

STUDI

UNO SPAZIO PER L'INCONSCIO? MEMORIA E PASSIONI IN CARTESIO

di Anna Minerbi Belgrado

Riferito a Cartesio, il sintagma “pensiero inconscio” è notoriamente un ossimoro. Già nelle I^e Risposte si legge che «in me [in quanto *res cogitans*] non può darsi niente di cui non sia affatto cosciente»¹. Nell'esposizione «sintetica» delle *Meditazioni* posta in calce alle II^e Risposte, la coscienza è inserita nella definizione del pensiero: «Col termine *pensiero* comprendo tutto ciò che è in noi in modo tale che se ne sia consci immediatamente»². L'immediata consapevolezza di sé viene dunque a connotare necessariamente il pensiero: pensiero e coscienza si implicano reciprocamente. Giacché, poi, il pensiero costituisce per Cartesio, oltretutto l'essenza, l'unica attività dell'anima, tutto ciò che nell'uomo non attiene al corpo è appunto pensiero cosciente.

Sembra dunque non darsi spazio alcuno, nella riflessione di Cartesio, per eventi mentali che non siano immediatamente presenti a se stessi. E tuttavia, nella sua ultima opera compiuta, le *Passioni dell'anima*, il tema dell'origine remota delle passioni allude a una serie di meccanismi associativi che, pur di natura mentale, manifestano un'indubbia difficoltà a raggiungere la sfera della coscienza. Il modello esplicativo utilizzato per l'origine remota delle passioni ricalca quello elaborato nell'*Homme* per l'analisi dei processi mnemonici; ancorché le passioni si manifestino per lo più in assenza di memoria. Sul tema “memoria” Cartesio era tornato ripetutamente, in forme sovente tortuose o frammentarie, in una serie di testi talora pubblici, più di frequente privati; dai quali occorrerà prendere le mosse.

Al problema dell'inconscio in Cartesio Geneviève Rodis-Lewis ha dedicato uno studio divenuto ormai canonico³. Un'analisi casomai troppo inclusiva, i

1. *Oeuvres de Descartes*, éd. Ch. Adam e P. Tannery, Vrin, Paris 1964-74 [con molteplici ristampe], vol. VII, p. 107 (d'ora in avanti *AT*, seguito dal numero del volume).

2. Ivi, p. 161. La definizione sarà poi ripresa nei *Principia philosophiae*, I, 9, *AT IX*, p. 7. Cfr. S. Landucci, *La «coscienza» in Cartesio*, «Rivista di filosofia», LXXXVI (1995), n. 3, pp. 325-53.

3. *Le problème de l'inconscient et le cartésianisme*, PUF, Paris 1985² (la cui utilità per chi si accosti alla questione resta comunque intatta). Nel libro di F. Bonicalzi, *A tempo e*

cui termini richiedono di essere ridimensionati e precisati. Ne fa parte infatti tutto ciò che Cartesio designa come oscuro o confuso. Ora, delle due opposte modalità epistemiche rappresentate, nel linguaggio cartesiano, da chiarezza e oscurità, quest'ultima ha un'estensione assai ampia, che può giungere in qualche caso a toccare e forse a includere riferimenti a una problematica dell'inconscio, ma in molti altri casi ne è del tutto estranea⁴.

1. La memoria fisiologica

Nell'*Homme*, dunque nel 1632-33, si ha l'unica trattazione sistematica della memoria che Cartesio abbia composta. I riferimenti precedenti, nelle *Regulae*, restavano quasi tutti interni ad una prospettiva metodologica (*ad directionem ingenii*, per l'appunto) che esula come tale da queste pagine⁵. Vanno casomai richiamati solo per dire che dal punto di vista esplicativo la memoria non vi si differenziava in niente dalle funzioni della sensazione e del «senso comune»⁶. Tutte sono ugualmente ricondotte al modello dell'impronta lasciata dal sigillo nella cera: immagine di derivazione aristotelica e scolastica, ripresa letteralmente da tutti, che Cartesio precisa però costituire il modo in cui effettivamente quelle si producono, anziché una semplice analogia⁷; alludendo, è da supporre, al suo carattere meccanico. Ancora assente, nelle *Regulae*, l'idea della memorizzazione come processo.

Nell'*Homme*, viceversa, l'analisi della memoria è tutta concentrata sul processo di conservazione delle «idee» (intese come impronte materiali⁸); ed è qui la ragione della sua originalità. A tal fine è introdotta la dottrina delle trac-

luogo. *L'infanzia e l'inconscio in Descartes*, Jaca Book, Milano 1998, l'inconscio compare viceversa solo nel titolo.

4. Cfr. sul tema M. Guérout, *Descartes selon l'ordre des raisons*, 2 voll., Aubier-Montaigne, Paris 1968², II, pp. 104 sg., 134 sgg.

5. Per la stessa ragione ne sono assenti riferimenti alle tecniche mnemoniche, l'interesse per le quali, da parte di Cartesio, è stato ampiamente documentato da P. Rossi, *Clavis universalis. Arti mnemoniche e logica combinatoria da Lullo a Leibniz* [1960], Il Mulino, Bologna 1983, cap. V; cfr. anche D. L. Sepper, "Ingenium", *Memory Art, and the Unity of Imaginative Knowing in the Early Descartes*, in S. Voss (ed.), *Essays on the Philosophy and Science of René Descartes*, Oxford University Press, New York e Oxford 1993, pp. 142-61.

6. Secondo la propensione unificante che domina fra diversi degli Scolastici più recenti: cfr. A. Ruvius, *Commentarii in libros Aristotelis de anima*, J.Pillehotte, Lugduni 1613, pp. 602 sgg.; Eustachius a Sancto Paulo, *Summa philosophica quadripartita*, 2 voll., C. Chastellain, Parisiis 1609, pars III (vol.II), "Physica", iii, "De anima sentiente", pp. 392 sgg.

7. *Regulae ad directionem ingenii*, XII, AT X, p. 412; mentre la stessa metafora è da intendersi in senso puramente analogico per la «vis [...] spiritualis [...] per quam res proprie cognoscimus» (ivi, p. 415). Cfr. Aristotele, *de anima*, II, 12, 424a e *de memoria et reminiscencia*, in *Parva naturalia*, 450a; poi in tutti gli Scolastici.

8. Cfr. *Traité de l'homme*, AT XI, pp. 176 sg.; E. Michael e F.S. Michael, *Corporeal Ideas in Seventeenth-Century Psychology*, «Journal of the History of Ideas», L (1989), pp. 31-48 (p. 32 per i riferimenti ad altri studi su questa accezione del termine in Cartesio).

ce⁹: uscendo dalla ghiandola pineale, gli spiriti animali allargano, attraversandoli, i pori del cervello e piegano i filamenti, lasciandovi in tal modo traccia dell'«impressione di qualche idea» che recavano con sé. Le tracce si fortificano quanto più l'azione degli spiriti animali è forte o «più volte reiterata»: col che le immagini si imprimono «via via sempre meglio», né in seguito «si cancellano tanto facilmente; anzi si conservano in modo tale che tramite esse le idee che in passato si sono trovate sulla ghiandola possono formarsi di nuovo molto tempo dopo», in assenza degli oggetti che le avevano prodotte una prima volta. «Certi passaggi» infatti «restano aperti»; o, se anche si richiudano, «lasciano una certa disposizione» che facilita la loro riapertura. Se poi più canali, corrispondenti a diverse «idee», sono stati in passato aperti contemporaneamente, la riapertura dell'uno tenderà a provocare quella degli altri, dando luogo alle associazioni mnemoniche: «il ricordo di una cosa può essere suscitato dal ricordo di un'altra, che in passato era stata impressa assieme a quella nella memoria». Sebbene Cartesio parli di una «sede» della memoria, collocata nella parte interna del cervello¹⁰, la persistenza dei contenuti mnemonici non è dunque affidata a un contenitore che li immagazzini una volta per tutte, bensì al costituirsi e al modificarsi nel tempo delle relative condizioni cerebrali. Pertinente quindi, la contrapposizione fra questi due modelli esplicativi su cui ha insistito John Sutton, sia pure con qualche forzatura¹¹.

Nell'*Homme* la memoria è precisamente fatta consistere nei suoi processi conservativi¹². Cartesio ne sottolinea l'autonomia: «senza che vi contribuiscono né l'anima razionale, né i sensi esterni»¹³. Senza l'intervento di stimoli sensoriali esterni: equivale a indicare il carattere inerziale del determinismo che comanda tali processi. Su questo punto torneremo. Senza l'intervento della mente: nell'analisi della memoria si ha cioè una specifica iterazione della condizione di per sé richiesta dalla finzione stessa costruita nell'*Homme*, ossia che vi si parli del corpo «a parte»¹⁴. I processi mnemonici sono perciò analizzati in termini parzialmente diversi rispetto agli altri eventi in cui la presenza di inter-

9. *Homme*, pp. 177 sgg.

10. Ivi, p. 177, e *passim*; ricorrente, anche questa soluzione, nei testi scolastici. Sulle localizzazioni medievali di sensibilità e memoria, S. Kemp, *Medieval Psychology*, Greenwood Press, New York 1990, pp. 53 sgg.

11. Ossia fra «local or archival models of memory as unchanging items in storage spaces, and distributed or reconstructive models of memory as blending patterns in shifting mixture»: *Philosophy and memory traces. Descartes to connectionism*, Cambridge University Press, Cambridge 1998, p. 5. Su Cartesio, pp. 50-113. Ne deriva tra l'altro il condivisibile rifiuto di leggere i meccanismi della memoria come semplice automatismo del riflesso (pp. 61, 75 sgg.). Qualche equivoco, viceversa, nella discussione sulla natura inerziale del moto dei corpi, che non implicherebbe la negazione di «forze» (pp. 82 sgg.). Per il ricorso al «modello locale», nella tarda scolastica, Fr. Titelmans, *Compendium philosophiae naturalis...*, G. Rouillius, Lugduni 1564, insiste ad es. sulla necessità di un «cellarium», un «repositorium» ecc., a cui di volta in volta attingere (pp. 308, 315 e *passim*).

12. «c'est en quoy consiste la mémoire», *Homme*, p. 178.

13. Ivi, p. 184.

14. Così in apertura del trattato, p. 117.

venti psichici sia richiesta nell'«uomo reale». Il momento in cui l'anima sarà unita alla macchina corporea è evocato assai di frequente – col ricorso a un linguaggio occasionalistico altrimenti estraneo a Cartesio – a proposito dei sensi interni ed esterni; ch  solo allora si produrr  la sensazione. Non   viceversa mai espressamente richiamato in relazione alla memoria. Il fatto che, in assenza dell'anima, la macchina possa «essere naturalmente disposta a imitare tutti i movimenti che uomini reali, o altre macchine simili, compiranno in sua presenza»,   anzi presentato come «l'effetto della memoria [...] pi  degno di nota»¹⁵.

Alcuni studiosi hanno ritenuto che, dov'  analizzata nei suoi tratti fisiologici, la memoria sia pensata come fenomeno esclusivamente fisico, che a tutti i livelli escluda un intervento della mente¹⁶. Sembra pi  probabile che si sia trattato, per Cartesio, di soffermarsi su una sola porzione del processo, che si caratterizza per il suo carattere diacronico, dinamico e associativo. Ci  che insomma sembra interessarlo eminentemente   la capacit  della macchina corporea di organizzare la permanenza dei contenuti recepiti dall'esperienza e la loro eventuale interazione. Su questo ed esclusivamente su questo Cartesio ha effettivamente concentrato le sue analisi nell'*Homme* e nella corrispondenza degli anni successivi. A indiretta conferma, il commento di La Forge all'ultimo passo citato; non comprendendone o rifiutandone il punto di vista, egli lamenta che in esso «vi   qualcosa che manca»: manca per l'appunto il richiamo sia allo stimolo prodotto dall'oggetto esterno, sia all'«azione dell'anima»¹⁷. Tale focalizzazione ha consentito, in conclusione, a Cartesio di isolare automatismi capaci di prodursi esclusivamente nel corpo; senza che questo implichi l'interpretare *l'insieme* del processo mnemonico come un fatto che esclude un intervento mentale.

Il senso della localizzazione della memoria nella parte interna del cervello (anzich  nella ghiandola pineale)   da porre in relazione a questa attenzione rivolta esclusivamente al processo fisico di conservazione dei contenuti mnemonici. Le «idee» con cui l'anima si confronter  nel sentire e nell'immaginare sono infatti solo quelle localizzate sulla superficie della ghiandola, non quelle «imprese negli organi dei sensi esterni o nella superficie interna del cervello»¹⁸.

L'opposizione esplicita fra le due localizzazioni trova spazio in due lettere del 1640; due testi, per l'appunto, in cui Cartesio difende e motiva la scelta

15. Ivi, p. 185.

16. Cos  R. Joyce, *Cartesian Memory*, «Journal of the History of Philosophy», 35 (1997), pp. 378 sg.; J. Sutton, *Philosophy*, pp. 74 sgg.

17. L. de La Forge, *L'Homme de Descartes*, «Corpus des oeuvres de philosophie en langue française», Fayard, Paris 1999, pp. 340 sg. A differenza di Cartesio, La Forge non manca mai di richiamare, anche per la memoria, la provvisoriet  della prospettiva meramente fisica. Cos , ad esempio, nel riprodurre la definizione in relazione ai suoi processi conservativi (cfr. *Homme*, p. 178), precisa (p. 296): «qui ne consiste en autre chose, quand on la regarde du cost  du corps...».

18. *Homme*, pp. 176 sg.

della ghiandola pineale quale «sede» della mente¹⁹. Per contro, il carattere stesso del processo mnemonico – «immagino che [le sue specie] altro non siano che come le pieghe che si conservano in questa carta, una volta che sia stata piegata» – ne determina la collocazione non solo nell'intera sostanza del cervello ma anche in altre parti del corpo, così come «l'abitudine di un suonatore di liuto non è solo nella sua testa, ma anche in parte nei muscoli delle mani etc.»²⁰. Di associazioni mnemoniche che si esplicano, si direbbe inconsapevolmente, in comportamenti corporei, Cartesio aveva parlato già in una lettera del '30²¹: a seconda delle «idee» che risveglierà nella memoria, la stessa musica darà all'uno l'impulso di danzare, all'altro di piangere; come un cane, che sia stato ripetutamente bastonato al suono di quella melodia, riudendola griderà e fuggirà. Nei testi del 1640 il tema acquista un rilievo diverso proprio per la riflessione contestuale sulla funzione della ghiandola.

La motivazione esplicita per privilegiare una diversa sede della memoria è che la mobilità della ghiandola la rende tanto propria ad accogliere nuove impressioni quanto inadatta a conservarle²². Qui come altrove, Cartesio riprende elementi esplicativi di derivazione aristotelica, piegandoli ai propri modelli²³. Ma è probabile che la glossa di La Forge, in relazione alla sede dell'anima nella ghiandola pineale, vada questa volta più a fondo: nella ghiandola e non in tutto il cervello, «altrimenti dovremmo avere in continuazione tutte le idee che si trovano nella memoria presenti alla mente, ossia esserne consapevoli»²⁴.

19. A Meyssonier, [24 gennaio 1640], *AT* III, pp. 19 sg.; a Mersenne, [1 aprile 1640], *ivi*, pp. 47 sg.

20. *Ivi* (a Meyssonier), p. 20; ripreso nella lettera a Mersenne, p. 48 (l'esempio era presente in Cardano: v. J. Sirven, *Les années d'apprentissage de Descartes [1596-1628]*, Albi, 1928, pp. 302 sg.). Qui Cartesio allude anche alla possibilità che il ricordo sia sollecitato da «specie» presenti in oggetti esterni, «ce qu'on nomme *mémoire locale*»: rimando ai *loci* usati nelle mnemotecniche (cfr. P. Rossi, *Clavis universalis*, cap. I; F.A. Yates, *L'arte della memoria* [1966], tr. it., Einaudi, Torino 1991; J. Coleman, *Ancient and Medieval Memories. Studies in the Reconstruction of the Past*, Cambridge UP, Cambridge ecc. 1992), nell'ambito però, ora, dell'analisi di processi spontanei. Un *collage* dalle due lettere in questione è stato inserito da Baillet (*AT* X, pp. 200 sg.) sotto il titolo complessivo di *Studium bonae mentis*, che si riferisce ad uno scritto giovanile oggi perduto. Nonostante la messa in guardia dei curatori (p.200), molti studiosi sono caduti in equivoco, ritenendo quella pagina parte dello *Studium* e retrodatando così le relative riflessioni sulla memoria: a cominciare almeno da J. Sirven (pp. 300 sgg.), e fin nello studio di R. Bordoli dedicato specificamente al tema (*Memoria e abitudine. Descartes, La Forge, Spinoza*, Guerini e Associati, Milano 1994, pp. 26 sg., 33).

21. A Mersenne, [18 marzo 1630], *AT* I, pp. 133 sg.

22. A Mersenne, [1 aprile 1640], *AT* III, p. 48; e cfr. la lettera a Meyssonier, p. 20.

23. Cfr. Aristotele, *Parva naturalia*, 450b; e di qui fino a tutti gli scolastici più recenti.

24. *L'Homme de Descartes*, p. 307. Parlando del cervello quale riserva delle «idee», La Forge precisa che «cela s'entend toutesfois sans exclure toutes les autres parties du corps...» (p. 320), e più oltre (p. 331) rimanda in proposito a «ses autres écrits»; è da supporre che fosse a conoscenza delle lettere del 1640. Sulla duplice localizzazione della memoria, T. Kaitaro, *Descartes' Dualism and the Localization of Mental Functions*, in T. Aho e M.

La concentrazione dell'interesse sui processi fisici di memorizzazione legati alle tracce potrebbe essere di per sé sufficiente a spiegare il fatto che nell'*Homme* Cartesio si riferisca sempre a meccanismi involontari. Questo continuerà tuttavia a valere nella maggior parte dei casi anche in seguito, ogni volta che della memoria si tratterà come di un fenomeno da analizzare anziché come di uno strumento da utilizzare. Quando, nelle sue annotazioni all'*Homme*, contrapporrà *memoria e reminiscenza* (quest'ultima volontaria), La Forge riprenderà la distinzione che aveva dato il titolo allo scritto aristotelico e da lì era passata a tutta la Scolastica, ma è assente in Cartesio²⁵.

Ancora una volta, nell'assenza di volontarietà che domina nell'analisi della memoria vi è qualcosa di diverso e di più che non nell'analogo carattere riferito alla sensazione. Nell'unico caso in cui, nell'*Homme*, è evocato il risvolto mentale del processo mnemonico, il carattere inerziale di un determinismo fisico fortemente sottolineato si traduce nella «casualità» dell'occorrenza mentale corrispondente – tanto inintenzionale quanto indifferente a stimoli esterni²⁶: se una determinata «figura» è rimasta impressa più fortemente di altre nella parte del cervello verso cui si piega la ghiandola pineale, gli spiriti animali «non possono mancare di riceverne a loro volta l'impressione. Ed è così che le cose passate ritornano talvolta nel pensiero, come per caso...». Proprio tale «casualità» è evidentemente il filo conduttore che consente il passaggio dall'analisi dei meccanismi mnemonici a quella delle associazioni fantastiche: in base a una condizione fisiologica in qualche modo opposta (la compresenza nello stesso luogo cerebrale di più immagini tutte ugualmente bene impresse), ippogrifi e chimere si producono nei sogni a occhi aperti di coloro che lasciano «errare qua e là indolentemente [*nonchalamment*] la propria fantasia», non distolti dagli oggetti esterni né guidati dalla ragione.

Nell'*Homme*, Cartesio ha dunque tratteggiato un processo essenzialmente interno di conservazione e riproposizione di esperienze pregresse, inclusivo di associazioni fra contenuti diversi. Per sua natura esso implica un forte determinismo e la presenza di meccanismi inerziali che garantiscono la persistenza dei suoi contenuti. Tale modello tornerà a svolgere un ruolo decisivo, molto più tardi, nelle *Passioni dell'anima*. Quando, negli anni immediatamente successivi al '40, in testi che ruoteranno attorno alla difesa delle tesi esposte nelle *Meditazioni*, alla memoria saranno viceversa attribuiti caratteri di fragilità o sporadicità, è da supporre che si tratti di conclusioni funzionali alle tesi da difendere piuttosto che del frutto di analisi autonome.

Yrjönsuuri (edd.), *Norms and Modes of Thinking in Descartes*, «Acta Philosophica Fennica», vol. 64, Helsinki 1999, pp. 170-181.

25. Cfr. *L'Homme de Descartes*, p. 322 (e il titolo stesso del cap. XIX del *Traité de l'esprit de l'homme*). Nella nozione aristotelica e nelle sue riprese scolastiche, la reminiscenza è un percorso associativo e selettivo che si propone di recuperare contenuti mentali dimenticati. Nelle poche occorrenze cartesiane dei termini *reminiscentia* e *reminisci*, ove non si tratti di riferimenti all'anamnesi platonica, il significato è generico, equivalente a «ricordare».

26. *Homme*, p. 184.

Nella seconda delle due lettere del '40, a Mersenne, è evocato per la prima volta un diverso genere di memoria, «esclusivamente intellettuale, che non dipende se non dalla sola anima»²⁷. Cartesio vi ritornerà a distanza di qualche mese in altre due lettere rivolte anch'esse a Mersenne²⁸. Questi doveva avere ripetutamente espresso una preoccupazione sulla limitatezza che alla memoria deriverebbe dall'essere ancorata ad una quantità limitata di «canali» fisici²⁹. Vero, risponde Cartesio, che le pieghe cerebrali sono limitate e che si ostacolano a vicenda, ma sono comunque numerose; e nella lettera successiva aggiungerà che non ne occorrono tante, perché una sola serve a veicolare i contenuti che si assomigliano. In entrambi i casi ribadisce tuttavia che le «specie» della memoria intellettuale sono indipendenti dalle pieghe del cervello, e che di essa soprattutto ci serviamo.

Strana vicenda, quella dell'introduzione della memoria intellettuale. Che essa sia effettivamente dovuta a una presunta incapacità della dottrina delle tracce a garantire ai contenuti mnemonici lo spazio, o la permanenza, o la non interferenza reciproca³⁰, sembra poco plausibile in base alle analisi dei processi mnemonici condotte nell'*Homme* e dintorni; su questo punto appare più probabile una semplice volontà, in Cartesio, di rassicurare il suo interlocutore. È vero, piuttosto, che si tratta di un esito richiesto dall'assunzione di un'attività mentale puramente intellettuale; esigenza che resterebbe peraltro, su questo punto, del tutto implicita³¹. Le formule usate si iscrivono casomai in quella tendenza, netta in particolare nelle *Meditazioni*, a isolare la sfera intellettuale, sottolineandone l'autonomia e l'autosufficienza³². La polarizzazione fra *due*

27. AT III, p. 48.

28. Ivi, 11 giugno, pp. 84 sg., e 6 agosto, p. 143.

29. Le lettere di Mersenne non ci sono pervenute. Problemi analoghi già presenti nella tradizione: cfr. ad es. *Commentarii Collegii conimbricensis in libros Aristotelis qui 'Parva naturalia' appellantur*, I. Vincentius e R. Amandinus, Venetiis 1606, pp. 17 sg.

30. Così, rispettivamente, in J. Morris, *Pattern. Recognition in Descartes' Automata «Isis»*, LX (1969), p. 455; P. Cristofolini, *Sul problema cartesiano della memoria intellettuale*, «Il Pensiero», VII (1962), pp. 380 sgg.; Sutton, *Philosophy*, p. 64. Di diverso tenore il primo studio sul tema – P. Landormy, *La mémoire corporelle et la mémoire intellectuelle dans la philosophie de Descartes*, «Bibliothèque du Congrès international de philosophie», IV, Histoire de la philosophie, Colin, Paris 1902, pp. 259-98 – che vi legge essenzialmente non due distinte funzioni bensì due versanti della stessa. Tralascio una serie di ritorni recenti sul tema delle «due memorie», sostanzialmente ripetitivi. Generico, nella sua enfasi, l'«elogio» della memoria cartesiana sia fisica che spirituale in V. Le Ru, *La crise de la substance et de la causalité. Des petits écarts cartésiens au grand écart occasionnaliste*, CNRS, Paris 2003, pp. 71 sg.

31. Cfr. P.A. Schouls, *Descartes and the Possibility of Science*, Cornell U.P., Ithaca and London 2000, pp. 45 sgg. Di contro, ad esempio, i teologi di Coimbra, *Commentarii*, p. 2, introducevano la discussione tematica proprio con la bipartizione fra memoria «sensitiva» e «intellectiva», asserendo la necessità di quest'ultima «quia recordamur rerum universalium et immaterialium».

32. Con l'esigenza di ridefinire la propria terminologia concettuale. Così accade con *idea*: usata nell'*Homme* per designare un'impronta cerebrale (quella stessa che è conservata nella memoria fisica), nel ciclo delle *Meditazioni* – quando la coscienza viene assunta come

memorie, tuttavia, non soddisfa Cartesio che, lo vedremo, proprio su questo torna, in quegli stessi anni, a interrogarsi. Solo più tardi, del resto, e a seguito di sollecitazioni esterne, verranno collegati alla memoria intellettuale oggetti specifici, e le sue caratteristiche differenziali saranno sia pur minimamente elaborate. Con buona pace degli studiosi che sulla dualità della memoria cartesiana hanno calcolato, si direbbe che la dottrina delle tracce rappresenti l'unica *teoria* sul tema presente nel pensiero di Cartesio.

2. Attorno alle *Meditazioni*: l'emarginazione della memoria

Nelle *Meditazioni* Cartesio identifica la mente col pensiero in atto; nelle Risposte, a cominciare dalle I^e, la coscienza immediata di sé è introdotta a connotare indispensabilmente qualsiasi forma di pensiero. Quest'ultimo punto, Arnauld lo contesta portando il caso della condizione intrauterina; al feto, e allo stato di letargia, Gassendi nega senz'altro il pensiero³³. Nelle IV^e e nelle V^e Risposte, è esplicita l'esigenza, da parte di Cartesio, di riconfermare tali capisaldi della propria concezione della mente: sono irrinunciabili sia la presenza ininterrotta del pensiero sia il suo essere cosciente. Il ricorso all'assenza di memoria consente la difesa di entrambi: la mente è cosciente nel feto, tuttavia «poi non se ne ricorda, perché le specie di quei pensieri non ineriscono alla memoria»³⁴; non vi è da stupirsi se non ricordiamo di aver pensato nella condizione fetale o letargica, in cui il cervello è inadatto a ricevere vestigia – l'argomento è di origine aristotelica³⁵ –, dato che spesso non ricordiamo neppure pensieri concepiti da adulti, ancorché sani e svegli. Fintantoché la mente è unita al corpo, la possibilità del ricordo presuppone che vi siano «impronte impresse nel cervello, a cui [la mente] si volga o si applichi»³⁶.

Identico il quadro di riferimento nella risposta a Mersenne dell'agosto '41³⁷. Rinviando alle Obiezioni di Gassendi e alle V^e Risposte, Mersenne aveva introdotto il tema della memoria prendendo le mosse dalla pretesa cartesiana, che diceva puramente asserita, che la mente pensi sempre. E Cartesio riparte proprio dall'ineliminabilità del pensiero in atto, giacché niente «può mai essere privato della propria essenza», per rendere poi del tutto esplicito il ca-

elemento caratterizzante del pensiero – tale accezione è semplicemente esclusa. Cfr. la definizione data nell'esposizione geometrica in calce alle II^e Risposte, pp. 160 sg.; III^e Risposte, p. 181; lettera a Mersenne del luglio 1641, *AT* III, p. 392. Nella V^a parte del *Discours de la méthode*, in cui era riassunto il *Traité de l'homme*, il termine *idea* manteneva il suo significato corporeo (*AT* VI, p. 55). Nella traduzione latina del *Discours*, Cartesio aggiungerà una nota alla IV^a parte, dove il termine compariva nel significato di contenuto mentale, per dire che in tal senso va inteso «hoc in loco et ubique in sequentibus» – così segnando il distacco dall'uso precedente. La motivazione più diretta può essere nella polemica con Hobbes (cfr. S. Landucci, *La «coscienza» in Cartesio*, pp. 347 sg.).

33. Rispettivamente *Objectiones Quartae*, p. 214, e *Objectiones Quintae*, p. 264.

34. *Quartae Responsiones*, p. 246.

35. Aristotele, *Parva naturalia*, 450b; e diventerà un luogo assolutamente comune.

36. *Quintae Responsiones*, pp. 356 sg. Testo lievemente modificato nella traduzione.

rattere difensivo del ricorso all'assenza di memoria: «né mi sembra che sia da ascoltare chi neghi che la sua anima abbia pensato a quei tempi in cui non ricorda di essersi accorto che essa pensasse...»³⁸.

Vi è insomma una motivazione forte per emarginare la memoria; assai più che non la semplice constatazione empirica che non si conservano ricordi dello stato prenatale, e non attinente alla natura dei processi mnemonici. Significativa, allora, l'intricata formulazione del problema che si trova nella lettera del gennaio '42 a Gibieuf: che l'anima pensi sempre non presenta di per sé difficoltà; senonché, «è giudicato superfluo», perché di quella sua attività non restano che attestazioni scarse e discontinue. Basti considerare che «ogni notte abbiamo mille pensieri, e anche in stato di veglia ne abbiamo avuti mille nell'ultima ora, di cui non resta più nessuna traccia nella memoria, e di cui non vediamo maggiore utilità che di quelli che possiamo avere avuti prima di nascere»: ci si convincerà allora che la continuità del pensiero contiene ben minori difficoltà che non l'ipotesi che possa non pensare sempre, e tuttavia esistere, una sostanza la cui natura risiede nel pensare³⁹. Superfluo, dunque, nella concezione comune, che l'anima pensi sempre, perché tale pensiero si cancella – anche se, viceversa, proprio questa considerazione è chiamata da Cartesio ad asseverare la plausibilità di un assunto filosofico per lui irrinunciabile.

L'attività del pensare è continua, ossia indefettibile; ma scarsamente rilevante sembra risultare la relazione fra le sue diverse occorrenze. Superflui o almeno irrilevanti, per Cartesio – all'altezza di questi testi – i pensieri pregressi, nella costituzione dell'identità individuale. Certo, una posizione del genere comporta una buona dose di rimozione in chi, almeno in relazione al suo ideale epistemico, è stato poco meno che ossessionato dal bagaglio di «pregiudizi» che ciascuno si porta dietro dall'infanzia⁴⁰. L'emarginazione della memoria può allora anche celare in sé l'espressione di un desiderio. Resta vero che per Cartesio, come per gli Scolastici, l'identità dell'individuo resta garantita, implicitamente, dalla sostanzialità della mente. Questo assunto è reso ora tanto più forte dall'identificazione del pensiero con la sua attività cosciente, perché l'esclusione di una possibile trama di pensieri inconsci o subliminari tende a renderne isolate e chiuse su se stesse le singole occorrenze⁴¹. La natura della

37. [A Mersenne], agosto 1641, *AT III*, p. 423. Per l'identificazione dell'*Hyperaspistes* con Mersenne, cfr. S. Landucci, *Contributi di filologia cartesiana*, «Rivista di storia della filosofia», LVI (2001), pp. 11 sgg. (sfuggito evidentemente agli editori di R. Descartes, *Tutte le lettere 1619-1650*, testo francese, latino e olandese, a cura di G. Belgioioso, Bompiani, Milano 2005: cfr. la nota alla p. 1486).

38. *AT III*, rispettivamente p. 400 e p. 423.

39. 19 gennaio 1642, *ivi*, pp. 478 sg.

40. Qualche accenno sulla connessione fra i due temi nel contributo, complessivamente assai povero, di V.M. Fóti, *Descartes' Intellectual and Corporeal Memories*, in S. Gaukroger, J. Schuster, J. Sutton (edd.), *Descartes Natural Philosophy*, Routledge, London and New York 2000, pp. 591 sgg.; e in T. Reiss, *Denying the Body? Memory and the Dilemma of History in Descartes*, «Journal of the History of Ideas», LVII (1996), pp. 587-607.

41. *Contra* e implausibilmente, in favore di un'individualità che poggerebbe sulla con-

memoria – legata al fortificarsi delle tracce – comporta che il ritorno sul passato sia reiterato. In una lettera del '40 Cartesio scrive che possiamo ricordare esperienze giovanili solo grazie al fatto che «in seguito le abbiamo ripetute e ne abbiamo rinnovata in noi l'impressione, ricordandocene a diverse riprese»⁴². Ma la focalizzazione sul pensiero-coscienza, aldilà delle esigenze difensive che sappiamo, tende ad emarginare questa rappresentazione in cui, grazie alla memoria, l'individuo stabilirebbe una continuità con le proprie esperienze passate, per sostituirla con un modello improntato alla discontinuità. Alle difficoltà che ne possono risultare, Cartesio non sembra aver posta più che tanta attenzione, finché non l'indurranno a farlo due interlocutori, Burman e Arnould.

Nel Colloquio del '48, interpretando a quanto pare la posizione di Cartesio, Burman asserisce sia la discontinuità, sia l'unicità nell'unità di tempo, del pensiero-occorrenza⁴³: «Ogni pensiero si produce in un istante»; e inoltre: «la nostra mente non può concepire contemporaneamente che una sola cosa». Ne deriverebbe (a proposito della terza Meditazione) l'impossibilità di una dimostrazione dell'esistenza di Dio, necessariamente fondata sulla successione e sul reciproco collegamento di diversi «assiomi». E ancora, come si rapporta la coscienza ai diversi pensieri che si succedono? In riferimento a un pensiero appena trascorso, non è più vero che si è «consci di pensare, bensì di aver pensato».

Alle difficoltà sollevate da Burman, Cartesio risponde rifiutandone, sia pure in tono minore, le premesse: «la mente non può concepire molte cose alla volta, può tuttavia concepirne più d'una»; ed è in grado di «continuare e perseverare nello stesso pensiero per qualche tempo»; né va esclusa la permanenza del pensiero precedente (*manente priori cogitatione*), ché, «ogniqualevolta lo desideri, [la mente] può ritornare sui propri pensieri». Sono risposte di buon senso, che corrispondono a quanto si trova in contesti descrittivi, che non abbiano a oggetto il pensiero-coscienza in quanto tale⁴⁴. Così ad esempio quando, per

sapevolezza di sé e del proprio passato, J.-M. Beyssade, *La philosophie première de Descartes: le temps et la cohérence de la métaphysique*, Flammarion, Paris 1979, entro un cap. (il III) che – contro chi, a cominciare da Wahl, ha sostenuto l'istantaneità del pensiero in Cartesio – ne argomenta giustamente la temporalità. Su questo punto è da vedere soprattutto H. G. Frankfurt, *Continuous Creation, Ontological Inertia and the Discontinuity of Time*, in G. J. D. Moyal (ed.), *René Descartes. Critical Assessments*, 4 voll., Routledge, London and New York 1991, III, pp. 1-16.

42. A Mersenne, 6 agosto 1640, AT III, pp. 143 sg.

43. *L'Entretien avec Burman*, éd., traduction et annotation par J.-M. Beyssade, PUF, Paris 1981, pp. 23-25 (AT V, pp. 148 sg.).

44. Salvo che qui, invece, proprio la coscienza è chiamata in causa, in un'accezione non più riconducibile alla percezione immediata: «anima [...] in sua cogitatione perseverare queat, et quotiescunque ipsi libuerit ad cogitationes suas reflectere, et sic suae cogitationis conscia esse» (*ibidem*). Trattandosi di un *unicum*, in un testo di insufficiente affidabilità, non se ne possono trarre conseguenze, a differenza di quanto fa ad es. K. S. Ong-Van-Cung, *L'instant chez Montaigne et Descartes: fragilité de l'être entre les actes?*, in E. Faye (ed.), *Descartes et la Renaissance. Actes du Colloque international de Tours des 22-24 mars 1996*, H. Champion, Paris 1999, pp. 103 sgg. Gli equivoci sulla natura – non riflessa –

precisare la propria concezione della libertà del volere⁴⁵, Cartesio allude al possibile succedersi di giudizi diversi rispetto ad un oggetto percepito inizialmente come appetibile; o quando, prendendo in considerazione «una figura, senza pensare né alla sostanza né all'estensione di cui è figura, compio un'astrazione», di cui successivamente mi rendo conto, ecc.⁴⁶. Si tratta di configurare processi intellettuali in sé banali, che includono il ricorso ad atti volontari di memorizzazione⁴⁷, e in cui l'attenzione si sposta da un oggetto all'altro, senza che ciò che fuoriesce per un momento dal campo dell'attenzione cada necessariamente al di fuori della coscienza.

Quanto all'attenzione, questa sì è limitata a una presenza poco più che istantanea, stando a ciò che Cartesio asserisce nel primo dei contesti appena richiamati: «la natura dell'anima è di essere attenta ad una stessa cosa quasi per non più di un momento». Talora tuttavia Cartesio sembra alludere a una tendenziale identità fra coscienza e attenzione. Nel testo citato relativo alla libertà del volere può darsi che sia solo il linguaggio a tradirlo, quando scrive che per operare il male non occorre giudicarlo chiaramente come tale, può bastare «ricordarsi che l'abbiamo giudicato tale in passato, *senza vederlo* [ora] *in alcun modo, ossia senza porre attenzione* alle ragioni che lo provano»⁴⁸. In altri casi, la tendenziale identificazione sembra frutto di qualcosa di più che una semplice trascuratezza linguistica. Così nel luogo decisivo della *Diottrica* in cui si trattava di argomentare che «è l'anima che sente, e non il corpo»⁴⁹: quando infatti essa «è distratta da un'estasi o da una forte contemplazione, tutto il corpo resta privo di sensazione, nonostante che diversi oggetti lo tocchino». Altrettanto, intendendo definire una condizione corrispondente a quella in cui si troverebbero gli animali, privi di anima, un testo coevo⁵⁰ traduceva la semplice assenza di attenzione in un'assenza *totale* di percezione: «essendo la nostra mente distratta da altro [...], non percepiamo affatto» le immagini degli oggetti impressi sulla retina. Una situazione analoga, di tenore tuttavia solo descrittivo anziché definitorio, nel Colloquio con Burman: in linea di principio il bambino può avere più pensieri contemporaneamente, a condizione che non si impediscano a vicenda; ma è questo che di fatto accade nell'infanzia, dove i pensieri nascono solo dalle affezioni del corpo, secondo quanto riscontriamo anche in noi, quando la puntura di un ago ci tocca al punto che «non possiamo pensare ad altro»⁵¹. Pur imputata qui al dominio del corpo sulla mente (come era nelle preoccupazioni di Mersenne, in parte accolte da Cartesio, relative alle

della coscienza in Cartesio continuano peraltro anche in contesti più generali (un condensato in G. Baker, K.J. Morris, *Descartes' Dualism*, Routledge, London e New York 1996, in particolare pp. 100 sgg., 115 sg.).

45. A Mesland, 2 maggio 1644, AT IV, pp. 116 sg.

46. A Gibieuf, 19 gennaio 1642, AT III, p. 475.

47. Così ad es. nella V *Meditazione*, p. 69.

48. AT IV, p. 117.

49. *La Dioptrique*, in apertura del IV Discorso, AT VI, p. 109.

50. A Plempius, 3 ottobre 1637, AT I, pp. 413 sg.

51. *Entretien*, p. 29 (AT V, p. 150).

condizioni fisiche della memoria), la limitazione continua cionondimeno a riguardare l'ambito pertinente alla coscienza⁵².

Nel frattempo, fin dalle Risposte alle Obiezioni di Arnauld e di Gassendi, il prodursi del ricordo a partire dalle tracce cerebrali veniva espressamente presentato come un fatto dotato di un risvolto mentale. In entrambi i testi, la memoria è una, di natura psico-fisica. Rimane inalterato, in questo quadro, il modello esplicativo elaborato nell'*Homme*. Le tracce cerebrali rappresentano la condizione necessaria del processo mnemonico (imposta, nella risposta a Gassendi, dalla condizione dell'unione); l'assenza di memoria è specificamente imputata all'impossibilità del loro costituirsi. Tanto che, nella lettera dell'agosto 1641 a Mersenne – che proprio a proposito del prodursi del ricordo in rapporto alle tracce cerebrali aveva formulato la difficoltà di principio sulla possibilità di relazione causale fra corpo e mente – al ripresentarsi di idee puramente intellettuali veniva negato lo statuto di *ricordo* vero e proprio («nulla proprie recordatio est»): le si pensa allo stesso modo («altrettanto bene») la prima come la seconda volta⁵³. A mancare è proprio l'elemento della permanenza garantito dalle tracce, il suo costituirsi progressivo, il suo eventuale modificarsi e affievolirsi; salvo ove siano presenti nomi – entità corporee – che, collegandosi alle idee intellettuali, diano luogo allora a un evento mnemonico vero e proprio.

L'ineliminabilità della dottrina delle tracce è confermata, in un isolato ritorno sul tema della memoria, da una lettera al padre gesuita Mesland del 1644. Anche qui si parla di due memorie; col tentativo di rendere vera e propria memoria anche quella intellettuale⁵⁴. La condizione risiederebbe nell'attribuire anche a quest'ultima «tracce, che permangano nel pensiero stesso», garantendo ai contenuti intellettuali pregressi una qualche forma di continuità. Si tratta di tracce «di tutt'altro genere», che Cartesio si riconosce incapace di spiegare «con un esempio tratto dalle cose corporee, che non ne sia decisamente diverso». Non si dà dunque memorizzazione senza tracce. Ma la proposta di estendere queste ultime, in qualche forma, all'attività intellettuale urta contro un ostacolo che si direbbe invalicabile, posto dalla stessa concezione cartesiana della mente: eventuali tracce mentali sembrerebbero dover alludere a una «disposizione» specifica, latrice in qualche modo di un contenuto mentale pregresso⁵⁵, e destinata però a cadere ai limiti esterni della coscienza – un ambito non ammesso da Cartesio; ché, in alternativa, anziché del riaffiorare di un contenuto mentale precedente, si tratterebbe di un unico pensiero che permane.

52. Un'implicita opposizione fra attenzione e coscienza è viceversa da supporre nell'improbabile formulazione di un innatismo di stampo decisamente platonico contenuta nella risposta all'"Hyperaspistes" (AT III, p. 424), che consente di sostenere che le idee di Dio ecc. sarebbero presenti già nei bambini. Cfr. anche *Entretien*, pp. 15-17 (AT V, p. 146).

53. AT III, p. 425; cfr. *Commentarii Collegii conimbricensis*, p. 3: «Discutitur num memoria intellectiva proprie memoria sit an non».

54. 2 maggio 1644, AT IV, p. 114.

55. In questo senso altra da una mera «facoltà», su cui cfr. *Quartae Responsiones*, pp. 246 sg.

Da ultimo, nel Colloquio con Burman, gli accenni alla memoria, in replica via via diretta alle critiche dell'interlocutore, sono frammentari e disomogenei. Dopo una battuta elusiva («della memoria non posso dire niente»)⁵⁶, un accenno alla memoria volontaria (sopra, p. 846), poi un altro, riduttivo, alla memoria intellettuale⁵⁷. L'assenza (generica) di memoria è comunque spiegata anche qui con l'assenza di tracce cerebrali⁵⁸.

3. La rivincita della coscienza, o la negazione della memoria

Pochi mesi dopo il Colloquio con Burman, sarà Arnauld a riproporre il problema della durata da attribuirsi, questa volta, all'attività intellettuale pura, collegandolo alla questione della memoria.

Conviene tracciare prima di tutto lo schema delle questioni sollevate da Arnauld nelle lettere del giugno (per le prime tre elencate) e luglio (per le due successive) 1648⁵⁹. 1) La discussione prende l'avvio dall'assunto cartesiano che, in quanto sostanza pensante, la mente pensa sempre; 2) occorre una memoria intellettuale che garantisca la continuità della riflessione attorno a un oggetto intellettuale; 3) quale genere di durata («successiva» o «permanente») compete alla mente? 4) ottimo, che la mente pensi sempre attualmente, perché questo «risolve nel modo migliore» il problema della sua durata; 5) resta però che i pensieri diversi si succedono e sostituiscono l'un l'altro: come possono dei «modi» costituire un'essenza? A suscitare l'intera serie di questioni è stata forse quella posta per ultima, la più scottante: che la mente, anziché sostanza, rischi di esaurirsi nella successione delle sue diverse occorrenze – una difficoltà che erano stati i *Principi* a portare nel frattempo allo scoperto⁶⁰.

Venendo ai temi che maggiormente ci riguardano: la memoria intellettuale, priva cioè di tracce corporee, è indispensabile – sostiene Arnauld, riproponendo la stessa difficoltà sollevata da Burman⁶¹ – altrimenti, a proposito di oggetti intellettuali, qual è Dio, «la mente non potrebbe ragionare, poiché ogni ra-

56. *Entretien*, p. 21 (AT V, p. 148).

57. Riduttivo perché, a Burman che la richiamava per gli angeli e le «anime separate», onde «per eam mens suarum cogitationum recordaretur», Cartesio risponde che, riferendosi la memoria intellettuale piuttosto agli universali che ai particolari, «per eam omnium singularium factorum nostrorum recordari non possumus». Una situazione del genere era richiamata dai gesuiti di Coimbra in riferimento a chi (facevano i nomi di Tommaso e Alberto Magno) negasse trattarsi, per l'intellettuale, di vera e propria memoria: in quanto riferita agli universali, ne sarebbe assente «perceptio determinate differentiae praeteriti temporis» (*Commentarii*, p. 3).

58. *Entretien*, loc. cit.

59. 3 giugno e luglio 1648, AT V, rispettivamente pp. 186 sgg. e 212 sgg.

60. Cfr. I, §§ 53 e 64, pp. 25, 31, dove anche risulta il diverso statuto del corpo, quanto alla relazioni fra essenza e modi, rispetto alla mente; che Arnauld non manca di rilevare (*loc. cit.*, p. 214). Per l'intera questione: S. Landucci, *La mente in Cartesio*, Franco Angeli, Milano 2002, cap. IV.

61. 3 giugno 1648, pp. 186 sg.

gionamento consta di una serie di molteplici intellezioni, la cui connessione non può essere da noi percepita se, mentre formiamo le successive, non ricordiamo le precedenti». Come Burman, anche Arnauld sembra dunque attribuire alle occorrenze del pensiero-coscienza cartesiano un'incapacità di durata. E procede rifiutando di imputare all'assenza di tracce permanenti l'assenza di memoria dei pensieri prenatali che, privi di pregiudizi, dovrebbero essere chiari e distinti.

Può suonare ovvio che Cartesio accetti subito («admitto») il ricorso alla memoria intellettuale, e che respinga contestualmente l'attribuzione di intellezioni pure al feto⁶². Qui però è introdotto anche un nuovo punto di vista sulla memoria: le tracce che si producono nell'infanzia «permangono per il resto della vita», ma sono insufficienti a fondare il ricordo, perché non dipende da esse che «ci si accorga che le sensazioni che ci capitano da adulti siano simili a quelle avute nell'utero»; questo, viceversa, «dipende da una qualche riflessione intellettuale, o memoria intellettuale, di cui non c'è nessun uso nell'utero». La definizione della memoria è dunque decisamente modificata. Lo è anche il giudizio sulla permanenza delle tracce infantili. Quest'ultimo costituirà l'elemento comune fra la memoria e l'origine remota delle passioni, mentre la condizione che si abbia coscienza del rapporto con l'esperienza pregressa fonderà la contrapposizione fra i due ambiti.

Il sintagma «memoria intellettuale» non sembra più che tanto appropriato; va comunque distinto dall'uso attestato in precedenza, giacché si tratta ora di un atto che completa il processo della memoria, non di un diverso tipo di memoria. Quanto alla sostanza della nuova concezione delineata, la richiesta di una «riflessione» già nella condizione intrauterina sarà precisata da Cartesio in risposta alla richiesta di chiarimenti da parte di Arnauld⁶³: non solo il ricordo deve essere riconosciuto come il presentarsi di un pensiero per la seconda volta; occorre in più che, *al momento in cui si imprimono*, le vestigia «siano avvertite dall'intellezione pura come nuove», e in questo senso non sono qualificanti quelle impresse nel cervello del bambino, «allo stesso modo in cui diciamo che non vi è nessuna traccia di uomini in un terreno in cui non riconosciamo impressa la figura di nessun piede umano, nonostante che forse vi si trovino molte irregolarità prodotte da piedi umani [...]»⁶⁴.

A caratterizzare come tale la memoria è dunque invocata ora una doppia percezione, che, all'inizio e alla fine del processo mnemonico, identifichi il carattere differenziale dei due momenti. Ad essere valorizzato è cioè l'elemento mentale interno al processo psico-fisico del memorizzare; quello che sin qui era stato poco o niente elaborato. Per singolare che appaia, solo adesso Cartesio sembra porsi il problema di definire il processo mnemonico in modo tale da equipa-

62. 4 giugno, ivi, pp. 192 sg.

63. Cfr. rispettivamente la lettera di Arnauld del [luglio 1648], ivi, p. 213 e la risposta di Cartesio, 29 luglio, ivi, pp. 220 sg.

64. *Ibidem*. La prima delle due condizioni introdotte da Cartesio sarà assunta da La Forge nel *Traité (Oeuvres philosophiques)*, ed. di P. Clair, PUF, Paris 1974, pp. 284 sg., 288) quale connotato della reminiscenza.

rarne effettivamente lo statuto a quello di qualsiasi altra operazione del pensiero. Ve l'ha indotto Arnauld, rifiutandosi, quanto all'argomento più esplicito, di ricondurre all'assenza di tracce l'incapacità di ricordare i pensieri prenatali; più in generale, riaprendo la questione del rapporto fra pensiero e memoria.

La coscienza, per Cartesio, ha per oggetto non solo i contenuti dei pensieri ma anche ciascuna specie o operazione del pensiero⁶⁵ – quelle che si trovano ripetutamente elencate a partire dalla seconda Meditazione, e fra cui, per inciso, la memoria compare una sola volta⁶⁶. Come sono cosciente, non solo dell'idea del rosso, ma anche di *vederla*, così devo essere cosciente non solo dell'oggetto-ricordo, ma anche di *ricordarlo*. L'introduzione di una duplice «riflessione» risponde all'esigenza di identificare gli elementi distintivi che qualificano l'azione del ricordare rispetto, ad esempio, al vedere o al giudicare. Che tuttavia anche la prima occorrenza di quel pensiero sia identificata come tale – che il processo mnemonico debba cioè implicare una sorta di riconoscimento preventivo – può apparire una richiesta ridondante, per una teoria della memoria. In realtà, a indurre tale richiesta, sembra essere ancora una volta l'esigenza, da parte di Cartesio, di negare la memoria degli eventi infantili. A conferma, il richiamo all'«intellesione pura», che non si dà nel bambino, e quello non alla semplice coscienza immediata bensì alla «riflessione», a sua volta assente nel pensiero infantile, a cui, per analogia con la visione, è attribuita solo una percezione «diretta»⁶⁷. In tal modo Cartesio può implicitamente ribadire, modificandone le motivazioni, la posizione già formulata, come si è visto, all'altezza delle Risposte: fin dalla vita intrauterina si dà pensiero e dunque coscienza, ancorché di quei pensieri non permanga memoria. L'elemento nuovo è dato dal fatto che la questione viene ora generalizzata e la presenza di una riflessione originaria è assunta come costitutiva di una teoria della memoria. Si delinea con ciò un modello diverso del processo mnemonico, rispetto a quello formulato nella lettera a Mersenne del 6 agosto 1640 (qui sopra, p. 846), dove il passato riemergeva a più riprese, a livelli diversi di chiarezza. Difficile evitare l'impressione che l'irrigidimento che il nuovo modello contiene sia spia di qualche difficoltà.

Il processo mnemonico presenta in effetti caratteristiche che lo rendono disomogeneo rispetto alle altre situazioni in cui ad un evento fisiologico corrisponde nella mente un pensiero. Quando l'azione di un oggetto, esterno o interno al mio corpo, agisce sul mio sistema nervoso, nella mia mente si produce immediatamente la percezione del rosso o della fame; vi è cioè una relazione diretta fra evento fisico e percezione⁶⁸. La memoria connette viceversa fra

65. Cfr. *Quartae Responsiones*, pp. 246 sg., dove il caso delle «operazioni» è opposto a quello delle «facoltà», delle quali non si ha coscienza attuale finché non veniamo ad usarle.

66. In *Principia*, I, 65, p. 32.

67. «Cosa sia tale riflessione – aveva chiesto Arnauld – [...] e in che modo differisca dalla semplice riflessione intrinseca ad ogni pensiero» (luglio 1648], *AT V*, p. 213). La precisazione di Cartesio è alle pp. 220 sg.

68. Nelle *Sextae Responsiones* Cartesio distingue tre «quasi gradus» nella sensazione

loro due eventi mentali lontani nel tempo. Fra loro, a collegarli, ossia a consentire il ritorno del primo nella forma del ricordo, un elemento meramente fisico, le tracce cerebrali. Né sarebbe possibile estromettere le tracce dalla *definizione* della memoria, ché si ricadrebbe in due fatti coscienziali simili e reciprocamente indipendenti, secondo quanto Cartesio aveva ben visto quando aveva negato, per la «memoria intellettuale», che di memoria si potesse propriamente parlare.

Nella finzione dell'*Homme*, poiché l'intero processo era trattato nei suoi termini fisici, non faceva difficoltà dire che, grazie alle tracce che se ne conservano, «le idee che si sono trovate una volta [sulla] ghiandola possono formarvisi di nuovo molto tempo dopo»⁶⁹. La difficoltà nasce presumibilmente al momento di elaborare l'aspetto coscienziale della memoria. Cartesio accetta, come è noto, che le modalità in cui si produce l'azione reciproca fra corpo e mente rimangano inesplicate; e lo ripete anche nella seconda delle risposte ad Arnauld che stiamo considerando⁷⁰. Rispetto alla sensazione, vi è però per la memoria una difficoltà aggiuntiva, perché non si tratta solo di ammettere che non vi è alcuna omogeneità fra il moto corporeo e la percezione del rosso o della fame. Come percepire che il pensiero originario rappresenti una «prima volta», il suo ritorno mnemonico una «seconda volta»? A collegare fra loro i due pensieri determinandone la differenza vi è un processo fisico composito, distribuito nel tempo, che può emergere di tanto in tanto a coscienza, di volta in volta modificato, e tornare ogni volta, provvisoriamente, a scomparire. Fra l'immediatezza della coscienza e la processualità della formazione delle tracce manca per definizione, nel sistema cartesiano, una categoria capace di introdurre una mediazione.

Il fenomeno mnemonico si rivela dunque una presenza scomoda; la tentazione è di espungerlo. Nella lettera del 29 luglio a Arnauld, è descritto il recupero di un contenuto precedentemente depositato nel cervello, ma per negare che esso abbia a che fare con la memoria: secondo quanto accade ai poeti, a cui spesso «si presentano dei versi che non si ricordano di aver mai letti in altri, nonostante che non si presenterebbero a loro in quella forma [*tales*] se non li avessero letti altrove»⁷¹. Noi parleremmo di un fenomeno subliminare di cripto-memoria, ma la concezione cartesiana del mentale esclude il ricorso a queste categorie.

Accanto alla negazione, nel caso dei versi che riaffiorano alla mente, il controfattuale introduce un determinismo forte. Difficilmente Cartesio potrebbe ripetere ora quanto aveva scritto anni prima, che ciò che non si ricorda è

(AT VII, pp. 436 sgg.): al primo appartiene «illud quo immediate afficitur organum corporum ab objectis externis», al secondo ciò che «immediate resultat in mente...», (il terzo essendo rappresentato dal giudizio che siamo abituati a darne fin dall'infanzia); sottolineato da F. De Buzon, *Le problème de la sensation chez Descartes*, in J.-L. Vieillard-Baron (ed.), *Autour de Descartes. Le problème de l'âme et du dualisme*, Vrin, Paris 1991, p. 87.

69. *Homme*, p. 178.

70. 29 luglio, AT V, pp. 221 sg.

71. Ivi, p. 220.

ininfluente (sopra, p. 845). L'inverso di quella asserzione risulta in modo eclatante dall'indagine che nello stesso periodo sta conducendo sulle cause remote delle passioni.

4. Esperienza prenatale e passioni: il ritorno del rimosso

Si direbbe che il tema *memoria* sia rimasto impigliato in quella difficoltà di cui Cartesio parla in una lettera a Elisabetta: non pare che «la mente umana sia capace di concepire, ben distintamente e contemporaneamente, la distinzione fra anima e corpo e la loro unione; perché occorre, a tal fine, concepirli come una cosa sola e insieme concepirli come due – due punti di vista contrari»⁷². E, fino ad allora (1643), sull'unione non ha detto quasi niente, occupato com'era a provare la distinzione fra mente e corpo⁷³. Che ci si trovi qui di fronte agli inizi di una riflessione sostanzialmente nuova sembra confermato anche dalla proposta (comunque la si valuti) di includere l'unione fra le «nozioni primitive»⁷⁴. Per altro verso, il tema della memoria è stato di fatto elaborato da Cartesio, com'è del resto anche per la sensazione, nella prospettiva della distinzione, prima nell'ambito della fisiologia poi eminentemente sul versante del mentale. Lo spostamento dell'attenzione dal fisico al mentale, nella corrispondenza con Arnauld del '48, coincide cronologicamente con l'elaborazione già avanzata della prospettiva dell'unione, a proposito delle passioni; ma i due ambiti sembrano restare reciprocamente ininfluenti.

Pensare la distinzione equivaleva a pensare di volta in volta una autosufficienza del corpo e, rispettivamente, della mente. Sono le due prospettive, speculari, presentate l'una nell'*Homme*, l'altra soprattutto nelle *Meditazioni*, dove, nella VI^a, è riassunta nell'asserzione che, se non avessi sensi e immaginazione, «rimarrei senza dubbio quello stesso che sono ora»⁷⁵. Oltre alla difficoltà specifica già ricordata, che risiede nel duplice passaggio mentale-fisico-mentale, pesa sulla concezione cartesiana della memoria la tensione fra due modelli: la durata e la ricchezza associativa, affidate a un meccanismo esclusivamente fisico, e la limitatezza spazio-temporale della coscienza. L'unico ambito in cui Cartesio abbia davvero analizzato la condizione dell'unione, quello delle passioni, è anche l'unico in cui quest'ultima questione venga di fatto rielaborata.

72. 28 giugno 1643, AT III, p. 693. L'espressione usata da Cartesio è «ce qui se contrarie». Per una discussione sul suo significato cfr. D. Yandell, *What Descartes really told Elisabeth: Mind-Body Union as a Primitive Notion*, «The British Journal for the History of Philosophy», V, 2 (1997), pp. 264 sgg.

73. A Elisabetta, 21 maggio 1643, AT III, pp. 664 sg.

74. Ivi, p. 665. Da prendere dunque con qualche cautela l'interpretazione "continuista" in L. Alanen, *Descartes's Concept of Mind*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 2003, pp. 10 sgg.; altrettanto, nella ricostruzione dei riferimenti cartesiani alle passioni in C. Talon-Hugon, *Les passions rêvées par la raison. Essai sur la théorie des passions de Descartes et de quelques-uns de ses contemporains*, Vrin, Paris 2002, cap. II.

75. AT VII, p. 73.

Una volta concentratosi sull'unione, Cartesio l'ha percorso davvero fino in fondo il cammino inverso a quello della distinzione. Questo non significa l'aver rinunciato al dualismo come quadro metafisico di riferimento; non implica cioè che l'unione mente/corpo debba essere necessariamente pensata come una sostanza accanto alle altre due. È sufficiente ammettere, come Cartesio ha ammesso da sempre, che le due sostanze interagiscano⁷⁶; a condizione di pensare, come suggerisce Marleen Rozemond, che le risultanze mentali dell'unione sono «tipi *particolari* di modi della mente»⁷⁷. Soltanto nelle *Passioni*, però – questa è la novità – l'interazione acquista un ruolo centrale nella riflessione cartesiana, aprendo prospettive di analisi in precedenza solo accennate.

Il determinismo, grazie al quale «i pensieri che hanno accompagnato alcuni moti del corpo fin dall'inizio della nostra vita li accompagnano ancora adesso», era stato enunciato come uno dei principi generali «presupposti in questo scritto [le *Passioni*]» fin da una lettera a Elisabetta del 1646⁷⁸. Ogni volta che torna a metterlo in luce, Cartesio lo spiega contestualmente come implicato nell'idea stessa dell'unione («deduco le ragioni di tutto questo...»⁷⁹). Di nuovo, all'altezza dell'art. CXXXVI delle *Passioni*⁸⁰ – a chiusura cioè della parte più propriamente teorica del trattato – Cartesio enfatizza il percorso inverso, rispetto alla prospettiva della distinzione, indicandovi «il principio su cui si regge tutto ciò che [ha] scritto fin qui» su cause ed effetti delle passioni: «tale è in noi il legame fra mente e corpo che, *una volta che* abbiamo collegato qualche azione corporea con qualche pensiero, l'uno dei due non ci si presenta più, *in seguito*, senza che si presenti anche l'altro». Quanto di nuovo vi sia, in questo modo di guardare all'interazione mente/corpo, risulterà chiaro se lo si confronti col luogo dei *Principi* – ripresa, a sua volta, di quanto già esposto nel *Traité de l'homme* – in cui le passioni erano illustrate quali «sensi interni», omogenee (*non alia ratio...*) ad esempio a fame e sete⁸¹.

76. Per non dilungarmi su una questione che ha suscitato una discussione delle più vaste, rinvio al nitidissimo quadro riassuntivo tracciato da Vere Chappell (*L'homme cartésien*, in J.-M. Beyssade, J.-L. Marion [edd.], *Descartes. Objecter et répondre*, Puf, Paris 1994, pp. 403 sgg.), di cui condivido le posizioni.

77. M. Rozemond, *Descartes's Dualism* (Harvard University Press, Cambridge, Mass., and London 1998, p. 173 e *passim*), colloca la propria interpretazione in una posizione intermedia fra interazionismo e «trialismo» (nozione, quest'ultima, introdotta com'è noto da J. Cottingham, *Cartesian Trialism* [1985], ora in *René Descartes. Critical Assessments*, III, pp. 236-48). Cfr. anche P. Hoffman, *Cartesian Passions and Cartesian Dualism*, «Pacific Philosophical Quarterly», LXXI (1990), pp. 310-333.

78. [Maggio 1646], *AT IV*, p. 408.

79. *Les passions de l'âme*, CVII, *AT XI*, p. 407. Senza più riferimenti specifici alle passioni, La Forge generalizzerà la prospettiva come senz'altro implicata dalle clausole dell'«alleanza» fra mente e corpo: cfr. *Traité de l'esprit*, cap. XV, p. 225.

80. Pp. 428 sg.

81. *Principia*, IV, 190, pp. 316 sgg; *Homme*, pp. 164 sgg. Era in sostanza la «doctrina medicorum», richiamata ad es. da C.F. d'Abra De Raconis, *Totius philosophiae... Tractatio*, 5a ed., Nicolaus de la Vigne, Parisiis 1631, pars II, p. 151. A questo modello sembra restare ancorata l'analisi di J. Barnouw, *Passion as "Confused" Perception or Thought in Des-*

Riflettere sull'unione, viene dunque ora ad implicare per Cartesio l'introduzione di una dimensione diacronica. Un'accezione forte del nesso mente/corpo, per conseguenza, quella analizzata nelle *Passioni*; anziché limitarsi ad alludere a una semplice efficacia causale, chiama in causa un determinismo associativo che percorre l'intera vita dell'individuo. Né si tratta soltanto del ripresentarsi di eventi fisici e psichici che si *collegano* o si *accompagnano* reciprocamente – un linguaggio in questo caso riduttivo perché troppo ancorato alla prospettiva della distinzione. Fin dalla lettera del '46 a Elisabetta, tali espressioni erano sciolte in un linguaggio esplicitamente causale: «se gli stessi moti sono nuovamente suscitati nel corpo da qualche causa esterna, essi suscitano nell'anima gli stessi pensieri e, reciprocamente, se abbiamo gli stessi pensieri, questi producono gli stessi moti»⁸²; e la stessa esplicitazione si ritrova nella lettera del febbraio '47 a Chanut⁸³. Sarà allora possibile integrare la formulazione ancora una volta riduttiva in cui Cartesio esprime, nei titoli dei capitoli pertinenti, la relazione fra le passioni adulte e la loro prima occorrenza nella vita prenatale, quasi che essa fosse circoscrivibile ai «moti» che le diverse passioni suscitano nel corpo dell'adulto⁸⁴. A sottolinearne il peso, basterebbe del resto il richiamo, in apertura, alla «deduzione» del nesso *reciproco* fra stati fisici e psichici e della sua necessaria reiterazione dalla forza del legame mente/corpo⁸⁵.

Il manifestarsi, nell'adulto, di cinque delle sei passioni fondamentali o «primitive», amore e odio, gioia e tristezza, desiderio⁸⁶, è così ricondotto alla loro genesi remota, intrauterina. Ora, le passioni del feto consistono tutte in altrettante reazioni nei confronti di sostanze adatte o inadatte a nutrirlo. E queste continuano a costituire il nucleo stabile delle passioni successive, secondo quanto Cartesio aveva spiegato nel lungo abbozzo sull'origine delle passioni primitive contenuto nella lettera a Chanut⁸⁷: anche quando, in seguito, si presentano gioie e amori diversi, non più legati al cibo, «quel che le gioie e gli

cartes, Malebranche, and Hutcheson, «Journal of the History of Ideas», 73 (1992), pp. 397-424.

82. AT IV, p. 408.

83. Ivi, 1 febbraio 1647, pp. 603 sg.

84. «Quelle est la cause de ces mouvements en l'amour» è il titolo di *Passions*, CVII (ripetuto in forma abbreviata in CVIII-CXI). Alla lettera, viceversa, tale formulazione guida l'interpretazione occasionalista di G. de Cordemoy, *Six discours sur la distinction et l'union du corps et de l'âme*, VI Disc., in *Oeuvres philosophiques*, ed. crit. di P. Clair e Fr. Girbal, PUF, Paris 1968, in particolare p. 175. J.-Ch. Bardout (*Y a-t-il une théorie occasionnaliste des passions?*, «Dix-septième siècle», LI [1999], pp. 347-366), ha convincentemente mostrato l'inadeguatezza della dottrina occasionalista a reggere la teoria cartesiana delle passioni – o, più in generale, qualsiasi teoria delle passioni.

85. Ivi, CVII, p. 407. A risultare modificata, nelle *Passioni*, è anche inevitabilmente l'attenzione portata alle differenze individuali: cfr. G. Lewis, *L'individualité selon Descartes*, Vrin, Paris 1950, pp. 85 sgg., con tutti i rimandi testuali ivi contenuti; Id., *L'inconscient*, pp. 44 sgg..

86. Cfr. ivi, LXIX, p. 380. La sesta passione, lo stupore, non comporta moti corporei (ivi, LXXI, p. 381).

87. AT IV, pp. 601 sgg. Qui le passioni analizzate sono solo quattro; manca il desiderio.

amori contengono di intellettuale continua ad essere accompagnato dalle prime sensazioni che [l'anima] ne ha avute»⁸⁸. Se si incrocia il fatto che le passioni legate al nutrimento sono le prime, e le uniche che abbiamo avute prima della nascita⁸⁹, col senso proprio in cui sono dette *primitive* – che cioè «tutte le altre sono composte da qualcuna di [esse], o ne costituiscono una specie»⁹⁰ –, la vita intrauterina viene a definire condizioni e caratteri di tutta la vita passionale a venire.

Una dimensione diacronica di lunga durata risulta dunque costitutiva delle passioni, ove siano considerate non nella loro causa «ultima e più prossima», ossia il movimento della ghiandola pineale ad opera degli spiriti animali, e neppure nelle loro cause più «ordinarie», ossia le reazioni immediate agli stimoli dell'esperienza⁹¹, bensì in quelle cause originarie che ce ne fanno penetrare la natura profonda. Il riferimento a eventi pregressi viene del resto a caratterizzare il linguaggio usato da Cartesio per spiegare l'insorgere di singole passioni: l'immagine di un animale, ad esempio, susciterà una reazione di timore ove appaia «spaventosa, ossia se ha un forte rapporto con le cose che in precedenza sono state nocive al corpo»⁹². Tutte le passioni, poi, sono contrassegnate come tali da una forma di permanenza, in precisa contrapposizione a un pensiero non appassionato: la loro utilità o, viceversa, nocività, risiedono entrambe nel fatto che esse «fortificano e fanno durare nell'anima pensieri [...], che altrimenti potrebbero facilmente esserne cancellati»⁹³. Un'allusione alla durata anche nella definizione: «percezioni, o sensazioni, o emozioni dell'anima [...], causate, mantenute [*entretenues*] e rafforzate da qualche movimento degli spiriti»⁹⁴; e il verbo *entretenir* ricorre più volte, a proposito delle passioni.

Di richiami espliciti alla memoria il trattato sulle *Passioni dell'anima* è più che parco. Inatteso (anche rispetto al trattamento più consueto del tema “memoria”) il riferimento alla memoria volontaria a cui è dedicato interamente l'articolo XLII; che prolunga ed intende evidentemente rafforzare il punto di vista espresso dall'articolo precedente, sul «potere dell'anima nei confronti del corpo». Molteplici sono viceversa i nessi impliciti fra passioni e memoria. A collegare le cause remote delle passioni e quelle più ravvicinate, è un processo conservativo analogo a quello che l'*Homme* descriveva per la memoria. Ripe-

88. Ivi, p. 605.

89. *Ibidem*; *Passions*, CVII, p. 407.

90. Ivi, LXIX, p. 380. La relazione genere/specie è riproposta in proposito in apertura della III^a parte, dedicata alle «passioni particolari» (CXLIX, p. 443).

91. Ivi, in apertura della II^a parte, LI, p. 371.

92. Ivi, XXXVI, p. 356. Sull'implicazione, in questo luogo, di un processo mnemonico, cfr. D. Kambouchner, *L'homme des passions. Commentaire sur Descartes*, 2 voll., I, *Analytique*, Albin Michel, Paris 1995, pp. 148 sgg.

93. *Passions*, LXXIV, p. 383. E si veda l'art. sg., p. 384, a proposito dell'«admiration» e del rafforzamento che ne deriva alla memoria (già in Tommaso, *In librum de memoria et reminiscencia commentarium*, § 332, in S. Thomas Aquinas, *In Aristotelis libros de sensu et sensato...*, cura R.M. Spiazzi, Marietti, Augustae Taurinorum 1973).

94. Ivi, XXVII, p. 349.

tutamente, nelle *Passioni*, Cartesio allude alla funzione delle «tracce» cerebrali⁹⁵. Nella forma di una teoria complessiva, in una seconda lettera a Chanut, per spiegare come accada di amare una persona anziché un'altra, aveva recuperato lo stesso identico linguaggio usato in precedenza per la memoria: l'azione degli oggetti produce nel cervello qualcosa di simile a delle pieghe; anche dopo la loro scomparsa, la parte in cui erano state tracciate «rimane [...] disposta a essere di nuovo piegata allo stesso modo da un altro oggetto che assomigli in qualche cosa al precedente»⁹⁶.

Nel collegamento fra passioni adulte e loro genesi remota, l'elemento inerziale risulta allora altrettanto determinante che nei processi fisici di memorizzazione; inducendo a ridimensionare il «potere» della mente. Cartesio richiama in proposito la definizione data in precedenza, secondo la quale le passioni sono «mantenute e rafforzate» da qualche moto degli spiriti; ne deriva che «fin quando tale emozione non sia cessata, esse rimangono presenti al nostro pensiero», impedendo alla mente di disporne⁹⁷. La tensione fra forza delle passioni e capacità della mente di controllarle costituisce una delle linee tematiche del trattato, su cui in questa sede non ci soffermiamo. A conferma di quanto dominante sia nella spiegazione del loro operare il modello del moto inerziale, vale però la pena di richiamare i termini in cui Cartesio illustra la facilità delle abitudini acquisite di modificarsi, da cui discenderebbe il «potere assoluto» della mente⁹⁸: «Così, quando inaspettatamente ci si imbatte in qualcosa di molto sporco in una carne che si mangia con appetito, la sorpresa per questo incontro può cambiare talmente la disposizione del cervello che non si potrà più, in seguito, vedere quella carne se non con orrore...»; caso tipico di determinismo in cui un «urto» viene a modificare una direzione, provocandone una nuova che tenderà a mantenersi⁹⁹.

In questa chiave, non è probabilmente casuale, nelle *Passioni dell'anima* e già prima nella lettera del '45 a Elisabetta in cui delle passioni viene tentata la prima definizione, il richiamo alla *rêverie*¹⁰⁰. Il linguaggio è quello già usato nell'*Homme* (sopra, p. 842): il corso «fortuito» degli spiriti animali, l'errare indolente («*nonchalamment*») del pensiero. Nell'*Homme*, *rêverie* e memoria

95. In XXI, p. 344 e LXXIII, p. 383 (altre occorrenze riguardano la memoria volontaria, in XLII); ma lo stesso concetto è in CXXXVI, p. 429, e *passim*.

96. 6 giugno 1647, AT V, pp. 56 sg.

97. *Passions*, XLVI, pp. 363 sg.; cfr. XLVII, p. 366.

98. Ivi, L, p. 369.

99. Un equivoco, quello per cui, in quanto passiva, una passione non potrebbe produrre a sua volta effetti sul corpo, secondo ha sostenuto M. Neuberger (che per altro verso ha ben colto il nesso fra processi mnemonici e passioni: *Le Traité des passions de l'âme de Descartes et les théories modernes de l'émotion*, «Archives de philosophie», 53, 1990, rispettivamente pp. 486 e 485, 487). L'attribuzione di efficacia causale a uno stato mentale passivo trasferisce per analogia alla relazione mente-corpo la condizione degli urti dei corpi: ciascuno in sé passivo e cionondimeno capace di produrre o di modificare il moto in un corpo contiguo.

100. Cfr. *Passions*, XXI, pp. 345 sg. e la lettera a Elisabetta del 6 ottobre 1645, AT IV, pp. 310 sg..

erano associate implicitamente; nei due testi posteriori la *rêverie* coincide con i processi cerebrali della memoria o con una parte di essi. L'avvicinamento della passione ai fenomeni descritti in questi termini riguarda solo il comune stato di passività della mente, che ne risulta tuttavia enfatizzato.

Se, nel pensare la permanenza e il ritorno di esperienze passate come elementi costitutivi delle passioni, Cartesio le ha concepite sulla falsariga dei processi su cui si fonda la memoria, l'elemento di consapevolezza che a partire da un certo momento interviene nella sua riflessione a connotare la memoria colloca viceversa passioni e memoria su fronti opposti. La specularità delle due situazioni è talora del tutto esplicita. L'origine di alcune «strane avversioni» è da ricercarsi nell'essere stati offesi da determinati oggetti «all'inizio della vita», o nell'aver condiviso l'offesa ricevutane dalla madre in gravidanza; senza che il soggetto «ne conservi in seguito alcuna memoria», le impronte gliene resteranno impresse nel cervello «fino al termine della vita»¹⁰¹. Una vera e propria alternativa, fra passione e memoria, era emersa nella lettera del giugno '47 a Chanut. Dopo avere richiamato, come sappiamo, la funzione conservativa delle tracce cerebrali, Cartesio concludeva narrando che così era accaduto a lui di essere attratto da donne strabiche per avere amato nell'infanzia una bambina che lo era; «ignoravo, tuttavia, che questa ne fosse la cagione»¹⁰². La condizione, perché l'attrazione si verifici, è l'inconsapevolezza della causa che la provoca, di cui è evidentemente parte la memoria dell'amore precedente; una volta acclarata, l'attrazione viene meno.

Ripetutamente, Cartesio torna a riflettere sui nessi fra le passioni, in quanto determinate nella loro immediatezza da moti dei nervi o degli spiriti animali, e giudizi intellettuali relativi ai loro oggetti (e capaci di determinare la volontà), che possono mescolarsi, sovrapporsi, o anche talora esserne essi stessi all'origine: per lo più insistendo sulla distinzione, e talora sull'opposizione reciproca, fra questi due piani¹⁰³. Un elemento di inconsapevolezza resta in ogni caso costitutivo delle passioni; e occorre capire a cosa si riferisca. Che esse appartengano a quel genere di «percezioni che la stretta alleanza fra anima e corpo rende confuse e oscure»¹⁰⁴, non ha niente di specifico, rispetto allo statuto epistemico che attiene all'ambito generale del sensibile. Già in sede di definizione, tuttavia, è introdotto un elemento di inconsapevolezza che le differenzia per l'appunto dalle percezioni immediatamente indotte dai corpi esterni o dal nostro proprio corpo: le passioni sono «percezioni riferite soltanto all'anima [...], delle quali non si conosce in genere alcuna causa prossima a cui ricondurle»¹⁰⁵. Presumibilmente il fatto di sentirne gli effetti «come nell'anima stes-

101. *Passions*, CXXXVI, p. 429.

102. A Chanut, 6 giugno 1647, *AT V*, pp. 56 sg.

103. Rimando ad alcuni soltanto dei testi pertinenti: *Passions*, LVI, p. 374, LXXIX, p. 387. (definizioni di amore e odio), XCI-XCIII, pp. 396 sgg.

104. *Ivi*, XXVIII, p. 350.

105. *Ivi*, XXV, p. 347 (sullo statuto rispettivo, a questo riguardo, di sensazioni e passioni, qualche osservazione in D. Kambouchner, *L'homme des passions*, I, pp. 58 sgg.).

sa» fa sì che ne sfugga l'elemento di reattività immediata al moto dei nervi o degli spiriti animali; una situazione opposta, allora, a quella enunciata per le sensazioni nel cap. II, ii dei *Principi*, dove si dice che dei «dolori e altre sensazioni [...] la mente è cosciente che non provengono da sé sola», bensì dalla sua unione col corpo¹⁰⁶.

Anche la dimensione propriamente psichica delle passioni contiene tuttavia in sé aspetti difficili da penetrare, si direbbe per la molteplicità delle motivazioni: esse possono essere suscitate da «beni e mali che l'anima non nota, nonostante che le appartengano»¹⁰⁷. Sovente poi «ci si sente tristi o gioiosi» senza conoscerne il motivo¹⁰⁸. Sicuramente, una causa specifica della mancanza di trasparenza, nelle passioni, è data dalla loro natura stratificata: sono «le sensazioni confuse dell'infanzia – scriveva Cartesio nella prima lettera a Chanut – che, rimanendo connesse con i pensieri ragionevoli grazie ai quali amiamo ciò che ne giudichiamo degno, fanno sì che la natura dell'amore ci risulti difficile da conoscere»¹⁰⁹. E sappiamo che, sia il darsi di un'esperienza pregressa, sia l'ignorarla, costituiscono altrettante condizioni per il manifestarsi della passione: amo certi oggetti perché assomigliano ad altri già amati, ma al tempo stesso li amo perché ignoro questo dato. Cartesio l'ha spiegato a Chanut in riferimento alla propria storia personale, ma è un dato estendibile all'origine remota, prenatale, delle passioni primitive.

Alla stratificazione temporale si somma, com'è nella lettera appena citata, il carattere composito delle passioni: «aggiungo [alla prima difficoltà richiamata] che diverse altre passioni, come la gioia, la tristezza, il desiderio, il timore, la speranza etc., mescolandosi variamente all'amore, impediscono di riconoscere in cosa esso precisamente consista». Che le passioni «non sono mai da sole» – da cui la difficoltà di distinguere i moti provocati dall'una o dall'altra – Cartesio l'aveva del resto enunciato come elemento costitutivo fin dalla lettera a Elisabetta del maggio 1646¹¹⁰. La meraviglia in particolare, la prima delle passioni primitive, risulta sempre mescolata alle altre¹¹¹. L'intento, imposto dalla sua concezione della mente, di ribaltare l'idea di un'anima divisa in parti o funzioni in eventuale contrasto fra loro, induce Cartesio a negare l'esistenza di conflitti intrapsichici: la condizione in cui «l'anima si sente spinta quasi nello stesso tempo a desiderare e a non desiderare la stessa cosa» è allora spiegata attraverso una lotta fra la volontà e il «corso degli spiriti [animali]»¹¹². Talune situazioni non sembrano tuttavia leggibili in chiave di opposi-

106. Rispetto alle passioni, un'assenza speculare di distinzione è casomai rappresentata, nelle sensazioni sia interne sia esterne, dall'attribuire ad esempio il dolore a una parte del corpo o da un ingenuo realismo rispetto agli oggetti esterni: cfr. in particolare l'esposizione dei *Principia*, I, §§ 45-46, 66 sgg.

107. *Passions*, XCV, nel titolo.

108. Ivi, LI, p. 372 e XCIII, p. 398.

109. A Chanut, 1 febbraio 1647, AT IV, p. 606.

110. AT IV, pp. 408 sg.

111. *Passions*, LXXII, pp. 381 sg.

112. Ivi, XLVII, pp. 364 sgg.

zione mente/corpo: come nella descrizione dell'uomo che, di fronte alla morte della moglie, prova insieme una tristezza che ne rende sincere le lacrime e una gioia segreta¹¹³.

Nel riflettere sull'aspetto mentale del processo mnemonico, nelle risposte del '48 ad Arnauld, Cartesio aveva posto come condizione del ricordare la totale trasparenza all'intelletto del momento iniziale e finale. Assenza e presenza di memoria sono alternative secche. «Diciamo che non vi è nessuna traccia di uomini in un terreno in cui non riconosciamo impressa la figura di nessun piede umano» (sopra, p. 850); dove invece il ricordo si dia, sembrerebbe non dovere restare alcun residuo che non sia immediatamente percepito. Il processo del memorizzare comporta, è vero, la riproduzione di immagini più o meno nitide, e anche il riaffiorare di una pluralità di immagini affidato alle associazioni mnemoniche. Nelle passioni, il rapporto col passato risulta tuttavia assai più composito; non si presenta mai come pura riproduzione del vissuto, bensì come integrazione nel presente di esperienze precedenti (è il caso delle esperienze prenatali), o di associazione con tratti di esperienza analoga (come ad es. per la paura del leone). Trasferendo a quest'ambito la metafora usata per la memoria, si potrebbe dire che si intravede sul terreno la traccia di piedi umani, pur non riconoscendola come tale. Diversa, la situazione delle passioni, anche rispetto alle sensazioni sia esterne che interne – e non solo per la difficoltà dichiarata di ricondurle immediatamente ai moti fisici che le suscitano. Le sensazioni, siano esse del colore o del dolore, sono in sé chiare, e la loro realtà mentale si esaurisce in questa percezione; a restare oscuro è solo il modo in cui un moto corporeo produce una percezione nella mente.

Nella loro origine remota, le passioni consistono in una reazione psichica a uno stato fisiologico di benessere o di malessere. Percezioni irriflesse, esse posseggono un oggetto intenzionale e sono teoricamente traducibili in un giudizio su di esso. Nelle passioni adulte, ad essere andata persa è l'univocità del riferimento; la relazione ad uno specifico oggetto risulta inadeguata a spiegarle. Se allora l'interpretazione delle passioni come di origine puramente fisiologica e la conclusione che si tratti di percezioni prive di contenuto, appaiono infondate¹¹⁴, rimane forse da integrare la lettura che attribuisce loro senz'altro un carattere rappresentativo, ancorché confuso¹¹⁵. Non soltanto i moti che le scatenano ma anche una parte degli eventi mentali che ne sono parte integrante sembrano per lo più destinati a cadere fuori della loro capacità di rappresen-

113. Ivi, CXLVII, pp. 440 sg.

114. Cfr. M. Neuberger, *Le Traité des passions*, pp. 488 sg.

115. Così, fra gli studi più recenti, L. Alanen, *Descartes's Concept of Mind*, pp. 171 sgg.; D. Brown, C. Normore, *Traces of the Body. Cartesian Passions*, in B. Williston e A. Gombay (edd.), *Passion and Virtue in Descartes*, Humanity Books, New York 2003, pp. 100 sgg. Una torsione in direzione del cognitivismo, come segnalato anche dall'editore, nelle parafrasi e commenti sulle *Passioni dell'anima* contenuti nello scritto di Leibniz *De affectibus* (1679), in *Textes inédits*, a cura di G. Grua, 2 voll., PUF, Paris 1948, II, pp. 512 sgg. Su *Cognitivism in the Theory of Emotions*, utile la discussione di J. Deigh, «Ethics», 104 (1994), pp. 824-54.

tazione. Il loro carattere composito – sia per la stratificazione temporale, sia per la compresenza di emozioni o di motivazioni diverse – rende inevitabile uno scarto fra l'estensione della sfera della coscienza e quella della sfera (psichica) che le passioni includono. A livello minimale, si può dire che siamo quantomeno agli antipodi della coscienza-attenzione. Ma si può forse spingersi a supporre che ciò che cade fuori della coscienza appartenga in questo caso ad una zona psichica che si muove fra il subliminare e l'inconscio.