

Coscienza e affettività in Cartesio

ANTONIO MALO*

Sommario: I. Introduzione. II. Critica della corrispondenza tra idea e realtà. 1. L'affermazione cartesiana del cogito-sum. 2. La realtà oggettiva dell'idea. III. Cogito-sum come soggetto. IV. Passione e realtà. 1. Il duplice errore a cui inducono le passioni. 2. Due teorie sulle emozioni: la teoria fisiologica e la teoria conoscitiva. V. Conclusione: lineamenti per una teoria dell'emozione.



I. Introduzione

Nella filosofia cartesiana lo studio dell'emozione ha grande importanza, perché il problema suscitato dalla sua esistenza appartiene al nucleo del cartesianesimo, in quanto suppone un rapporto tra idea e realtà che deve essere verificato. Infatti, attraverso le passioni, Cartesio si trova di fronte a delle percezioni oscure e confuse che, nonostante la loro non evidenza intellettuale, si presentano come manifestazioni di una terza idea evidente: l'unione sostanziale tra *res extensa* e *res cogitans*.

Qual è il tipo di evidenza su cui si fondano le passioni? Come è possibile raggiungere la sorgente da dove scaturisce quest'evidenza? Queste saranno alcune delle domande a cui tenteremo di rispondere attraverso le riflessioni del presente lavoro. La comprensione del concetto cartesiano di passione, oltre a farci comprendere con più profondità le radici del suo pensiero e i suoi frutti nell'ambito dell'antropologia e della morale, ci permetterà di stabilire i punti essenziali di cui bisogna tener conto per l'elaborazione di una tesi sull'affettività.

II. Critica della corrispondenza tra idea e realtà

1. L'affermazione cartesiana del *cogito-sum*

Come è noto, lo scetticismo dilagante nella Francia del XVII secolo, difeso

* Ateneo Romano della Santa Croce, Piazza Sant'Apollinare 49, 00186 Roma

dagli umanisti, come Montaigne, Charron, La Mothe e, soprattutto, dai libertini eruditi, ha un doppio influsso sul giovane Cartesio¹: da una parte fa nascere in lui il desiderio di confutare in modo assoluto i loro argomenti, perché le loro tesi portavano all'ateismo ed alla negazione di principi morali; d'altra parte lo conferma nel suo atteggiamento di critica della corrispondenza tra idea e realtà esterna, messa in stato di accusa dall'inganno dei sensi, dagli errori della nostra conoscenza intellettuale, dalle opinioni contrarie....²

La soluzione cartesiana al problema del rapporto tra idea e realtà è differente da quella scettica: benché neghi l'esistenza di questo rapporto, considera che idea e realtà sono entità, ma entità eterogenee³. Nell'idea non c'è nulla che permetta il passaggio alla realtà né viceversa; ma allo stesso tempo l'esistenza dell'idea e l'esistenza di una realtà esterna risultano innegabili: l'idea è percepita dal pensiero, mentre la realtà esterna viene affermata dalla volontà nei suoi giudizi. Il problema sorge dal fatto che la volontà non percepisce e, quindi, può affermare qualcosa che non è reale. La tesi cartesiana non consiste, dunque, nell'impossibilità di affermare la realtà — contro gli scettici —, perché la volontà umana, secondo Cartesio, è simile a quella divina: quella divina crea la realtà e quella umana, benché non possa crearla, l'afferma. Questo è il potere della volontà umana e, perciò, Cartesio la chiama in un certo senso infinita⁴. Ma, d'altra

¹ Canziani ha studiato l'influsso di questi pensatori nell'aspirazione cartesiana di costruire una morale autonoma e razionale (vid. G. CANZIANI, *Filosofia e scienza nella morale di Descartes*, La Nuova Italia, Firenze 1980).

² «I'y remarquois quasi autant de diversité que j'avois fait auparavant entre les opinions des Philosophes. En sorte que le plus grand profit que j'en retirois, estoit que, voyant plusieurs choses qui, bien qu'elles nous semblent fort extravagantes et ridicules, ne laissent pas d'estre communement receuës et approuvées par d'autres grans peuples, j'apprenois a ne rien croire trop fermement de ce qui ne m'avoit esté persuadé que par l'exemple et par la coustume; et ainsi ie me delivrois peu a peu de beaucoup d'erreurs, qui ne peuvent offusquer nostre lumiere naturelle, et nous rendre moins capables d'entendre raison» (*Discours*, AT VI, p. 10).

³ Per un approfondimento di questo argomento si veda L. POLO, *Evidencia y realidad en Descartes*, Rialp, Madrid 1963, specialmente il primo capitolo.

⁴ Cfr. *Secondes Réponses*, AT IX-1, p. 120. Sartre, nel saggio intitolato *Descartes*, sottolinea il carattere infinito della libertà cartesiana e critica la distinzione stabilita da Cartesio tra libertà divina e libertà umana: «Descartes a parfaitement compris que le concept de liberté renfermait l'exigence d'une autonomie absolue, qu'un acte libre était une production absolument neuve dont le germe ne pouvait être contenu dans un état antérieur du monde et que, par suite, liberté et creation ne faisaient qu'un. La liberté de Dieu, bien que semblable à celle de l'homme, perd l'aspect négatif qu'elle avait sans son enveloppe humaine, elle est pure productivité, elle est l'acte extratemporel et éternel par quoi Dieu fait qu'il y ait un monde, un Bien et des vérités éternelles».

Sartre considera la libertà divina come un'estrapolazione della libertà umana, perché concepisce erroneamente la libertà dell'uomo come una libertà assoluta — come se non avesse origine né fini a cui rivolgersi (J.-P. SARTRE, *Descartes*, Trois Collines, Genève-Paris 1946, p. 48).

Secondo Grimaldi, Cartesio interpreta l'espressione della Genesi "immagine e somiglianza di Dio", riferita all'uomo, dal punto di vista della nostra volontà infinita (cfr. *Sur la volonté de l'homme chez Descartes et notre ressemblance avec Dieu*, «Archives de Philosophie», 50 (1987), p. 106).

parte, i limiti della volontà umana sono chiari: può affermare la realtà, ma nell'affermarla non la crea e, quindi, ha la possibilità di sbagliare e di affermare il nulla. Il superamento dell'errore, necessario per costruire la *scienza universale*, è l'ultimo traguardo della filosofia cartesiana.

Cartesio tenterà di trovare un criterio perché la volontà possa svolgere il suo compito nell'affermazione, senza correre il rischio di affermare il nulla. La difficoltà per raggiungere questa meta è chiara: la volontà non possiede in se stessa il criterio di cui ha bisogno, non lo possiede neanche la ragione, giacché essa è pura rappresentazione: nella rappresentazione c'è soltanto l'oggetto rappresentato, che non ha nulla a che fare con la realtà esterna. In assenza di un criterio che permetta l'affermazione, la volontà è costretta a rifiutare l'affermazione finché non lo trovi. Questa sospensione del giudizio è il dubbio, nato dalla tensione tra il desiderio dell'affermazione e l'impossibilità di affermare senza correre il rischio della *supposizione*, cioè dell'affermazione di un rapporto tra idea e realtà. Il dubbio è azione della volontà, ma un'azione del tutto speciale: il dubbio non si riferisce alla realtà, bensì alla *supposizione* e, quindi, agli oggetti su cui si fonda questo rapporto⁵. Il dubbio s'introduce così all'interno del pensiero svuotandolo di ogni contenuto. In questo modo, la volontà può esercitare un controllo pieno sul pensiero che le permetterà di evitare l'inganno che all'idea corrisponda una realtà esterna.

Il pensiero — o azione di pensare — non viene intaccato dal dubbio, perché il dubbio stesso è possibile soltanto se esiste il pensiero. Questo pensiero senza oggetti altro non è che il pensiero nella sua dimensione formale o di realtà. La volontà afferma l'esistenza del pensiero come reale, cioè accetta l'inferenza del *sum* a partire dal *cogito*, perché non c'è possibilità di separare realtà e pensiero nella sua dimensione formale, mentre questa possibilità esiste invece negli oggetti.

La volontà, una volta trovato il criterio per affermare con sicurezza, deve cercare di portarlo agli oggetti. Infatti il criterio, che scaturisce dall'atto di cogliere il *cogito-sum* come realtà unica, suppone la trasformazione del dubbio assoluto in evidenza; ma questa evidenza, che in sé è assoluta, non lo è invece riguardo agli oggetti: l'evidenza del *cogito-sum* non fa evidenti gli oggetti. Sorge così la necessità di un nuovo rapporto evidenza-evidente, che è diverso da quello stabilito nell'inferenza del *sum* a partire dal *cogito*, in cui l'evidenza è anteriore alla distinzione evidenza-evidente e, perciò, può servire come modello di evidenza. L'oggetto evidente sarà quello che soddisfa la vigilanza del *cogito* perché nel pensarlo appare identico a se stesso: l'analisi dell'oggetto non scopre nulla di diverso o, in altre parole, il risultato dell'analisi è identico al contenuto della rappresentazione mentale. La chiarezza e distinzione con cui il *cogito* intuisce gli oggetti non è altro, in definitiva, che l'identità del *cogito* con se stesso: le nature semplici sono le uniche evidenti, perché esse sono puramente intelligibili.

Che accade quando gli oggetti sono nature composte? Questo è il vero problema del cartesianesimo, perché le nature composte suppongono un rapporto e

⁵ «Quando cercavo di pensare che tutto era falso, era necessario che io, che lo pensavo, fossi qualcosa» (*Discours*, AT VI, p. 33).

implicano, quindi, l'esistenza di un nesso; ma il nesso, in quanto svolge una funzione di mediazione, non è mai semplice e, dunque, non può essere evidente.

Nel rendere gli oggetti evidenti, Cartesio risolve il problema dell'antioriorità di ciò che è dato nelle percezioni. Infatti il rapporto *cogito-obiectum* fa sì che l'oggetto non scappi dal controllo esercitato attraverso la vigilanza del soggetto. Ma con ciò non si risolve il problema del rapporto idea-realtà, perché sono entità eterogenee. L'evidenza permette di mettere in rapporto il *cogito-sum* e il *cogito-obiectum*, ma non serve per collegare né il *sum* con l'*obiectum* né l'*obiectum* con la *res* o realtà extramentale. Il rapporto idea-realtà ha bisogno quindi di un'altra via, quella della causalità.

2. La realtà oggettiva dell'idea

Senza tentare di fare uno studio di tutte le questioni che il concetto di idea pone a Cartesio, ne signaleremo soltanto una che — secondo lui — è fondamentale: da dove procede la realtà oggettiva che c'è nelle idee?

Le idee — secondo Cartesio — sono certe forme di pensiero che possiedono una realtà formale, derivata dal loro carattere di forme di pensiero, e una realtà oggettiva, in quanto partecipano per rappresentazione di un maggiore o minore grado di perfezione⁶. Dal punto di vista della realtà formale, tutte le idee hanno la stessa realtà, giacché non esiste un'idea che sia più forma di un'altra; se consideriamo invece la realtà oggettiva, cioè il contenuto dell'idea, le idee si mostrano differenti tra loro. Questa distinzione non può procedere dal loro essere forma di pensiero, e neppure dal nulla, bensì deve procedere da una causa «in cui si trovi, perlomeno, tanta realtà formale quanta realtà oggettiva contiene l'idea»⁷.

Ma chi assicura che quella realtà oggettiva delle idee corrisponda ad una realtà extramentale o, detto in altro modo, come si può esser certi che l'evidenza dell'idea sia criterio per affermare la realtà extramentale? Poiché il *cogito* non garantisce il rapporto evidenza-realtà tranne per se stesso, il rapporto deve essere garantito da un'idea che non sia causata dal soggetto. Nell'esaminare le idee della sua mente, Cartesio scopre che tanto le idee avventizie quanto quelle innate hanno potuto essere prodotte da lui stesso, giacché la realtà oggettiva di queste idee si trova formalmente o eminentemente nel soggetto pensante. Soltanto l'idea di Dio — sostanza infinita, eterna, immutabile, indipendente, onnisciente, onnipotente e per cui tutte le altre cose sono state create e prodotte⁸ — sembra che non

⁶ Cfr. *Meditations*, AT IX-1, pp. 32 e sgg. Su questo argomento si veda E. GILSON, *Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*, Vrin, Paris 1967, pp. 202-207, e J. L. FERNANDEZ RODRIGUEZ, *La idea en Descartes*, «Anuario Filosófico», 9 (1976), pp. 111-161.

⁷ Cfr. *Meditations*, AT IX-1, pp. 32 e sgg.

⁸ Per Koyré l'idea cartesiana di Dio ha un carattere tradizionale e corrisponde all'idea cristiana (cfr. *Essai sur l'idée de Dieu et les preuves de son existence chez Descartes*, Leroux, Paris 1922).

Gilson invece riconosce che la teodicea di Cartesio conserva un'impostazione cristiana,

possa essere causata dal soggetto che la conosce. La ragione è semplice: le perfezioni di questo Essere sono così grandi che non si trovano né formalmente né eminentemente nel soggetto pensante, perché esso è limitato e imperfetto, come prova il dubbio. Riflettendo sul dubbio iniziale e paragonandolo con l'attuale possesso di una certezza, Cartesio osserva che la tappa della prima certezza è più perfetta di quella iniziale e, a sua volta, il dubbio è più perfetto della fase delle false credenze⁹. La conclusione che ne trae è evidente: c'è maggior perfezione nella conoscenza che nel dubbio; e poiché il perfetto non può dipendere dall'imperfetto, è evidente che dovrà dipendere da una natura realmente più perfetta di quella del soggetto. Pertanto esiste un Essere che ha in sé tutte le perfezioni contenute in quest'idea.

L'esistenza di Dio, oltre a distruggere il dubbio iperbolico, rende ragione dell'esistenza dell'io. Per dimostrarlo, Cartesio introduce l'ipotesi dell'inesistenza di Dio. In questo caso, il soggetto avrebbe ricevuto l'esistenza o dai suoi genitori o da una causa meno perfetta di Dio. L'impossibilità di un processo *ad infinitum* nella serie delle cause rende impossibile questa soluzione, perché — non si deve dimenticare — si tratta di cause efficienti. Certamente — aggiunge — ci sarebbe anche la possibilità che il soggetto stesso si fosse dato l'esistenza. Ma, in questo caso, avrebbe dato a se stesso tutte quelle perfezioni che sono contenute nell'idea di Dio e, di conseguenza, sarebbe perfetto. Non lo è, dunque Dio esiste ed il suo essere dipende da Lui¹⁰.

Il soggetto non ha acquisito quest'idea di Dio né attraverso l'azione dei sensi, giacché non avverte la passività delle percezioni sensibili, né attraverso l'immaginazione giacché non può aggiungere né togliere nulla; semplicemente deve accettare ciò che concepisce. Pertanto, l'idea di Dio è nata con lui, come accade anche con l'idea di *se stesso*, ed è stata posta da Dio nel crearlo, come l'artigiano imprime il suo marchio in ciò che ha fabbricato.

Attraverso quest'idea, il soggetto sa che Dio esiste, conosce se stesso come essere imperfetto che dipende da Lui in ogni istante della sua vita¹¹, e percepisce, inoltre, la verità o falsità delle sue idee: ogni volta che un'idea si presenta alla mente con chiarezza e distinzione sarà vera, cioè corrisponderà ad un attributo di una sostanza reale, mentre, mancando di questi caratteri sarà falsa. L'idea di Dio è condizione di possibilità per portare l'evidenza del *cogito* agli oggetti, perché — secondo Cartesio — l'idea di Essere perfettissimo è una pura evidenza, nella quale si dà

ma ritiene che la sua idea di Dio non abbia un carattere tradizionale perché si discosta da s. Tommaso per avvicinarsi al concettualismo di Duns Scoto (cfr. *L'esprit de la philosophie médiévale*, I, Vrin, Paris 1932, p. 15). Su questo argomento si può anche vedere lo studio di L. LABERTHONNIERE, *Études sur Descartes*, I-II, Vrin, Paris 1935.

⁹ Cfr. *Discours*, AT VI, p. 33.

¹⁰ Cfr. *Meditations*, AT IX-1, p. 38.

¹¹ Cfr. *Principes*, AT IX-2, p. 34. Riguardo all'idea cartesiana di creazione, commenta Wahl che la creazione è continua perché in Cartesio la durata è una successione di istanti irrelati. Le due idee di indipendenza degli istanti e di dipendenza delle creature, del tempo discontinuo e della creazione continua, sono — a parere di questo autore — indissolubilmente legate all'interno del pensiero di Cartesio (cfr. *Du rôle de l'idée d'instant dans la philosophie de Descartes*, Alcan, Paris 1920, p. 18).

identità di evidenza e realtà. L'evidenza dell'idea di Dio è assoluta perché la sua realtà oggettiva è massima. Questa è la ragione per cui l'Essere infinito garantisce una veracità totale: l'idea di Dio contiene ciò che il *cogito* non raggiunge da solo, giacché nel pensiero umano non si dà quest'identità. L'evidenza del *cogito-sum*, in quanto è modello di evidenza, fonda in un primo momento l'evidenza di tutti gli oggetti, ma in ultima analisi ciò che la giustifica radicalmente è il *cogito-Deum*, perché soltanto la sua esistenza garantisce la verità delle idee del soggetto¹².

In questo modo gli oggetti evidenti permettono di conoscere qualcosa della realtà esterna che, benché sia extramentale, risulta conoscibile: l'idea chiara e distinta di estensione permette di conoscere l'attributo estensione della sostanza estesa, così come quello di pensiero ci fa conoscere l'attributo di pensiero della sostanza pensante; ma si badi bene che l'attributo non è l'essenza reale della sostanza, bensì la natura conoscibile di questa. Perciò l'affermazione dell'esistenza di una sostanza pensante e di una sostanza estesa corrisponde alla volontà, che sa di non ingannarsi quando afferma come esistente ciò che il pensiero conosce in un modo chiaro e distinto.

Ma che cosa accade quando l'oggetto della rappresentazione è oscuro e confuso? Le percezioni che procedono dall'attività della nostra immaginazione — come l'idea di chimera —, possono essere negate dalla volontà, in quanto esse non permettono di conoscere nessun attributo della realtà. Il problema sorge, invece, quando le percezioni si riferiscono all'unione tra corpo ed anima (sensazioni, sentimenti ed emozioni), cioè all'unione tra quelle che secondo Cartesio costituiscono due sostanze reali distinte, i cui attributi sono concepiti in modo chiaro e distinto e, quindi, con indipendenza l'uno dall'altro. Questo tipo di percezioni non sono soltanto oscure e confuse, ma anche contrarie alle idee chiare e distinte. La volontà non nega però l'esistenza di un'unione reale tra corpo ed anima, perché questa appare come evidente. L'evidenza di queste percezioni è diversa da quella delle idee chiare e distinte, ma allo stesso tempo non la si può negare. Qual è la sorgente dell'evidenza di questo tipo di percezioni oscure e confuse? La risposta sembra scontata: il *cogito-sum*, giacché soltanto lui è modello di evidenza. Ma come è possibile che il *cogito-sum* sia modello di evidenza di idee chiare e distinte e di idee oscure e confuse? La risposta si deve cercare nell'analisi del *cogito-sum*.

¹² Spinoza nel saggio *I pincipii della filosofia di Cartesio* considera che la dimostrazione dell'esistenza di Dio, realizzata dal pensatore francese, non soddisfa tutti, perché soltanto il possesso dell'idea di Dio ci obbliga ad affermare che Lui è veritiero; senza di ciò, per quanto possiamo essere molto attenti alla dimostrazione della sua esistenza non saremmo mai certi di nessuna cosa. Spinoza trasferisce così la dimostrazione al piano dell'idea vera, che viene caratterizzata dall'auto-affermazione (cfr. M.-H. BELIN, *Les principes de la philosophie de Descartes: remarques sur la duplicité d'une écriture*, «Archives de Philosophie», 51 (1988), p. 103). Per uno studio più completo di questa questione si veda il nostro articolo *La idea de Dios en Descartes*, in «Dialogo di Filosofia», n. 9, Herder-Università Lateranense, Roma 1992, pp. 443-452.

III. *Cogito-sum* come soggetto

Il *cogito ergo sum*, benché sia sorgente dell'evidenza dell'esistenza del soggetto, non esaurisce la soggettività. Eppure Cartesio ritiene che il *sum* è, allo stesso tempo, il soggetto che conosce e che sa di stare conoscendo. Perciò, quando si chiede che cosa sia quell'*io* recentemente scoperto, lo definisce come «*res cogitans, id est, mens sive animus, sive intellectus, sive ratio*»¹³.

Ci sembra che la definizione cartesiana non permette di cogliere la soggettività per due motivi:

a) Perché il *sum* scoperto attraverso il *cogito* non è il soggetto pensante, ma soltanto il pensiero come atto.

b) Perché il *sum* è atto reale; non oggetto.

Infatti l'atto del cogliere la soggettività nel *cogito* si limita alla connotazione di se stessa in quanto appare come soglia di coscienza, perché ciò che è immediato nella soggettività non è occuparsi di se stessa, bensì occuparsi di qualcosa che la trascende¹⁴. Nel centrare la domanda sul soggetto, Cartesio ha assunto la propria soggettività come tema, e quindi la ha in un certo modo oggettivata.

È nota la tesi kantiana secondo la quale il *je pense* è un io empirico nello spazio e nel tempo, si tratta cioè di un io fenomenico che non deve mai essere confuso con l'io noumenico o *cosa in sé* se non si vuole incorrere nel paralogismo¹⁵. La critica di Kant, benché non serva per confutare l'inferenza del *sum* a partire dal *cogito*, perché il *sum* non è un oggetto di conoscenza, è utile invece per impugnare il passaggio dal *cogito* alla *res cogitans*. Cartesio non accetterebbe quest'affermazione perché, secondo lui, non esiste differenza *reale* tra pensiero spontaneo e pensiero riflesso, bensì una semplice differenza *modale*, poiché nel riflettere non si vede qualcosa di diverso, bensì si vede in un altro modo¹⁶. La distinzione *reale* tra atti di pensiero non deriva — secondo Cartesio — dalla temporalità, ma soltanto dalla realtà oggettiva dell'idea, perciò ogni pensiero sull'io sarà realmente identico a qualsiasi altro — sia anteriore o posteriore — che abbia la stessa realtà oggettiva e avrà, pertanto, la stessa evidenza. Contro la tesi di Cartesio, pensiamo che bisogna distinguere tra la coscienza concomitante che accompagna qualsiasi azione umana e tramite la quale si ha una conoscenza della soggettività come sorgente dalla quale scaturiscono i propri atti, e la riflessione sulla propria soggettività, che suppone un atto posteriore del pensiero e implica, pertanto, una temporalità che non esiste all'interno della coscienza concomitante,

¹³ *Meditationes*, AT VII, p. 27.

¹⁴ Cfr. A. MILLAN PUELLES, *La Estructura de la Subjetividad*, Rialp, Madrid 1967, p. 169.

¹⁵ Secondo Troisfontaines, ciò che separa Cartesio da Kant è lo stesso concetto di tempo: per Kant, l'unica temporalità che esiste è empirica, mentre per Cartesio c'è una temporalità del pensiero (cfr. *La temporalité de la pensée chez Descartes*, «Revue philosophique de Louvain», 87 (1989), p. 18).

¹⁶ Cfr. J.-M. BEYSSADE, *Descartes. L'Entretien avec Burman*, PUF, Paris 1981, p. 22. *Meditationes*, AT V, p. 149.

nella quale si dà una simultaneità perfetta tra l'atto di pensiero e la percezione dell'atto di pensiero.

Questa simultaneità è appunto la sorgente da cui scaturisce l'evidenza del *sum* cartesiano, perciò l'esistenza del *sum* è legata al pensiero senza possibilità di rottura: «se io smettessi di pensare, smetterei nello stesso tempo di essere o di esistere»¹⁷. Questa simultaneità viene persa, invece, quando il pensiero assume come oggetto la propria soggettività. Infatti la domanda sulla propria soggettività è possibile soltanto quando è già stato colto il *sum* nell'atto di pensare; e non gode, perciò, di simultaneità né, quindi, di evidenza. Il concetto di soggettività come *res cogitans* non è dunque evidente.

La non evidenza del *sum* come *res cogitans* ha due conseguenze: la prima è che non si può affermare che la coscienza che abbiamo di noi stessi ci permetta una conoscenza perfetta o autoconoscenza; la seconda, derivata dalla prima, è che il rapporto tra soggetto e oggetto non può stabilirsi sul livello dell'intellegibilità, perché il soggetto non ha un'evidenza intellettuale ma soltanto un'evidenza esistenziale e, dunque, l'evidenza del soggetto non serve per fare evidenti gli oggetti o, in altre parole, il soggetto non è modello di evidenza.

Un'altra prova della non evidenza del *sum* come pura *res cogitans* è costituita dall'esistenza di percezioni oscure e confuse. Dal punto di vista dell'atto di pensiero o realtà formale dell'idea, tutte le percezioni sono uguali e, perciò, la definizione di *sum* come *res cogitans* non trova nessun ostacolo: la coscienza non stabilisce nessuna differenza tra i pensieri. Il problema viene dopo, quando si analizza l'oggetto rappresentato dal pensiero. Cartesio incomincia un lavoro di verifica delle idee contenute nella soggettività, che diventa così, allo stesso tempo, luogo e criterio di verità dell'idea¹⁸. La coscienza percepisce l'evidenza delle volizioni che terminano nell'anima e delle idee chiare e distinte, perché lì si dà un'identità reale tra evidenza ed evidente. Questa identità fa sì che queste percezioni siano non soltanto modi della sostanza pensante, in quanto atti di pensiero, ma anche azioni esclusive della sostanza pensante, in quanto non c'è oscurità né confusione nei loro oggetti e, quindi, hanno la sostanza pensante come unica sorgente¹⁹. Oltre a ciò, il soggetto ha altre percezioni, come sensazioni, sentimenti, immaginazioni ed emozioni, nelle quali, benché non si dia questa identità reale tra evidenza ed evidente, si ha evidenza della loro esistenza perché il loro apparire alla coscienza è innegabile. Perciò Cartesio fornisce un'altra definizione di *res cogitans* a partire

¹⁷ *Meditationes*, AT VII, p. 27.

¹⁸ Cfr. D. O. GAMARRA, *Esencia y objeto*, Publications Universitaires Européennes, Peter Lang, Berne 1990, p. 246.

¹⁹ Cartesio stabilisce la differenza tra le volizioni che terminano all'interno dell'anima, come quando si vuole un oggetto che non è materiale, e quelle che hanno come termine il proprio corpo, come quando si desidera passeggiare e a ciò segue il movimento delle gambe (cfr. *Les passions*, AT XI, p. 349). Le prime volizioni, riferendosi ad un oggetto immateriale, non escono fuori dell'anima e, pertanto, non sono differenti dalla stessa sostanza pensante. Poiché né l'origine né il fine di questo tipo di volizione è diverso dalla propria sostanza pensante, si potrebbe dire che non la trascende. Ma si deve tener presente che l'immanenza di questo tipo di volizioni non dipende dall'atto, bensì dall'oggetto voluto.

dalle percezioni che si presentano alla coscienza del soggetto: «*nempe dubitans, intelligens, affirmans, negans, volens, nolens, imaginans quoque et sentiens*»²⁰.

Questa seconda definizione suppone l'accettazione implicita della distinzione reale tra percezione e intellegibilità: l'evidenza delle percezioni oscure e confuse non deve essere ricercata nella chiarezza e distinzione dell'oggetto, bensì nella coscienza della percezione stessa. Ma se è così, questo significa che la stessa coscienza è capace di distinguere le percezioni e, pertanto, ha una funzione che supera il suo essere semplice luogo delle rappresentazioni degli oggetti: ciò che la coscienza coglie nelle sensazioni, nei sentimenti e nelle emozioni è il rapporto esistente tra l'anima ed il corpo, un rapporto che non si può concepire ma che si può sentire²¹. Il rapporto non appartiene, quindi, all'ordine ideale o rapporto soggetto-oggetto, bensì all'ordine reale: la volontà lo afferma perché ha un'evidenza diversa dalla chiarezza e distinzione, l'evidenza del rapporto esistenziale. Il rapporto esistenziale appare come oscuro e confuso dal punto di vista dell'idea, giacché non è un oggetto.

L'evidenza della sensazione si deve far risalire alla stessa sorgente dell'evidenza del *cogito ergo sum*. Infatti l'evidenza *cogito sum* e l'evidenza *sentio-sum* derivano dalla coscienza della propria esistenza: la coscienza che percepiva il *cogito-sum* percepisce adesso il *sentio-sum*. La differenza tra questi due tipi di rapporti deriva dal fatto che il *cogito* è puro atto di pensiero e, quindi, è sempre lo stesso in quanto suppone il limite del pensiero dell'uomo, che per pensare ha bisogno dell'atto (la percezione dell'esistenza si limita alla percezione del pensiero che esiste come appartenente a noi), mentre il *sentio* non è atto di pensiero, ma soltanto coscienza di tutto ciò che suppone esistenza: sensazioni, sentimenti ed emozioni... Attraverso la coscienza del *sentio*, la nostra esistenza non si limita ad un'evidenza assolutamente vuota, bensì si riempie di contenuto. Ma si tratta di un contenuto che non è mai oggettivo, perché è puramente esistenziale.

IV. Passione e realtà

1. Il duplice errore a cui inducono le passioni

La percezione del colore, del dolore e della paura mostrano a Cartesio l'esistenza di un rapporto tra il soggetto che percepisce e ciò che non è né soggetto né puro oggetto di pensiero. Infatti, il colore, il dolore e la paura hanno bisogno di qualcosa che non è sostanza pensante. Ma questo termine è irraggiungibile perché né le sensazioni, né i sentimenti, né le emozioni, e neppure le immaginazioni permettono di conoscere cosa sia questa realtà esterna. La ragione della negazione

²⁰ *Meditationes*, AT VII, p. 27. In questa seconda definizione si privilegia il *sentire* (cfr. M. HENRY, *Généalogie de la psychanalyse*, PUF, Paris 1985).

²¹ «L'unione dell'anima e del corpo si percepisce soltanto nell'arco della vita e nel tratto abituale, senza meditare né studiare le cose di cui si occupa l'immaginazione» (*Lettre à Elisabeth*, 28-V-1643, AT III, p. 692).

del valore conoscitivo di questo tipo di percezioni sta per Cartesio nell'impossibilità di verificare la loro sorgente; il soggetto sperimenta soltanto il loro apparire e ha perciò certezza della loro esistenza e dell'impossibilità di ridurre questo tipo di percezioni a idee chiare e distinte.

L'impossibilità di controllare l'origine delle percezioni oscure e confuse è sufficiente per negare ad esse il titolo di azioni della sostanza pensante. D'altra parte il loro carattere di percezioni le rende modi della sostanza pensante, in quanto possiedono una realtà formale che è un modo della sostanza pensante. Ci si trova dunque di fronte all'esistenza di pensieri che non dipendono nella loro origine dalla *res cogitans*, cioè che non sono azioni dell'anima. Cartesio chiama questo tipo di pensieri *passioni*: «ritengo che tutto ciò che si fa o che accade (...) è una passione dal punto di vista del soggetto al quale accade, ed una azione dal punto di vista di quello che fa sì che ciò accada. In modo tale che, benché l'agente ed il paziente siano sovente molto differenti, l'azione e la passione sono sempre una stessa cosa, che ha due nomi a cagione dei due diversi soggetti ai quali può rapportarsi»²².

Le passioni fanno quindi riferimento a qualcosa che è fuori dell'anima, come alla loro causa, giacché proprio questo riferimento è ciò che spiega la distinzione tra azione e passione. A causa di questo rapporto, si confonde spesso — secondo Cartesio — la passione con un'idea chiara e distinta, affermando così che sensazioni, sentimenti e emozioni si trovano come modificazioni nei corpi. È una tesi, a suo parere, assolutamente priva di fondamento, perché sensazione, sentimento ed emozione sono percezioni, con tutta l'oscurità e confusione che si voglia, ma sempre percezioni, e perciò, non possono risiedere nei corpi. Il primo inganno a cui porta questo tipo di percezioni consiste nel prendere la loro realtà oggettiva come qualcosa di reale extramentale, inducendo così la volontà ad un'affermazione che è incompatibile con la mancanza di evidenza dell'oggetto.

Oltre a indurre in errore in ambito conoscitivo, la passione genera inganno in ambito pratico, perché spinge l'uomo ad agire in un modo che tante volte è contrario alla ragione. Per combattere questa spinta distruttrice, Cartesio studia l'origine delle passioni, cerca di definirle e di classificarle.

2. Due teorie sulle emozioni: la teoria fisiologica e la teoria conoscitiva

La difficoltà di ritrovare una teoria che permetta di spiegare l'esistenza delle passioni si riscontra nel duplice approccio usato da Cartesio per studiare le emozioni: quello fisiologico, per il quale l'emozione consisterebbe nel giudizio elaborato dai processi fisiologici e quello conoscitivo, secondo il quale il giudizio sarebbe allo stesso tempo parte dell'emozione e la sua causa²³.

²² *Les passions*, AT XI, p. 327.

²³ Sul rapporto tra queste due teorie — fisiologica e conoscitiva — e gli schemi concettuali implicati negli approcci moderni allo studio dell'emozione si veda M. NEUBERG, *Le Traité des passions de l'âme de Descartes et les théories modernes de l'emotion*, «Archives de Philosophie», 53 (1990), pp. 479-508.

La tesi fisiologica si fonda sul carattere di indipendenza delle passioni rispetto all'atto volitivo, giacché esse appaiono e spariscono senza che la loro presenza o la loro scomparsa sia voluta dal soggetto. Poiché non dipendono dall'azione dell'anima, necessariamente dipenderanno dal corpo. Perciò Cartesio cercherà di spiegare l'origine delle passioni attraverso il meccanismo psico-fisiologico che le produce: la realtà esterna influisce sull'anima attraverso il movimento locale dei filamenti nervosi dei diversi sensi. Questo movimento si trasmette ai luoghi del cervello da dove partono dei filamenti, lungo i quali confluiscono gli spiriti animali, che sono le parti più sottili e veloci del sangue. La forza del movimento di questi spiriti fa sì che la ghiandola pineale, che è la sede principale dell'anima, si inclini verso questo lato. A sua volta, il movimento della ghiandola pineale presenta all'anima un'immagine, tramite la quale l'anima percepisce la passione²⁴.

Dal punto di vista della causa fisiologica delle passioni, Cartesio introduce una differenza tra la causa prossima che è costituita dai movimenti della ghiandola pineale, attraverso i quali l'anima percepisce il colore, la fame, la paura, e la causa remota, che è costituita dalla realtà esterna o dal proprio corpo²⁵. Questa distinzione serve per non confondere le sensazioni con i sentimenti: benché in entrambi si dia un rapporto stretto tra anima e corpo, il tipo di riferimento è diverso: le sensazioni si percepiscono come un accidente che modifica il proprio corpo (ad esempio quando si sperimenta il caldo della propria mano); i sentimenti, invece, sono percepiti non come accidenti, bensì come modificazioni di *noi stessi*, (ad esempio quando sperimento che la bruciatura della mia mano *mi* produce dolore). Nell'emozione, invece, non c'è — secondo Cartesio — nessun riferimento ad una causa remota (una realtà esterna o il proprio corpo). Perciò l'inganno delle emozioni è peggiore di quello delle sensazioni e dei sentimenti, perché in questi, benché la causa remota non ci sia mai conosciuta, essa esiste e, quindi, l'errore è in certo qual modo scusabile, ma attribuire all'emozione una causa e pensare che attraverso la passione conosciamo qualcosa di essa è assolutamente imperdonabile. Secondo Cartesio noi sperimentiamo la paura non perché l'animale sia pauroso, ma perché la percepiamo dall'interno dell'anima. Il fatto di sentire l'emozione dall'interno dell'anima e non in una parte del corpo fa sì che tante volte si perda di vista il rapporto con i movimenti corporei che la causano e si arrivi a pensare che l'emozione sia un'azione dell'anima, provocando un inganno ancora più nocivo²⁶.

Se l'emozione non ha nessuna causa remota ed il suo oggetto coincide esattamente con la percezione della propria emozione, come distinguerla dalle azioni dell'anima? La risposta di Cartesio è che l'emozione è passione perché il suo apparire non dipende dall'anima, ma dal movimento della ghiandola pineale. Ma in questo caso bisogna accettare che ci sia un collegamento tra la percezione della realtà esterna e i movimenti della ghiandola pineale. Cartesio non lo nega, ma il

²⁴ Cfr. *Les passions*, AT XI, pp. 334 e sgg.

²⁵ Cfr. *ibid.*, pp. 354-355.

²⁶ Questa è la ragione per cui Cartesio usa il nome di passioni per riferirsi soltanto alle emozioni: "ce ne sont que ces dernières, que j'ai entrepris icy d'expliquer sous le nom de passions de l'ame" (*ibid.*, p. 348).

rapporto che esiste fra questi due aspetti fisiologici dell'emozione non risponde ad una causalità necessaria, bensì ad una causalità contingente²⁷ che ha la sua origine nell'infanzia, quando l'anima non ha mai delle percezioni pure, ma soltanto delle sensazioni confuse²⁸. Il rapporto nasce da circostanze biografiche che ci sono sconosciute, come ad esempio l'odore delle rose può aver causato un terribile mal di testa al bambino che era ancora nella culla e, perciò, da quel momento in poi quella persona sentirà una grande avversione per le rose²⁹. Altre volte le circostanze ci sono conosciute: Cartesio, per esempio, era conscio che la sua simpatia verso le persone che soffrivano di strabismo era dovuta ad un primo amore d'infanzia. Bisogna quindi cercare nell'infanzia la sorgente delle emozioni, perché in questa età si producono dei collegamenti tra l'anima e la realtà esterna (compreso il proprio corpo) al margine della ragione e, alle volte, della coscienza³⁰.

D'altra parte, il rapporto tra il movimento della ghiandola pineale e la percezione dell'anima è anche contingente e lo stesso accade tra la percezione dell'anima e la condotta: i movimenti della ghiandola pineale sono legati in un determinato modo ad una determinata percezione, e questa percezione tende a fare acconsentire l'anima all'azione a cui conducono i movimenti fisici. L'emozione si presenta come una valutazione della realtà esterna; ma questa valutazione non deriva dall'anima, bensì dipende dal corpo. Perciò le emozioni — come le sensazioni e i sentimenti — hanno uno scopo esistenziale: valutare la realtà secondo l'utilità o il danno del corpo. Ma, siccome l'emozione si sente all'interno dell'anima, sembra che la valutazione sia fatta dall'anima e, quindi, che il bene o il male percepito si riferisca alla volizione dell'anima. Ciò rappresenta senza dubbio l'inganno più grande della passione: la credenza che ciò che è sentito sia voluto.

Per Cartesio, l'uomo può fare fronte all'inganno delle emozioni attraverso la conoscenza di questo rapporto contingente, perché sarà in grado di cancellarlo o, perlomeno, di modificarlo. L'anima, che non ha nessun dominio sul processo fisiologico che provoca una determinata emozione, ha invece potere per modificare il rapporto tra movimento della ghiandola pineale e percezione, e tra percezione e azione, in due modi diversi. In primo luogo attraverso tecniche di addestramento. Cartesio scopre questo modo di modificare il rapporto studiando la condotta degli animali³¹: ad esempio i cani sono mossi dalla loro natura a rincorrere la pernice ed

²⁷ La connessione contingente tra le alterazioni corporali, il puro evento mentale, che è oggetto di una immediata e infallibile coscienza spirituale, e le sue manifestazioni nella condotta è stata messa in rilievo da A. KENNI, *Action, emotion and will*, Routledge and Kegan Paul, London 1966, pp. 12-13.

²⁸ Cfr. *Lettre à Arnauld*, 4-VI-1648, AT V, p. 192.

²⁹ Cfr. *Les passions de l'ame*, AT XI, p. 429.

³⁰ L'inconscio cartesiano non è psicologico, ma si colloca al limite tra il corpo e l'anima, nel punto in cui il movimento si trasforma in qualità; perciò ha una certa somiglianza con il concetto di pulsione freudiano, situato tra il somatico e lo psicologico (cfr. F. AZOUVI, *Le rôle du corps chez Descartes*, «Revue de Métaphysique et de Morale», 83 (1978), p. 11).

³¹ Secondo la definizione cartesiana di passione, gli animali non hanno passioni perché non sono capaci di avere delle percezioni giacché non hanno sostanza pensante, ma sono capaci di avere una condotta simile a quella provocata dalle passioni, perché hanno spiriti animali che muovono il loro corpo. Nell'animale la condotta è causata necessariamente

a fuggire davanti agli spari, ma attraverso l'allenamento sono capaci di rispondere agli stessi stimoli in forma diversa: fermarsi davanti alla pernice e scattare nella direzione dello sparo. L'apprendistato può fare così che l'uomo rompa la connessione tra determinati movimenti della ghiandola pineale e l'emozione che producono. Questo tipo di rimedio contro lo strapotere della passione viene consigliato quando si tratta di un'emozione violenta in cui non c'è tempo per riflettere.

In secondo luogo, quando la passione non sia così violenta, attraverso il giudizio della ragione. In questo modo la valutazione che fa il corpo viene controllata dalla ragione che — secondo Cartesio — non considera soltanto il bene del corpo, bensì il bene di tutto il composto: se l'utilità di una parte implica danno per il composto, la ragione giudicherà la passione come cattiva e, di conseguenza, esigerà alla persona di non lasciarsi trascinare da essa. Questo controllo si fonda, in un'ultima analisi, nella capacità che ha l'uomo di realizzare giudizi saldi e determinati in rapporto alla conoscenza del bene e del male. La ragione, quindi, giudica da una prospettiva morale, che è allo stesso tempo ideale ed esistenziale, mentre il corpo lo fa unicamente da una prospettiva esistenziale (il giudizio del corpo potrebbe essere ridotto al giudizio sull'autoconservazione). Ad esempio la paura può rappresentare la morte che si può evitare attraverso la fuga, come un male estremo, mentre la ragione può rappresentare la fuga come un male peggiore della morte, perché suppone l'infamia³². La rappresentazione dell'infamia o il ricordo di esempi del coraggio di altri uomini o il pensiero della gloria possono suscitare la passione del coraggio, attraverso la quale si può muovere la ghiandola pineale in modo tale da evitare la fuga. L'uomo può, quindi, suscitare la passione contraria a quella che si sente.

Questa tesi portata all'estremo fa parlare Cartesio di emozioni pure come l'amore o l'odio intellettuali, che nascono dal giudizio di convenienza rispetto all'unione o separazione dall'oggetto. Dall'amore/odio intellettuali derivano, a loro volta, l'allegria/tristezza pure. Si può vedere come la tesi della valutazione della ragione, o tesi conoscitiva, finisce per negare la definizione stessa di passione, giacché questo tipo di emozioni pure non si possono differenziare dalle azioni dell'anima. Ciò nonostante Cartesio cercherà di far coincidere la tesi della valutazione del corpo e quella della valutazione della ragione, affermando che queste passioni pure producono una passione dello stesso tipo nella quale però c'è un rapporto tra percezione e movimento della ghiandola pineale, perché «finché l'anima è unita al corpo, l'allegria intellettuale non può smettere di essere accompagnata da quella che è una passione»³³.

dal movimento degli spiriti animali, mentre nell'uomo la condotta viene causata dal movimento della ghiandola pineale tramite la percezione: l'uomo è capace di rendersi conto dello stato del suo organismo e della condotta che scatterà, e attraverso questa conoscenza può scegliere tra seguire l'impulso degli spiriti animali o meno (cfr. *Les passions de l'ame*, AT XI, p. 347).

³² Cfr. *ibid.*, p. 367.

³³ *Ibid.*, p. 397.

Non si capisce bene se la tesi cartesiana della doppia passione scaturisce dal bisogno di spiegare come è possibile rendersi conto di una passione che nasce dall'anima o se, invece, sorge dal desiderio di mostrare come le emozioni pure hanno sempre un risvolto nella nostra fisiologia e, in questo modo, si differenziano dalle azioni. Ci sembra che la seconda ipotesi sia la più plausibile, perché la prima ha poco senso giacché, secondo Cartesio, è lo stesso avere una passione e percepirla o, in altre parole, non può esistere passione se non è percepita. Il nostro autore considera la percezione come essenza della passione perché — secondo lui — ogni atto di pensiero e ogni passione sono consci; ad esempio la volizione di Dio va sempre accompagnata dalla percezione della propria volizione, perché non si potrebbe volere qualcosa senza rendersi conto allo stesso tempo che si vuole. Ci sembra che Cartesio non distingua tra la coscienza concomitante che coglie il soggetto in quanto agisce o patisce e, pertanto in modo indiretto, e la coscienza riflessa che coglie l'azione o la passione del soggetto in quanto tali. Infatti nella passione ci conosciamo come soggetto della passione, ma non abbiamo bisogno di una coscienza della passione in se stessa per sapere per esempio che abbiamo paura. Per Cartesio, invece, è la coscienza della paura ciò che costituisce la passione. Si potrebbe dire, dunque, che la paura è un'essenza — certamente oscura e confusa — che è percepibile e identificabile, benché i movimenti della ghiandola pineale siano differenti. Il problema di questa concezione della passione si mette in rilievo quando Cartesio cerca di fare una classificazione delle passioni: la semplice percezione non serve né per definire la passione né per classificarla e, dunque, deve usare altri elementi. Altre difficoltà ugualmente importanti sono: da una parte, spiegare perché uno può essere vanitoso o orgoglioso e non percepire invece la vanità né l'orgoglio³⁴; d'altra parte, la passione così concepita è un puro evento mentale che non si può esprimere né comunicare³⁵.

Ma se percepiamo per esempio la paura o la tristezza come possiamo staccarci da questa percezione che ci immerge in un clima irrazionale? Davanti a ciò rimane soltanto l'allegria intellettuale che si raggiunge quando si contempla tutto come se fosse una commedia. Secondo Cartesio, la passione è una commedia perché la sua causa non è in me, bensì nel mio corpo. In definitiva il nostro autore propone la contemplazione della propria passione come se fosse qualcosa di estraneo, cioè propone l'atteggiamento dello spettatore di opere teatrali, che può soffrire davanti alle sfortune dei personaggi, ma questa sofferenza non gli impedisce di godere dello spettacolo, perché il dolore o le passioni dei personaggi non lo

³⁴ Nella critica che Lyons fa delle teorie sulle emozioni, oltre a questo aspetto, sottolinea l'errore cartesiano di non dare importanza alla valutazione della realtà esterna, che è qualcosa di essenziale alla passione (cfr. W. LYONS, *Emotions*, Cambridge University Press, Cambridge 1980, pp. 3-9).

³⁵ Wittgenstein nega la tesi razionalista e empirista, secondo la quale per sentire l'emozione c'è bisogno di un *Innersense* o senso interiore, a partire dall'asimmetria che esiste tra i verbi che esprimono emozioni in prima o in terza persona: *io ho paura* (l'emozione non ha bisogno di nessuna osservazione per essere verificata) e *lui ha paura*, dove è necessaria l'osservazione; cfr. J. V. ARREGUI, *Descartes y Wittgenstein sobre las emociones*, «Anuario Filosófico», 24/2 (1991).

coinvolgono in modo tale da vietargli l'uso della ragione. Perciò la passione regolata dalla ragione ci fa sentire che viviamo e allo stesso tempo che siamo al di sopra della passione stessa, in questo consiste il piacere intellettuale o gioia che possiamo ricavare da qualsiasi passione.

In definitiva, attraverso le diverse tecniche che permettono di rompere la connessione che la natura ha stabilito tra i movimenti della ghiandola pineale e le emozioni, Cartesio tenta di dominare l'affettività. Il mezzo impiegato per liberarsi del mondo affettivo, dove si trova perso l'uomo sin dall'inizio, è l'oggettività: la ragione, tramite le sue valutazioni, controlla, gerarchizza e sottomette le diverse passioni.

V. Conclusione: lineamenti per una teoria dell'emozione

Questa distinzione tra *percezione* e *pensiero* ci parla dell'esistenza della coscienza come qualcosa di diverso dall'ambito dell'intellezione. Infatti, la percezione che noi abbiamo dell'atto di pensiero si può considerare come la soglia di coscienza, che permette all'uomo che conosce di sapere che sta conoscendo, cioè permette la conoscenza dell'esercizio di un atto, nel quale è implicito il riferimento al soggetto che lo realizza. La percezione che si ha della propria soggettività si limita, quindi, ad una percezione indiretta: il *mio* atto di pensiero.

Coerentemente con questa distinzione, l'oggetto che appare nella coscienza è oggetto per il fatto di essere stato capito e non per il suo apparire. Altrimenti l'intelligibilità dovrebbe essere ridotta a un tipo speciale di percezione che ci permette di vedere con chiarezza e distinzione l'oggetto e, in definitiva, questo sarebbe chiaro e distinto perché può essere visto così, cioè perché può essere analizzato in tutte le sue parti, sotto lo sguardo vigile del soggetto. Questo modo di intendere la percezione si allontana però dal modo del cogliere proprio della coscienza, e si avvicina al concetto di intuizione, come viene definito nella quarta regola *ad directionem ingenii*: «per intuizione intendo non l'incostante attestazione dei sensi o l'ingannevole giudizio dell'immaginazione malamente combinatrice, bensì un concetto puro della mente attenta, tanto ovvio e distinto che intorno a ciò dobbiamo pensare che non vi sia più alcun dubbio. Così ognuno può intuire con l'animo che esiste, che pensa, che il triangolo è delimitato soltanto da tre linee e la sfera da una sola superficie, e così via».

Certamente l'attenzione può essere messa in moto dalla sorpresa o dall'ammirazione davanti a ciò che viene percepito, ma la durata dell'attenzione suppone l'esercizio della volontà, che mantiene la tensione della vigilanza. Concepita come vigilanza attenta, l'intelligibilità equivale ad una percezione perfetta raggiunta attraverso l'analisi completa dell'oggetto e, quindi, non suppone l'esistenza di un rapporto tra pensiero e realtà. In questo modo, la coscienza ha — in Cartesio — un'autosufficienza perfetta, in quanto è l'ambito in cui si trova l'evidenza degli oggetti.

A parere nostro, benché il carattere primario della coscienza rispetto agli

oggetti sia innegabile, esso non può fondare mai l'intelligibilità, perché non è autosufficiente. Cartesio ha ragione quando segnala il carattere di anteriorità che ha l'atto di pensiero rispetto agli oggetti. Poiché quest'atto di pensiero, come si è visto, è la soglia della coscienza, possiamo affermare che la coscienza appare come primaria e, quindi, la coscienza ha un'evidenza di se stessa che invece non hanno gli oggetti. Ma quest'evidenza non ha nulla in comune con l'evidenza intellettuale che ha per esempio la matematica; è di un altro ordine: appartiene all'esistenza. Questo fatto si comprende chiaramente quando si cerca di capire perché Cartesio usa la prima persona nel *cogito ergo sum*, cioè perché collega l'atto di pensiero al proprio essere. Dal punto di vista dell'evidenza intellettuale, non esiste risposta; si tratta di un'evidenza esistenziale che captiamo nella coscienza, perché questa è l'ambito privilegiato in cui compare la realtà della nostra esistenza³⁶. Ma è proprio questo limite o soglia di coscienza ciò che impedisce che la coscienza umana sia autosufficiente, perché stabilisce una differenza radicale tra la percezione dell'atto e quella dell'oggetto: l'atto non può essere mai oggetto e, quindi, la sua essenza rimane sconosciuta per noi (non c'è dunque autocoscienza piena) e, d'altra parte, l'oggetto non può essere mai il pensiero come atto e, quindi, l'evidenza dell'esistenza del pensiero non è il fondamento dell'evidenza dell'oggetto. In definitiva la scoperta del limite del pensiero ci mette davanti ad un problema: se non si supera questo limite, non è possibile fondare l'evidenza dell'oggetto e, quindi, l'unica evidenza sarà quella della propria esistenza. La soluzione del problema bisogna cercarla nell'intelligibilità, che non è il pensiero come atto esistente, diverso da tutte le altre cose, bensì nel pensiero come capacità di essere in qualche modo tutte le cose.

Dopo aver scoperto che la coscienza è allo stesso tempo ambito nel quale si percepisce l'esistenza e l'oggetto in quanto oggetto, Cartesio non stabilisce la distinzione tra l'ambito, ciò che vi appare all'interno e il modo di apparire. L'oggetto ci appare staccato dalla coscienza con una unità di senso, mentre il soggetto si percepisce come costituente una unità con la coscienza. L'esistenza del soggetto è percepita in qualsiasi atto del soggetto ed anche in qualsiasi passione, ma in modo diverso: nell'atto, il soggetto appare come la sorgente da cui l'atto scaturisce e deriva la sua realtà; nella passione il soggetto si percepisce in rapporto con il reale a partire dalle sue tendenze, che possono intendersi come domande esistenziali che il soggetto fa e attraverso le quali valuta la realtà in un modo determinato.

³⁶ Secondo Röd, «l'esistenza del soggetto non è evidentemente asserita indipendentemente da una qualche conoscenza del soggetto; e tale nozione, a sua volta, è fissata nell'ambito di una qualche teoria generale. La proposizione *io sono*, pertanto, non esprime alcuna certezza che si possa dire abbia le caratteristiche della chiarezza e distinzione» (*Descartes: die Genese des cartesianischen Rationalismus*, C.H. Beck, München 1971, p. 93). A partire da questa tesi, Livi conclude che Cartesio procede con *due logiche*: una esplicita — la chiarezza e la distinzione dei termini di una proposizione evidente —; l'altra implicita, che è l'inevitabile corredo gnoseologico delle certezze del senso comune. Cfr. A. LIVI, *Il dubbio universale nel Discorso sul metodo*, «Cultura & Libri», 42-43 (1989), p. 20.

L'affettività deve essere collocata all'interno dell'ambito della coscienza: percepiamo i nostri sentimenti, stati di animo ed emozioni, ma essi non sono mai oggettivabili e, quindi, non appartengono all'ambito del pensiero. La sua evidenza scaturisce dalla stessa sorgente del *sum* inferito dal *cogito*³⁷. Se si collocano — come fa Cartesio — queste percezioni nell'ambito del pensiero, i sentimenti, gli stati di animo e le emozioni sembreranno oscuri e confusi, perché non sono appunto oggetti di pensiero. Ma, d'altra parte, dal punto di vista affettivo, gli oggetti di pensiero non sembreranno reali, perché in essi il soggetto non si percepisce come esistente. Non facendo questa distinzione, Cartesio si trova con serie difficoltà quando studia le passioni: la passione rappresenta un'evidenza che non corrisponde a un'idea chiara e distinta; la passione permette di percepire la vita ma non permette di conoscere altro che una percezione sentita all'interno dell'anima; la passione è un'idea che porta ad una condotta molte volte irrazionale...

Per risolvere il problema, Cartesio concepisce la passione come azione del corpo. Questa tesi è stata ripresa dalle teorie materialistiche³⁸ (comportamentismo, edonismo, ecc.), secondo le quali l'origine delle nostre emozioni, che preparano l'organismo per una condotta determinata, è la ricerca del piacere e la fuga dal dolore. Il piacere viene inteso da queste teorie come il sentimento di adattamento dell'organismo di fronte agli stimoli esterni ed ai cambiamenti interni, mentre il dolore è il sentimento di disadattamento. Il problema non risolto dall'impostazione fisiologica è quello di spiegare come il processo fisiologico di adattamento, che si riferisce all'utilità o danno del corpo, si trasforma nell'emozione in un giudizio sul bene o sul male non del corpo, bensì della persona. In definitiva, la tesi fisiologica non è capace di rispondere alla domanda seguente: come è possibile che il corpo giudichi come bene qualcosa che è al di là di se stesso o anche contrario a se stesso.

Cartesio si rende conto dell'insufficienza della tesi fisiologica quando esamina il fatto che l'ambizione di onori o di fama si scontra, alle volte, con i piaceri del corpo o anche con l'istinto di autoconservazione; o quando studia la capacità che abbiamo di far nascere passioni pure — come l'allegria intellettuale — che possono convivere con passioni contrarie. La soluzione di considerare la passione come azione del corpo sull'anima e, in questo modo, di liberare l'anima dall'irrazionalità, si scontra, dunque, con la scoperta di passioni che nascono — secondo Cartesio — non da una valutazione del corpo, bensì da una valutazione dell'anima e, quindi, appartengono all'ambito della ragione. In questo modo, Cartesio introduce un altro principio per spiegare le passioni: la causalità dell'anima.

Ponendo l'origine delle passioni nella valutazione dell'anima, Cartesio stabilisce un precedente della moderna teoria conoscitiva delle emozioni, secondo cui la diversità delle emozioni non può nascere da cause fisiologiche, giacché esse sono uguali in tutte le emozioni, bensì dal giudizio fatto sulla situazione: se questa è buona

³⁷ Questa è anche la tesi di Alquié: «Peut-on, cependant, parler d'une idée du moi? Aux yeux de la pure raison, se découvrir comme un moi n'a aucun sens. C'est bien par une évidence d'ordre affectif que je me saisis à titre d'ego» (F. ALQUIÉ, *La conscience affective*, Vrin, Paris 1979, p. 20).

³⁸ Per uno studio critico della teoria fisiologica cfr. M. NEUBERG, *Le Traité...*, cit., pp. 488-499.

o cattiva per il soggetto, ad esempio per l'invidioso la lode delle persone che invidia è una circostanza giudicata come negativa che fa scattare il sentimento di invidia. Questa tesi è contraria non soltanto al senso comune, ma anche alle esperienze scientifiche³⁹. Certamente la valutazione della situazione è necessaria perché si dia l'emozione, ma questa non è la sua causa, perché, altrimenti, si produrrebbe una spiegazione circolare: per stabilire che il soggetto è attaccato a un dato valore ci sarebbe bisogno della reazione affettiva quando questo valore viene messo in gioco⁴⁰.

Ci sembra che l'errore comune alla tesi fisiologica e conoscitiva sia quello di cercare una spiegazione causale della passione a partire da un elemento della passione: si arriva così alla contraddizione che la causa sia allo stesso tempo effetto di se stessa, come accade nella teoria conoscitiva; o si pretende che questo elemento stia al di fuori della passione (teoria fisiologica cartesiana), o ancora si trasforma un elemento nell'emozione propriamente detta (nella teoria cartesiana, la percezione; nella teoria comportamentista, la condotta). Contro questa spiegazione causale della passione, bisogna sottolineare il carattere unitario della passione, originato dalle connessioni necessarie tra le nostre tendenze, la valutazione dell'oggetto, i cambiamenti fisiologici e la condotta. Questi elementi costituiscono l'emozione e, quindi, servono per definirla e reidentificarla⁴¹. Non basta l'esistenza di un solo elemento per affermare che ci troviamo davanti ad una passione: una determinata tendenza può essere presente in distinte emozioni — la tendenza all'autoconservazione appare nella paura e nel coraggio —; la valutazione negativa di una realtà si manifesta in emozioni diverse — odio, invidia, tristezza —; i cambiamenti fisiologici possono essere uguali in due emozioni distinte — amore e paura, in cui si produce una scarica di adrenalina — o anche essere presenti in uno stato non emotivo — la scarica di adrenalina durante l'esercizio fisico violento —; lo stesso accade con la condotta: si può correre per paura, per allegria o semplicemente per fare sport.

Questo collegamento tra i diversi elementi della passione non deve essere interpretato, in chiave comportamentista, come se la condotta fosse il risultato necessario della passione. Cartesio ha ragione nel sottolineare la libertà dell'uomo davanti alla passione, ma la spiegazione su come l'uomo possa sentire la passione e allo stesso tempo possa agire liberamente non si deve cercare nell'esistenza di una causalità contingente tra gli elementi della passione, bensì nella valutazione che si fa della realtà. Una valutazione che scaturisce non soltanto dalle nostre tendenze, ma

³⁹ Risultati sperimentali hanno individuato l'esistenza di profili ormonali differenti per emozioni come la paura o la collera, e di sostrati neuronali specifici ai grandi tipi di emozioni, in modo tale che l'attivazione o inibizione di questi sostrati attraverso mezzi elettrici o chimici provocano le emozioni corrispondenti, benché in forma più debole di quelle prodotte in modo naturale (F. R. ERWIN - J. MARTIN, *Neurophysiological Bases of the Primary Emotions*, in «Plutchik et Kellerman» (ed) (1986), pp. 145 sgg.; M. NEUBERG, *Le Traité ...*, cit., p. 504).

⁴⁰ Per Neuberg la reazione affettiva non è l'effetto dell'attaccamento ad un valore, perché l'attaccamento ad un valore viene *definito* dalle reazioni affettive del soggetto e dalla sua azione nelle situazioni in cui questo valore è messo in gioco (cfr. *ibid.*, p. 505).

⁴¹ Cfr. J. VICENTE ARREGUI - J. CHOZA, *Filosofía del hombre: una antropología de la intimidad*, Rialp, Madrid 1991, p. 229.

anche dall'educazione⁴². Quest'idea del rapporto tra tendenze, valutazione affettiva ed educazione ci sembra essenziale per poter fare una teoria delle passioni che tenga conto del carattere personale dell'uomo. Questi tre elementi sono presenti nell'antropologia di Cartesio, ma occorre introdurre delle modifiche: le tendenze non sono soltanto fisiologiche, perché le tendenze appartengono alla persona e non soltanto al corpo; l'educazione non si realizza attraverso il dominio dispotico della ragione, e, infine, la valutazione che si fa nella passione non è razionale, bensì prerazionale, benché sia conscia. Perciò è possibile avere paura e, allo stesso tempo, rendersi conto di non averne nessun motivo. Attraverso la stessa coscienza siamo in grado di renderci conto del nostro sentimento di paura e della sua irrazionalità. Il renderci conto dell'irrazionalità, benché non ci liberi dal sentire la paura — perché la valutazione che facciamo della realtà è quella che corrisponde ad una realtà che è pericolosa per noi — ci può aiutare a valutarla in modo diverso.

In definitiva una teoria delle passioni non può fondarsi su un dualismo antropologico, bensì su un'antropologia che concepisca l'uomo come un essere complesso nella sua struttura ma allo stesso tempo dotato di unità che fa di lui una persona, cioè un soggetto capace di una certa conoscenza e dominio di sé, per cui è in grado di autodeterminarsi nel proprio agire.

Abstract: The Cartesian cogito-sum is an evidence founded upon the concomitant consciousness of one's own existence, perceived in every act of thought. This evidence, diverse from that of the objects of thought, which is based on clarity and distinctness, is the source of the evidence of the passions of the soul, especially the emotions. Overlooking the distinction between these two sorts of evidence, Descartes considers the emotions to be obscure and confused thoughts. To explain the origin of the passions he uses two theories: physiological and cognitive. The impossibility of achieving a synthesis of the two approaches is owing to his conception of a contingent connection between the various elements of emotion. Only a theory which conceives emotion as a unitary phenomenon, capable of being educated from within one's own affectivity and not merely controlled from without, is able to offer an adequate explanation of the personal character of the human being.

⁴² La differenza tra le due forme di dinamismo — somatico-vegetativa e psicoemotiva — risalta tra l'altro per il fatto che una di esse ha carattere consapevole e l'altra no. Questo fatto è stato messo in rilievo da K. Wojtyła, allora Cardinale: «si tratta anzitutto del carattere del dinamismo stesso, ossia delle relative attualizzazioni (actus). Gli atti della sfera emotiva, cioè quella forma del dinamismo dell'uomo, di cui la potenzialità psicoemotiva è il fondamento e la fonte nel soggetto, trovano un chiaro rispecchiamento nella coscienza. Essi hanno — se così si può dire — il loro margine sul piano della coscienza e si svolgono nel soggetto come esperienze vissute più o meno distinte. Si può dire non solo che si è consapevoli di essi, ma anche che la coscienza deve rispecchiarli e introdurli come esperienza vissuta nel profilo interiore della soggettività dell'uomo» (K. WOJTYŁA, *Persona e Atto*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1980, p. 115). Questa affermazione ha un grande interesse per l'educazione. Infatti l'esperienza vissuta non è la semplice traccia di qualche evento già passato, ma suppone l'assimilazione del passato; in questo modo il passato diventa «le corps même du présent» (N. GRIMALDI, *Six études sur la volonté et la liberté chez Descartes*, Vrin, Paris 1988, p. 177).