dei *Principia* costituisca una novità rispetto alle *Meditationes* e sia stata mediata dalle risposte ad Hobbes è stato sostenuto anche da Garber 2013, ma ascrivendo a Descartes un'evoluzione esattamente opposta a quella che gli attribuisco io, ovvero sia da una concezione della sostanza come soggetto di inerenza di accidenti (per Garber persistente anche nelle *Secundae Responsiones*, la cui stesura precederebbe quella delle *Tertiae*) a una concezione della sostanza come *res* indipendente, consentita dall'identificazione con l'attributo principale.

115. Su tutto questo, cfr. Landucci 2002: 127 sgg.

116. Cfr., *supra*, n. 76.

117. Cfr., *supra*, n. 17.

substantiae ideam formare, si ab ea illud attributum excludamus”), ma anche se da esso facciamo astrazione (così, alla lettera, nell’art. LXIII: “Nonnulla enim est difficultas, in abstrahenda notione substantiae a notionibus cogitationis vel extensionis, quae scilicet ab ipsa ratione tantum diversae sunt”, AT VIII-1, 31, B Op I, 1756). Col che, Descartes asserisce esattamente il contrario dell’inconoscibilità della sostanza in opposizione alla conoscenza dell’attributo: asserisce, invece, l’inconoscibilità della sostanza senza attributo;¹¹⁸ ovvero, la conoscibilità della stessa mediante l’attributo, come capiranno benissimo i suoi contemporanei. Allorché Henry More contesterà la definizione della materia con l’estensione opponendo ad essa l’identificazione con l’impenetrabilità, non si limiterà a sostituire un *definiens* ad un altro, ma lo faceva rilevando la diversità di statuto del *definiens* stesso: non la vera essenza della cosa, inconoscibile, ma una proprietà a noi accessibile (“Hic regei potest, cum radix rerum omnium ac essentia in aeternas defossa lateat tenebras, rem quamlibet necessario definiri ab habitudine aliqua”, AT V, 299, B Op I, 2640). Descartes aveva infatti argomentato la superiorità della sua definizione rilevando che l’altra spiegava solo una qualche proprietà della cosa, ma non la sua natura intera (“Qua ratione quaedam eius proprietates duntaxat explicatur, non integra natura”, AT V, 268, B Op I, 2614), come invece faceva la “sua” estensione. L’impatto della via cartesiana, che rompeva con la tradizionale idea scolastica, ereditata da More, risuonò a un secolo di distanza: che teorizzando l’identità fra sostanza e attributo principale Descartes avesse offerto un contributo decisivo nel passaggio dalla nozione immaginaria scolastica a quella reale della sostanza è la novità che, com’è stato notato,¹¹⁹ celebrerà Wolff nella sua *Ontologia*.¹²⁰

Purtuttavia, Descartes imboccò questa strada solo ad un certo punto della sua riflessione e la dottrina dell’attributo principale configura una attenuazione della posizione radicale delle *Meditationes*, in cui il filosofo – per le motivazioni addotte con Hobbes (e che risalivano a *Regula XIV*) – aveva individuato la strada maestra per la separazione dalla mente di tutto ciò che essa non apparteneva, ovverosia per la sua incorporeità, nell’identificazione senza specificazioni ulteriori della *res cogitans* alla *cogitatio* stessa. La dottrina dell’identificazione della sostanza con l’attributo principale è, allora, il risultato di un compromesso, avendo Descartes dispiegato nelle *Meditationes*, per ottenere il medesimo risultato, un’ontologia in cui non si dava spazio per un attributo distinto, neppure di ragione, della sostanza. Tale dottrina è, cioè, il risultato, per un verso, della concessione fatta ad Hobbes sulla distinzione fra essenza e soggetto con

118. La stessa Rodis-Lewis 1971: I, 342, teorica della distinzione fra sostanza e attributo principale, può dunque sostenere che “Descartes ne rétablit en cela aucune forme occulte”.

119. Landucci 2002: 129.

120. Wolff 1736: §773, 583: “Ostendimus autem iam ante [...] quomodo notio imaginaria ad realem reducat, et Cartesius non male observavit substantiam non posse concipi, nisi per primariam quandam determinationem, ad quam ceterae omnes referuntur”. La lettura di Wolff illustra dunque perfettamente la linea interpretativa che attribuisce a Descartes l’identità fra sostanza e attributo principale; che, anzi, il limite del progresso compiuto da Descartes risiede proprio, secondo Wolff, nel non aver Descartes stesso compreso che l’attributo non esprime la proprietà ultima dell’ente, perché ve ne è una più originaria: gli “essenziali” (*essentialia*). Su tutto questo, mi permetto di rinviare ad Agostini 2019.

la relativa introduzione della nozione di *ratio communis*, e per altro verso, della necessità di disinnescare le conseguenze indesiderate di una tale distinzione se intesa come più che di ragione (dunque, nel linguaggio dei *Principia*, come modale o reale), ossia la riapertura di quello spazio, cui si esponeva strutturalmente la concezione scolastica dell'anima, nel quale quest'ultima, non essendo identica alle sue facoltà ed essendo pertanto anche senza pensare in atto, può essere altro dal pensiero e quindi materiale. La dottrina della *ratio communis*, prefigurazione dell'attributo principale, era il mezzo che consentiva a Descartes di compiere questa operazione di disinnescamento senza ricadere nella sovrapposizione della *cogitatio* con la *res cogitans*. Tanto bastava per continuare a tenere ferma l'identificazione senza residui (sul piano dell'identità reale) della sostanza pensante al pensiero che sola consentiva di superare l'obiezione materialista contro la concezione aristotelico-tomista dell'anima. Identità reale, cioè, fra sostanza e attributo principale, per salvaguardare la spiritualità della mente; ma distinzione di ragione fra gli stessi per neutralizzare l'accusa di errore categoriale denunciato da Hobbes.

10. Nel 1647, nelle *Notae in programma quoddam*, prendendo spunto dalla terminologia aristotelica utilizzata da Regius, Descartes individuerà nella *cogitatio* la differenza specifica della mente (il cui genere è la *res*):

In articulo primo, videtur velle istam animam rationalem definire, sed imperfecte: genus enim omittit, quod nempe sit substantia, vel modus, vel quid aliud; solamque exponit differentiam, quam a me mutuatus est: nemo enim ante me, quod sciam, illam in sola cogitatione, sive cogitandi facultate, ac interno principio (supple ad cogitandum) consistere asseruit.¹²¹

Il *nominandum* del *nominans* "cogitatio" è qui posto nell'astratto *differentia*, equivalente a ciò che nei *Principia*, e ancora nelle stesse *Notae*, ripetutamente, Descartes qualifica, secondo la sua terminologia, come "attributo principale". La medesima operazione Descartes ripeterà nel *Colloquio con Burman*, parlando, come sappiamo, di attributo che "specifica" la sostanza ("Attributum quod substantiam specificat") ed oltre al quale deve essere pensata la sostanza stessa: "specifica", qui, va inteso in senso tecnico, ossia quale determinazione che della sostanza entra a costituire la specie, differenziando specificamente, per l'appunto, la sostanza pensante da quella corporea.

Ora, nell'identificazione della *cogitatio* alla *differentia*, ossia all'essenza, o attributo principale, della *res cogitans*, Descartes colloca, nelle *Notae*, il tratto distintivo stesso del suo pensiero, avocandosi la paternità di una scoperta inaudita: *Nemo ante me*. In questa rivendicazione, diviene esplicita l'assunzione in proprio della neosemia del termine *cogitatio*, già latente nelle *Tertiae Responsiones*, allorché il filosofo riconosceva di avere utilizzato l'astratto *cogitatio* per designare la *res cogitans* stessa. Ma, se è vero quel che ho sostenuto sopra, riguardo alla prospettiva che si afferma nel 1644, allorché la *cogitatio* viene a designare direttamente non la *res*, ma l'attributo principale, o la differenza, la situazione retrospettiva disegnata nelle *Notae* cristallizza in un'immagine monolitica quello che, invero, è il risultato di un'elaborazione progressiva del pensiero di Descartes.

121. *Notae in programma*, AT VII, 347, B Op I, 2258.

Venendo, negli *Annotata latiora in Principia philosophiae Renati Descartes* (1690) a glossare l'articolo LII della *Prima pars*, e segnatamente la tesi “Non potest substantia primum animadverti ex hoc solo, quod sit res existens” (I, art. LII, AT VII, 25, B Op I, 1746), Geulincx rileverà che la *ratio substantiae* appartiene alla proprietà della sostanza, in quanto la non indigenza, suo carattere definitorio, non è il primo attributo della cosa, ma segue da un attributo precedente, ossia che essa pensi, o che sia esistente.¹²² E da tale tesi egli faceva discendere, quale corollario, la tesi ulteriore secondo cui la sostanza non è un genere rispetto alla mente o al corpo, in quanto il termine che la esprime non è astratto (*substantia*), bensì denominativo (*substantia cogitans o extensa*):

Ex quo patet, substantiam non esse genus ad mentem et corpus, seu ad spiritum et corpus (ut Scholis visum est), adeoque illam vocem non esse abstractam, ut loquuntur, sed denominativam.¹²³

Una tale affermazione, però, andava in una direzione esattamente contraria a quella tracciata nelle *Notae in programma* e nel *Colloquio con Burman*, che traducevano nella nozione scolastica di differenza specifica la nozione di attributo principale dei *Principia*, la quale introduceva, come sappiamo, una variazione capillare rispetto alle *Meditationes*. In fondo, quindi, la posizione assunta da Geulincx si configurava, indirettamente, come una sorta di restaurazione della prospettiva delle *Meditationes*, con la sovrapposizione fra cosa pensante e pensiero, futuro attributo principale.

Dalla tesi del carattere puramente denominativo del termine “sostanza” Geulincx traeva una conseguenza capitale: il filosofo non deve occuparsi dell'ente, della sostanza e di tali gradi universali, ma della mente e del corpo.¹²⁴ Era appunto quello che Descartes aveva fatto nelle *Meditationes*, non, invece, nei *Principia*, dove egli aveva opposto la *substantia* ai *modi cogitandi* ed agli universali, a questi ultimi appunto ridotti.¹²⁵

Dodici anni dopo, De Volder scriverà a Leibniz:

Licet enim substantias concipiamus per attributa sive proprietates, putem tamen dici non posse, illa attributa inesse substantiis, sed potius esse ipsas substantias.¹²⁶

De Volder non si limitava ad ammettere l'identità reale fra attributo e sostanza, ma veniva a negare la legittimità dell'applicazione del concetto di inerenza, invece teorizzato da Descartes, a partire dal confronto con Hobbes, per qualificare il rapporto dell'attributo alla sostanza. Si aveva, dunque, di nuovo, come in Geulincx, una sorta di regresso indiretto alla posizione delle *Meditationes*, ma ibrido, espresso com'era nel quadro lessi-

122. *Annotata latiora in Principia philosophiae Renati Descartes*, in pa. I, art. LII, in Geulincx 1891-1893: 397: “Ratio substantiae in re aliqua pertinet ad rei istius proprietatem; nam sufficere se solo, vel non indigere alio ad existendum, non est primum attributum rei, sed sequitur ex attributo anteriori, puta quod cogitet, vel quod extensa sit; inde enim sequitur: ergo non indiget alio ad existendum”.

123. *Ibid.*

124. *Ibid.*

125. *Principia philosophiae*, I, art. LV, AT VII, I-1 26, B Op I, 1748; art. LVIII, AT VII, I-1 27, B Op I, 1740.

126. De Volder a Leibniz, 25 luglio 1702, GP II, 242.

cale e concettuale dell'ontologia dei *Principia*, donde la difficoltà di esprimere l'idea di un attributo della sostanza non solo identico ad essa, ma neppure inerente: argomentando, infatti, l'identità fra sostanza e attributo principale a partire dall'impossibilità di un regresso all'infinito fra le proprietà, e rivendicando dunque la necessità di trovare un attributo identico alla sostanza, quest'ultimo era da De Volder caratterizzato come "soggetto di se stesso" ("nisi attributum inveniatur quod a subiecto suo non differat, sed si sic loqui liceat, ipsum sit subiectum suum", *ibid.*); ove la difficoltà di esprimere il concetto (*si sic loqui liceat*), lungi dal toglierne la legittimità, la ratifica, coniano la locuzione di un attributo non inerente identico alla sostanza, ovvero, appunto, un attributo che è soggetto di se stesso. Che è ciò che Descartes non aveva mai detto, continuando, bensì, a qualificare la *cogitatio* quale soggetto degli atti, ma mai come soggetto di se stessa; e non lo poteva dire, onde non far decadere l'idea che l'attributo principale inerisce alla sostanza, sebbene – come visto – come in un soggetto non da esso differente.

Credo che, su queste basi, possa essere riconsiderata la controversia sul rapporto fra attributo principale e sostanza che non si risolse a Royaumont. La distinzione fra attributo principale e sostanza è solo e senz'altro una distinzione di ragione, come Gueroult sosteneva, a ragione, contro Alquié. Tuttavia ciò che determina, storicamente, l'emergenza della dottrina della distinzione di ragione fra sostanza e attributo principale è proprio l'istanza della distinzione: tale dottrina si origina infatti, in contrapposizione all'identificazione senza ulteriori specificazioni fra *res cogitans* e *cogitatio* propria alle *Meditationes*, precisamente per differenziare questi due termini, per effetto dell'accoglimento dell'istanza, avanzata da Hobbes, dell'irriducibilità della sostanza alle sue proprietà, espressa dall'assioma scolastico per cui gli atti richiedono sempre un soggetto, e dall'accezione larga – in questo senso, hobbesiana – del termine "atti", inclusivo cioè di qualsivoglia proprietà, dunque, in termini cartesiani, anche dell'attributo principale. Si origina, cioè, in una parola, a seguito dell'idea che il pensiero, inteso non solo nelle sue occorrenze particolari, quali modi, ma nella sua essenza, sia sempre una proprietà. La riduzione di tale distinzione a distinzione di ragione, di contro, è lo strumento concettuale di neutralizzazione delle conseguenze indesiderate innescate dall'accoglimento di questi due punti, conseguenze potenzialmente confliggenti con la riduzione reale dell'essenza tutta della mente al pensiero: se pensiero e sostanza pensante si distinguono solo di ragione, sarà possibile continuare a ridurre integralmente al pensiero la mente, perseguendo il programma delle *Meditationes* – la chiusura dello spazio che la concezione aristotelica dell'anima, basata sulla distinzione fra anima e facoltà, esponeva al materialismo –, senza però compromettersi con quell'identificazione *tout court* del pensiero alla sostanza pensante stessa, ossia con la nominazione del concreto mediante gli astratti stigmatizzata da Hobbes.

Se questo è vero, l'origine della dottrina della distinzione di ragione fra sostanza e attributo principale va ricondotta esattamente all'emergenza del suo fondamento reale, il quale consiste infatti nel rapporto di inerenza che, come s'è visto, Descartes ritenne caratterizzante il rapporto fra attributo principale e sostanza: "Omnis res cui inest immediate [...]"; "Substantia, cui inest immediate cogitatio [...]" (*Rationes more geometrico dispositae*, AT VII, 161, B Op I, 892 e 894); "Formas sive attributa, quae

cum alicui rei debeant inesse” (*Quartae Responsiones*, AT VII, 222, B Op I 980); “Cum generalius spectamus tantum ea substantiae inesse, vocamus attributa” (*Principia*, I, art. LVI, AT VIII-1, 26, B Op I, 1748); “Attributa illa iis inesse” (*Notae in programma*, AT VIII-1, 348, B Op I, 2260). È, infatti, proprio tale inerenza che impone di pensare la distinzione (di ragione) fra sostanza e attributo. Per addurne una prova ulteriore, si potrà rilevare che sarà proprio commentando l’*inest* della *definitio* V delle *Rationes more geometrico dispositae*, con cui Descartes stabiliva la tesi della sostanza come soggetto di inerenza di proprietà, che, con Burman, il filosofo argomenterà che oltre l’attributo occorre pensare la sostanza:

*Omnis res cui inest // Praeter attributum quod substantiam specificat, debet adhuc concipi ipsa substantia, quae illi attributo sub sternitur, ut cum mens sit res cogitans, est praeter cogitationem adhuc substantia quae cogitat etc.*¹²⁷

Occorre dunque pensare la sostanza oltre l’attributo principale perché l’attributo è inerente, ossia non si regge su se medesimo; non, a differenza del modo, ontologicamente, in quanto esso è identico realmente alla sostanza, ma logicamente, in quanto il suo concetto rinvia sempre, quale soggetto logico di inerenza, a quello della sostanza. L’attributo, cioè, non è qualcosa che la sostanza è, ma qualcosa che la sostanza ha.¹²⁸

Ne risulta che, per quanto paradossale possa sembrare, l’idea di un fondamento reale della distinzione di ragione fra sostanza e attributo principale si origina storicamente, nell’evoluzione del pensiero di Descartes, prima della dottrina stessa della distinzione di ragione; detto altrimenti, l’emergenza della distinzione fra sostanza e attributo principale precede la concettualizzazione di tale distinzione come puramente di ragione, in quanto codesta concettualizzazione mira a rendere compatibile quella distinzione con l’identità reale fra sostanza e pensiero. E questo è quello che non vide Gueroult. D’altronde, per altre ragioni, non lo vide neppure Alquié, per il quale la distinzione di ragione fra sostanza e attributo principale esprimeva soprattutto, come s’è visto, l’irriducibilità del reale (sostanza) al pensiero (attributo); ma non è affatto questo il piano in cui quella distinzione si colloca ed il suo fondamento reale la istituisce, bensì quello, tutto interno al reale, della proprietà inerente al soggetto di inerenza; la quale istituzione nasceva, invece, dall’emergenza di neutralizzare la sostanzialità all’astratto.

Gueroult aveva dunque ragione, sul piano testuale: la distinzione fra sostanza e attributo è sempre e solo di ragione e l’attributo principale è la sostanza. Ma, sul piano concettuale, la sua analisi mancava il senso della dottrina cartesiana di ragione che, per le ragioni che si sono viste, servì a Descartes non ad identificare, ma a distinguere, sostanza e attributo. L’aver colto questa istanza, dunque l’istanza dell’irriducibilità della sostanza stessa (e non della sua essenza) all’attributo principale, è il merito indiscutibile della lettura di Alquié, cui però sfuggì la cosa più importante di tutte: che la risposta ad Hobbes e, quindi, la posizione dei *Principia*, dove effettivamente l’attributo principale era identificato non alla sostanza, ma alla sua essenza, non erano l’espressione più ni-

127. *Colloquio con Burman*, AT V, 156, B Op II, 1264.

128. Secondo l’espressione di Kenny 1968: 66: “The essence of a substance is something that substance *has*”.

tida di un immutabile pensiero cartesiano,¹²⁹ ma il luogo di origine e, rispettivamente, di assestamento di una ritrattazione tacita, ma imponente, della nominazione astratta della *res cogitans*.¹³⁰

ABBREVIAZIONI

AK = Gottfried Wilhelm Leibniz, *Sämtliche Werke*, Berlin & Darmstadt, Akademie & Ausgabe, 1923-
 AT = René Descartes, *Œuvres*, éd. par C. Adam, P. Tannery, J. Beaudet et P. Costabel, volumes I-XI,
 Paris, Vrin & CNRS, 1964-1974.

B = René Descartes, *Tutte le lettere*, a cura di G. Belgioioso, con la collaborazione di I. Agostini, F. Marrone, F. A. Meschini, M. Savini e J.-R. Armogathe, Milano, Bompiani, 2005.

B Op = René Descartes, *Opere. 1637-1649*, a cura di G. Belgioioso, Milano, Bompiani, 2009.

CDR = *Cahiers de Royaumont. Philosophie no. II, 'Descartes'*, Paris, Editions de Minuit, 1957.

GP = Gottfried Wilhelm Leibniz, *Die philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz*, ed. by
 C. I. Gerhardt, Berlin, 1875-90; repr. Hildesheim, 1965, 7 vols.

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

Agostini, I. 2010. *L'idea di Dio in Descartes. Dalle Meditationes alle Responsiones*, Milano, Mondadori Education.

Agostini, I. 2019. "Wolff e Baumgarten attorno alla definizione di sostanza: fra la Scolastica e Descartes", *Archivio di filosofia*, 87, pp. 105-123.

Agostini, I. 2022. "Nature et supposé. Du thomisme moderne aux lectures contemporaines du *Quodlibet II* de Thomas d'Aquin", *Les Études philosophiques*, 141/2, pp. 109-141.

Agostini, I. e Capone, A. 2011. "Fateor me usum fuisse verbis quammaxime potui abstractis. Termini astratti e termini concreti nel latino di Descartes: la nominazione della *res cogitans*", *Alvearium*, 4, pp. 5-48.

Alquié, F. 1950. *La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes*, Paris, PUF.

129. Così, finiva anch'egli col retroproiettare il "trattato della sostanza" dei *Principia* su *Meditatio II*, allorché, nel commentare "Cogitatio [...] a me divelli nequit", calcando la traduzione De Luynes, scriveva, proprio lui: "La pensée est affirmée comme un *attribut* inséparable du 'moi'" (Alquié 1957: 24, corsivo mio).

130. Che le essenze siano altro dal soggetto non era un'idea affatto nuova nella storia della filosofia. Penso, in particolare, alla dottrina di Tommaso d'Aquino, esposta nelle *Quaestiones de quodlibet*, quodl. II, q. 2, a. 2, ed. Leon. XXV/1 216²⁴-217, a proposito della distinzione fra supposito ed essenza (su cui, fra i non moltissimi studi, cfr. Wippel 2000: 238-253) e poi lungamente discussa nella storia del tomismo prima di cadere in un relativo oblio nel secolo XX a scapito della centralità assunta dalla problematica sulla distinzione fra essenza ed esistenza (su cui mi permetto di rinviare a Agostini 2022). Evocando questa controversia non voglio in alcun modo individuare in essa una fonte, neppure possibile, della dottrina cartesiana, ma rilevare la continuità storica dell'emergenza di una difficoltà, diversamente declinata, di riduzione integrale delle proprietà al soggetto. Di questa problematica, che in parte affonda le sue radici nel settimo libro della *Metafisica* di Aristotele (*Metaph.* VII, 6, 1031 a 15-b 28), spesso citato da Tommaso nei testi consacrati al problema della distinzione fra supposito e natura, mi pare possano essere individuate, fra Medioevo e pensiero moderno pre-kantiano, tre tappe fondamentali: 1) la controversia tomistica sulla distinzione fra supposito ed essenza; 2) il problema dei rapporti fra sostanza e attributo principale in Descartes; 3) la critica hobbesiana-leibniziana all'identificazione cartesiana della sostanza ad attributo principale e la distinzione tra concreti ed astratti. Il presente articolo intende anche essere un contributo a questa storia ancora da scrivere.

- Alquié, F. 1957. "Expérience ontologique et déduction systématique dans la constitution de la métaphysique de Descartes", in CDR, pp. 10-31.
- Alquié, F. 1966. *Études sur Descartes*, Paris, Vrin.
- Armogathe, J.-R. 1984. "Note brève sur le vocabulaire de l'âme au dix-septième siècle", in *Spiritus. Atti del IV Colloquio Internazionale del Lessico Intellettuale Europeo* (Roma, 7-9 gennaio 1983), a cura di M. Fattori e M. L. Bianchi, Roma, Leo S. Olschki, 1984, pp. 325-331.
- Armogathe, J.-R. 1994. "Sémantèse de *ratio/raison* dans le corpus cartésien", in *Ratio. Atti del VII Colloquio internazionale del Lessico Intellettuale Europeo* (Roma, 9-11 gennaio 1992), a cura di M. Fattori e M. L. Bianchi, Roma, Leo S. Olschki, pp. 403-413.
- Baumgold, D. 2017. *Three-text Edition of Thomas Hobbes's Political Theory: The Elements of Law, De Cive and Leviathan*, Cambridge, UP.
- Becco, A. 1976. "Première apparition du terme de Substance dans la *Méditation III* de Descartes", in *Annales de l'Institut de Philosophie*, Bruxelles, Université libre de Bruxelles.
- Becco, A. 1978. "Remarques sur le *Traité de la substance* de Descartes (*Principes*, I, 48)", in *Recherches sur le XVIIe siècle*, Paris, CNRS, pp. 45-56.
- Beysade, J.-M. 2021. *Descartes au fil de l'ordre*, Paris, PUF.
- Buccolini, C. 2010. "La 'materia pensante' nelle *Obiectiones* di Mersenne", in *Dal cartesianismo all'illuminismo radicale*, a cura di C. Buccolini e C. Borghero, Firenze, Le Lettere.
- Busa, R. 1994. "Vocis *Ratio* quae in Thomae Aq. propriis operibus 36.335 vicibus occurrit rationes atque numeros paucis hic conabar absolvere verbis", in *Ratio. Atti del VII Colloquio internazionale del Lessico Intellettuale Europeo* (Roma, 9-11 gennaio 1992), a cura di M. Fattori e M. L. Bianchi, Roma, Leo S. Olschki, pp. 174-195.
- Cantelli, G. 1992. *La parola come similitudine dell'uomo: una interpretazione del rapporto mente-corpo in Cartesio*, Napoli, Morano.
- Carraud, V. 2002. *Causa sive ratio. La raison de la cause de Suarez à Leibniz*, Paris, PUF.
- Clauberg, I. 1668. *Opera omnia philosophica. Ante quidem separatim, nunc vero coniunctim edita, multis partibus auctiora et emendatiora. Quibus accessere praeter Indicem locupletissimum, Opuscula quaedam Nova, nunquam antehac edita*, Amstelodami, ex typographia P. et I. Blaeu, 1691 (rist. anast.: 2 vols., Hildesheim, Olms).
- Chomsky, N. 2009. *Cartesian Linguistics: A Chapter in the History of Rationalist Thought* (New York: Harper & Row 1966), Third Edition, edited with a new introduction by J. McGilvray, Cambridge, UP, tr. it. di M. Mehmedović, *Linguistica cartesiana. Un capitolo nella storia del pensiero razionalista*, Milano & Udine, Mimesis, 2017.
- Conimbricenses 1590. *In tres libros de Anima Aristotelis Stagiritae*, Coimbra, Typis et expensis Antonii a Mariz Universitatis Typographi, 1598.
- Curley, E. 1969. *Spinoza's Metaphysics: An Essay in Interpretation*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press.
- Curley, E. 1994. "Hobbes contre Descartes", in *Descartes. Objecter et répondre*, éd. par J.-M. Beysade et J.-L. Marion, Paris, PUF.
- Descartes, R. 1963-1973. *Œuvres philosophiques*, 3 vols., éd. par F. Alquié, Paris, Garnier.
- Descartes, R. 1977. *Règles utiles et claires pour la direction de l'esprit et la recherche de la vérité*. Traduction selon le lexique cartésien, et annotation conceptuelle par J.-L. Marion avec des notes mathématiques de P. Costabel, La Haye, Martinus Nijhoff.
- Descartes, R. 2016. *Œuvres complètes*, vol. I: *Premiers écrits. Règles pour la direction de l'esprit*, éd. par D. Kambouchner et J.-M. Beysade, Paris, Tel-Gallimard.
- Descartes, R. 2018. *Œuvres complètes*, vols. IV-1, IV-2: *Méditations métaphysiques. Objections et Réponses. Lettre au père Dinet*, éd. par D. Kambouchner et J.-M. Beysade, Paris, Tel-Gallimard.
- Di Bella, S. 1998. "L'astratto e il concreto: Hobbes, Leibniz e la riforma dell'ontologia", *Rivista di storia della filosofia*, 53/2, pp. 235-266.
- Di Bella, S. 2004. "Multum interest inter terminos et res. On Leibniz's Theory of Distinctions", in *Individuals, Minds and Bodies: Themes from Leibniz*, ed. by M. Carrara et al., Stuttgart, Franz Steiner Verlag ("Studia Leibnitiana", Sonderhefte 32), pp. 15-47.

- Di Bella, S. 2005. *The Science of the Individual: Leibniz's Ontology of Individual Substance*, Dordrecht, Springer.
- Dika, T. R. 2023. *Descartes's Method. The Formation of the Subject of Science*, Oxford, UP.
- Duncan, S. 2022. *Materialism from Hobbes to Locke*, Oxford, UP.
- Dutton, B. 1993. "Suarezian Foundations of Descartes' Ontological Argument", *The Modern Schoolman*, 70/4, pp. 245-258.
- Faye, E. (éd.) 1999. *Descartes et la Renaissance: Philosophie de l'homme, méthode, métaphysique. Actes du colloque international de Tours des 22-24 mars 1996*, Paris, Champion.
- Frankfurt, H. G. 1970. *Dreamers, and Madmen. The Defence of Reason in Descartes' Meditations*, Indianapolis & New York, The Bobbs & Merrill Company.
- Garber, D. 2013. "Descartes against the Materialists: How Descartes' Confrontation with Materialism Shaped his Metaphysics", in *Descartes' Meditations: A Critical Guide*, ed. by K. Detlefsen, Cambridge, UP, pp. 45-63.
- Garin, E. 1993. *Vita ed opere di Cartesio*, Roma & Bari, Laterza.
- Geulincx, A. 1891-1893. *Opera philosophica*, rec. J. P. N. Land, Hague Comitum, Martinum Nijhoff.
- Gueroult, M. 1953. *Descartes selon l'ordre des raisons*, 2 vols, Paris, Aubier.
- Guilelmus de Ockham, 1974-1986. *Opera philosophica et theologica ad fidem codicum manuscriptorum edita*, cura Instituti franciscani Universitatis S. Bonaventurae, 6+10 vols., Assisi, Porziuncola, St. Bonaventure N. Y., St. Bonaventure University.
- Hill, J. 2012. *Descartes and the Doubting Mind*, London, Continuum.
- Hobbes, T. 1966. *Opera philosophica quae latine scripsit omnia in unum corpus nunc primum collecta*, ed. W. Molesworth, 5 vols., Londini, J. Bohn, 1839-1845 (rist. anast.: Aelen, Scientia Verlag).
- Hobbes, T. 1969. *The Elements of Law Natural and Politic*, ed. by F. Tönnies, 2. Ed. with a New Introduction by M. M. Goldsmith, London, F. Cass.
- Hobbes, T. 1973. *Critique du De Mundo de Thomas White*, éd. par J. Jacquot et H. Whitmore Jones, Paris, Vrin & CNRS.
- Iavelli, C. 1588. *In omnibus Metaphysicae libris quaesita testualia metaphysicali modo determinata. In quibus clarissime resolvuntur dubia Aristotelis et Commentatoris, eaque ut plurimum decisa habentur iuxta Thomisticum dogma*, Venetiis, apud Ioannem Mariam Bonellum.
- Iohannes Duns Scotus, 1950. *Opera omnia, studio et cura commissionis scotisticae ad fidem codicum*, ed. C. Balić, Civitas Vaticana, typis polyglottis Vaticanis.
- Janovsky, Z. 2004. *Augustinian Cartesian Index: Texts and Commentary*, South Bend (IN), St. Augustine's Press.
- Jolley, N. 1992. *The Reception of Descartes's Philosophy*, in *The Cambridge Companion to Descartes*, ed. by J. Cottingham, Cambridge, UP, pp. 393-423.
- Kambouchner, D. 2023. *La question Descartes. Méthode, métaphysique, morale*, Paris, Gallimard.
- Keeling, S. V. 1942. "Review of *An Essay on the Metaphysics of Descartes*, by M. Versfeld (London, Methuen, 1940)", *Mind*, 51, pp. 374-383.
- Kenny, J. 1968. *Descartes*, New York, Random House.
- Landucci, S. 2002. *La mente in Cartesio*, Milano, Franco Angeli.
- Landucci, S. 2014. "L'obiezione di Hobbes e la risposta di Cartesio sulla mente", *Galilaeana*, 11, pp. 65-71.
- Landucci, S. 2021. *Una cosa che pensa*, Milano, Mondadori Università.
- Laporte, J. 1950. *Le rationalisme de Descartes*, Paris, PUF.
- Lotti, B. 2023. "La presenza di Descartes in *Mind* dal 1900 al 1947", *Noctua*, 10/3, pp. 96-250.
- Malebranche, N. 1958-1967. *Œuvres complètes*, dir. André Robinet, 20+2 vols., Paris, Vrin & CNRS ("Bibliothèque des textes philosophiques"), pp. 196-250.
- Marion, J.-L. 1991. *Sur la théologie blanche de Descartes. Analogie, création des vérités éternelles et fondement*, Paris, PUF.
- Marion, J.-L. 1996a. "Sostanza e sussistenza. Suárez e il trattato della *substantia* nei *Principia I*, 51-54", in *Descartes: Principia Philosophiae (1644-1994)*, a cura di J.-R. Armogathe e G. Belgioioso, Napoli, Bibliopolis, pp. 203-229.

- Marion, J.-L. 1996b. "Substance et subsistance: Suarez et le traité de la *substantia* dans les *Principia I*, § 51-54", in *Questions cartésiennes II. Sur l'ego et sur Dieu*, éd. par J.-L. Marion, Paris, PUF, pp. 91-99.
- Marion, J.-L. 2005. "Hobbes et Descartes: l'étant comme corps", in *Hobbes, Descartes et la métaphysique*, éd. par D. Weber, Paris, Vrin, pp. 59-77.
- Marouzeau, J. 1949. *Quelques aspects de la formation du latin littéraire*, Paris, Klincksieck.
- McCracken, C. 2008. "Knowledge of the Soul", in *The Cambridge History of Seventeenth-Century Philosophy*, ed. by D. Garber and M. Ayers, 2 vols., Cambridge, UP, pp. 796-832.
- Minerbi Belgrado, A. 1994. *Linguaggio e mondo in Hobbes*, Roma, Editori Riuniti.
- Mori, G. 2010. *Cartesio*, Roma, Carocci.
- Natorp, P. 2016. *La teoria cartesiana della conoscenza: uno studio per la preistoria del criticismo*, tr. it. A. De Cesaris, Ariccia, Aracne.
- Nolan, L. 1997. "Reductionism and Nominalism in Descartes's Theory of Attributes", *Topoi*, 16, pp. 129-140.
- Paganini, G. 2007. "Hobbes's Critique of the Doctrine of Essences and its Sources", in *The Cambridge Companion to Hobbes's Leviathan*, ed. by P. Springborg, Cambridge & New York, Cambridge University Press, pp. 337-357.
- Pasnau, R. 2011. *Metaphysical Themes 1274-1671*, Oxford, UP.
- Pécharman-Petit, M. 1992. "Le vocabulaire de l'être dans la philosophie première: *ens, esse, essentia*", in *Hobbes et son vocabulaire, Études de lexicographie philosophique*, éd. par Y.-C. Zarka, Paris, Vrin, pp. 31-59.
- Pelletier, A. 2020. "Real Abstracts – Abstraites Réels: Monadic Constituents in Light of Leibniz's Unpublished Notes on Modification", *Studia Leibnitiana*, 52/1-2, pp. 8-41.
- Piccolomini, A. 1602. *Commentari Duo: Prior, in Libros Aristotelis De Ortu et Interitu, Alter, in tres libros eiusdem De anima, multiplici annotationes variegatae amplificati*, Francofurti ad Menum, ex officina typographica Matthaei Beckeri, sumptibus Ioannis Theobaldi Schönvvetteri.
- Reichenbach, H. 1961. *La nascita della filosofia scientifica*, tr. it. di D. Parisi e A. Pasquinelli, Bologna, Il Mulino.
- Rodis-Lewis, G. 1971. *L'œuvre de Descartes*, 2 vols., Paris, Vrin.
- Rossi, P. 1960a. "Studi sul lullismo e sull'arte della memoria nel Rinascimento: La memoria artificiale come sezione della logica: Ramo, Bacone, Cartesio", in *Rivista Critica di Storia della Filosofia*, 15/1, pp. 22-62.
- Rossi, P. 1960b. *Clavis universalis: arti della memoria e logica combinatoria da Lullo a Leibniz*, Milano, Riccardo Ricciardi.
- Rozemond, M. 1998. *Descartes's Dualism*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press.
- Scribano, E. 1997. *Guida alla lettura delle Meditazioni metafisiche di Cartesio*, Roma & Bari, Laterza.
- Soncina, P. 1586. *Quaestiones metaphysicales acutissimae. Nunc demum summo studio, et accuratius quam antehac unquam casigatae, repurgatae et multis in locis illustratae*, Lugduni, sumptibus Petri Landry.
- Sowaal, A. 2015. "Attribute", in *The Cambridge Descartes Lexicon*, ed. by L. Nolan, Cambridge, UP, pp. 38-44.
- Staquet, A. 2011. "Descartes et Hobbes. Rhétorique et philosophie dans les troisièmes *Objections* et leurs *Réponses*", *L'Enseignement philosophique*, 61/4, pp. 27-48.
- Suárez, F. 1856-1878. *Opera Omnia*, 28 vols., Parisiis, apud Ludovicum Vivès.
- Terrel, J. 2019. *Hobbes, Objections aux Méditations; Descartes, Réponses. Un débat impossible*, texte latin, traduction française, introduction et commentaire, Paris, Vrin.
- Thomas de Aquino 1882-. *Opera omnia*, editio Leonina, cura et studio fratrum praedicatorum.
- Valla, L. 1444. *Elegantiarum latinae linguae libri sex*, Lugduni, apud Seb. Gryphium.
- Vasoli, C. 1999. "Le rapport entre les *Olympica* et la culture de la Renaissance", in *Descartes et la Renaissance: Philosophie de l'homme, méthode, métaphysique. Actes du colloque international de Tours des 22-24 mars 1996*, éd. par E. Faye, Paris, Champion, pp. 187-208.
- Versfeld, M. 1940. *An Essay on the Metaphysics of Descartes*, London, Methuen.

-
- Toletus, F. 1615-1616. *Opera omnia philosophica*, 2 vols. in 5 tomi, Coloniae Agrippinae, in Officina Birckmannica, sumptibus Hermannii Mylii (facsimile: eingeleitet von Wilhelm Risse, 2 vols. in 5 tomi, Hildesheim & New York, G. Olms, 1985).
- Traina, A. 1977. *Forma e suono. Da Plauto a Pascoli*, Bologna, Patron.
- Wolff, C. 1736. *Philosophia prima, sive Ontologia, Methodo scientifica pertractata, qua omnis cognitionis humanae principia continentur. Editio Nova*, Francofurti et Lipsiae.
- Wippel, J. 2000. *The Metaphysical Thought of Thomas Aquinas: from Finite Being to Uncreated Being*, Washington, The Catholic University of America Press.
- Zarka, Y. C. 1987. *La décision métaphysique de Hobbes*, Paris, Vrin.
- Zepeda, J. 2016. "Exclusion in Descartes's Rules for the Direction of the Mind: The Emergence of the Real Distinction", *Intellectual History Review*, 26/2, pp. 203-219.
-

Cogitatio and Res Cogitans.

The Genesis of the Distinction between Substance and Principal Attribute

Igor Agostini

Università del Salento – Dipartimento di Studi Umanistici

igor.agostini@unisalento.it

ORCID: 0000-0003-4197-4912