

Unio et quasi permixtio mentis cum corpore. *Con Descartes, oltre il dualismo*

Marina Lalatta Costerbosa

Und die Erinnerung an das Abendbrot und an die Himbeerranken war um so viel angenehmer, als der Körper auf immer sich erhaben über das Bedürfnis, etwas zu verzehren, vorkam. Dafür gelüstete ihn nach Geschichten. Die starke Strömung, welche sie erfüllte, ging durch ihn selbst hindurch und schwemmte Krankes wie Treibgut mit sich fort. Schmerz war ein Staudamm, welcher der Erzählung nur anfangs widerstand; er wurde später, wenn sie erstarkt war, unterwühlt und in den Abgrund der Vergessenheit gespült.

Walter Benjamin, *Berliner Kindheit um Neunzehnhundert*, 1950¹

Premessa

Vorrei cominciare questo breve contributo dedicato all'amica e collega Mariafranca Spallanzani entrando direttamente in argomento. Il tema che presento non poteva che riguardare René Descartes, autore a lei così caro. Tra le innumerevoli possibilità di riflessione che scaturiscono dalla lettura degli scritti del filosofo francese ho scelto uno dei più classici, una ineludibile stazione di sosta quando ci si rivolge all'opera cartesiana e la si colloca nella sua epoca, proiettandola allo stesso tempo in avanti: il rapporto tra anima e corpo.

Nel dibattito filosofico, in particolare nella riflessione fenomenologica ed esistenzialista novecentesca (si pensi a Husserl, a Binswanger, a Sartre o a Merleau-Ponty), nonché nella discussione più recente su tematiche di rilevanza bioetica

¹ «Ed il ricordo della cena e dei lamponi era tanto più piacevole, in quanto il corpo si sentiva definitivamente affrancato dal bisogno di nutrirsi. In compenso esso era avido di storie. L'impetuosa corrente delle loro vicende finiva per attraversare esso pure, spezzandone via il male come un detrito. Il dolore era un argine che solo all'inizio opponeva resistenza al racconto; poi, quando questo aveva preso vigore, veniva travolto e risospinto nell'abisso dell'oblio» (trad. it. *Infanzia berlinese*, Torino, Einaudi, 1973, p. 70).

(rammentiamo almeno Jonas e Dworkin), la figura di Descartes appare paradigmatica per rappresentare una lettura del rapporto tra anima e corpo in chiave dualistica.

È così che il modello olistico che non scinde e non contrappone, né ordina gerarchicamente, la mente o l'anima e il corpo si presenta come il sovvertimento della cultura meccanicistica, dualistica, statica, la quale avrebbe raggiunto il suo acme di consapevolezza teorica nella modernità, precisamente grazie alla penna di René Descartes.

Le cose stanno però proprio così? In questa presa di posizione generalmente assunta come valida, soprattutto in contesti pratici e scientifici, vi è forse una semplificazione interpretativa? Si rende davvero giustizia per questa via alle pagine cartesiane sull'argomento?

1. *Solo una morale provvisoria?*

Mariafranca Spallanzani in molti dei suoi numerosi lavori dedicati alla filosofia di Descartes si interroga proprio sul punto. Persino per intitolare un suo contributo sul tema sceglie la forma interrogativa, una domanda in qualche misura retorica, tale da risuonare a taluni addirittura provocatoria: «Il dualismo mente-corpo è davvero il sistema di Descartes?»².

In questo breve spazio che ci è offerto, proveremo a seguire la tesi dell'autrice, a farci accompagnare lungo un percorso in cui Mariafranca incontra alcune compagne di viaggio: tali possono essere considerate le recenti riletture di Descartes, letture dirette dei testi del filosofo, il più possibile libere, o quantomeno finalmente liberatesi, da taluni sedimenti della tradizione storiografica.

² Relazione tenuta all'Università di Roma Tor Vergata il 27 febbraio 2018. <https://www.youtube.com/watch?v=9Lrx4y4ryQk>.

Sul tema specifico Mariafranca Spallanzani ritorna ancora sviluppando ulteriormente la sua tesi nel Seminario permanente del Dipartimento di Filosofia e Comunicazione (SeRIC) dell'Università di Bologna del 9 aprile 2019.

Riapriamo allora per cominciare due opere in particolare, fonti fondamentali per il nostro argomento: *Discours de la méthode* e *Meditationes de prima philosophia, in qua Dei existentia et animæ immortalitas demonstratur*. Muoviamo innanzitutto dal *Discours*, dal cuore della rivoluzione cartesiana, dalla scoperta della soggettività, dell'io che nel pensarsi scopre la propria sussistenza reale, dalla celeberrima tesi che così suona e risuona: *cogito ergo sum*. «Decisi di supporre che tutte le cose che mi erano entrate nello spirito non fossero più vere delle illusioni dei miei sogni. Ma tosto mi accorsi che mentre volevo pensare che tutto era falso, bisognava necessariamente che io che pensavo fossi qualche cosa; e, notando che questa verità: *penso dunque sono*, era così ferma e così sicura che tutte le più stravaganti supposizioni degli scettici non erano capaci di scalzarla, ritenni di poterla accettare senza scrupoli come principio primo della filosofia che stavo cercando»³. Tanto discende, come si sa, da questa «verità» dal punto di vista sia epistemologico sia ontologico.

Nel *Discours de la méthode* Descartes pare rinviare ad altro momento lo sviluppo della tesi sul terreno morale, suggerendo a tal proposito, provvisoriamente, di affidarsi ai costumi tramandati dalla tradizione. Nel ricostruire l'intera casa in cui si aspira ad abitare, nel frattempo, conviene ed è saggio tenere un altro alloggio pur temporaneamente saldo e disponibile. Nella famosa Terza Parte del *Discours*, già nell'*incipit*, esplicito è questo intendimento. «Infine, come non basta – scrive Descartes –, prima di cominciare la ricostruzione della casa dove si abita, abatterla e provvedersi di materiali e di architetti o esercitarsi da se stessi nell'architettura ed averne anche diligentemente tracciato il progetto, ma occorre pure essersi provveduti di un'altra casa dove si possa alloggiare durante il tempo dei lavori, così per non restare irresoluto nelle mie azioni mentre la ragione mi obbligava ad esserlo nei miei giudizi

³ R. Descartes, *Discours de la méthode* [1637], in *Œuvres*, éd. par P. Adam et Ch. Tannery, Paris, Vrin, 1996 [AT], VI, trad. it. *Il Discorso sul metodo*, in *Opere filosofiche*, a cura di B. Widmar, Torino, Utet, 1969, pp. 129-185: 154.

e per non cessare di vivere il più felicemente possibile, mi formai una morale provvisoria consistente di tre o quattro massime [...] La prima era di ubbidire alle leggi ed ai costumi del mio paese»⁴. Quasi a dire che occorre assumere un atteggiamento prudente e moderato, non modificare la propria condotta d'azione, mantenendola entro l'alveo della morale positiva e delle norme poste, condivise e vigenti; anche perché ciò a cui primariamente bisogna rivolgere la propria attenzione e le proprie energie è il giudizio e la sua correttezza.

Eppure a ben vedere una conseguenza enorme sul piano pratico egli la trae, tra le righe, già in quest'opera. Ciò accade precisamente quando nel seguito della narrazione, allargando lo sguardo sul *cogito*, giunge a coinvolgere la visione del corpo e la sua relazione con la mente.

2. *Il corpo non è l'essere umano*

A prima vista, nel breve saggio del 1637, Descartes spiega come più di ogni altra a essere evidente e imprescindibile è la dimensione della mente, non quella del corpo. «Dopo, esaminando con attenzione ciò che io ero, vidi – prosegue – che potevo supporre di non aver alcun corpo e che non esistesse alcun modo né alcun luogo dove io fossi, ma che non potevo per questo supporre di non esistere [...] In tal modo questo io, ovvero l'anima per la quale io sono quel che sono, è interamente distinta dal corpo, ed è anzi più facile a conoscere di esso, ed anche se questo non esistesse affatto essa non cesserebbe di essere tutto ciò che è»⁵. Manifesto è dunque un pensiero che sembra relativizzare l'importanza della dimensione materiale, persino del valore dell'esistenza del corpo e della sua estensione, e privilegiare la dimensione intellettuale, spirituale. In armonia con il contenuto che *prima facie* ci trasmette in *Le Traité de l'Homme*, il filosofo francese pare proprio «sup-

⁴ *Ibid.*, p. 148.

⁵ *Ibid.*, p. 155.

porre che il corpo non sia altro che una statua o una *machine de terre*»⁶. Eppure, una simile lettura – ci avverte Spallanzani⁷ – è rivelatrice di una seria miopia. L'idea stereotipata di Cartesio filosofo del «cogito ergo sum», da un lato, e dell'«uomo macchina», dall'altro, impone un ripensamento e un passo avanti interpretativo, un robusto aggiornamento storiografico.

Come emerge con evidenza già in *La Dioptrique*⁸ e, in una formulazione più articolata, nelle *Meditationes*, l'anima si presenta legata a un corpo. Questa consapevolezza così formulata tuttavia non consente di emanciparsi ancora dall'idea secondo la quale in Descartes sarebbe presente il convincimento che il corpo in un certo senso imbrigli la mente, ne rappresenti la prigioniera, amplifichi attrito e vischiosità nel movimento dei pensieri. Occorre pertanto procedere con maggiore cautela, sì da riuscire a scoprire come Descartes conferisca senso, suggerisca l'orizzonte di significato, alle immagini che si presentano all'occhio. Il corpo è come una macchina rivitalizzata dall'anima. Il corpo è l'uomo, nel senso che l'uomo è anche il corpo, ma in esso non si esaurisce; cioè il corpo non è l'uomo.

Indispensabile, giunti a questo punto, evitare i facili fraintendimenti sempre in agguato. Trattare del corpo e della mente come non solo distinti, ma anche separati configura una forzatura⁹, tanto che l'idea dell'uomo presente nella riflessione filosofica cartesiana è un'idea unitaria, embrionalmente olistica, potremmo anche aggiungere. Vi è una innegabile e radicale diversità¹⁰, eppure un'intima connessione tra anima e cor-

⁶ R. Descartes, *Le Traité de l'Homme* [1664], AT XI, p. 120.

⁷ Si veda M. Spallanzani, *Descartes e il "paradosso" degli animali-macchina*, «Bruniana & Campanelliana», 17 (2011), 1, pp. 185-195. Ricordo inoltre per un approfondimento: M. Spallanzani, *Descartes. La règle de la raison*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 2015, in particolare: pp. 186-231.

⁸ R. Descartes, *La Dioptrique* [1637], AT VI, p. 109.

⁹ Critico nei confronti di Descartes, ritenuto un franco sostenitore del dualismo, è Saul Kripke, *Naming and Necessity* [1970], Cambridge/Mass., Harvard University Press, 1980. Sul tema cfr. M. Rozemond, *Descartes Dualism*, Cambridge/Mass., Harvard University Press, 1998.

¹⁰ R. Descartes, *Meditationes de Prima Philosophia, in qua Dei existentia et animæ immortalitas demonstratur* [1641]; trad. it. *Meditazioni metafisiche sulla filosofia prima*, in *Opere filosofiche*, cit., pp. 187-258: 254, 255.

po. E fatto non meno significativo – anche nella prospettiva delle implicazioni pratiche, etiche e bioetiche che ne conseguono – questa radicale comunanza si incardina nell’esperienza della sofferenza.

3. *La forza rivelatrice del dolore*

È il dolore a disvelare l’inscindibile vincolo reciproco: l’intera persona soffre quando la pena si annida nel corpo o il dolore pervade lo spirito.

«[M]ediante queste sensazioni di fame, di sete, di dolore, eccetera, la natura mi insegna non soltanto che io sono posto nel mio corpo come un pilota nella sua nave, ma che gli sono anche congiunto così strettamente da comporre con lui un tutto unico. Se così non fosse, non proverei alcun dolore, io che sono una cosa pensante, quando il mio corpo è ferito, ma percepirei questa ferita con l’intelletto, come un pilota percepisce con la vista se qualcosa si rompe nel suo vascello. E quando il mio corpo ha bisogno di bere o di mangiare mi limiterei semplicemente a conoscere questa situazione senza esserne avvertito da sensazioni confuse di fame e di sete. Tutti questi sentimenti di fame, sete, dolore, eccetera, non sono, infatti, altro che certi modi confusi di pensare derivanti dall’unione, se non addirittura dalla mescolanza, dello spirito con il corpo»¹¹.

Come ricorda con decisione Spallanzani, l’interpretazione di Descartes condivisa da autori che si muovono nell’alveo delle scienze cognitive, da Daniel Dennett ad Antonio Damasio, per citare i più noti, risulta fuorviante¹². È in fondo proprio Descartes qui ad aiutarci, se solo torniamo con la mente

¹¹ *Ibid.*, p. 251. L. Shapiro, *Descartes, Passions of the Soul and the Union of Soul and Body*, «Archiv für Geschichte der Philosophie», 85 (2003), 3, pp. 211-248; J. Almog, *What Am I? Descartes and the Mind-Body Problem*, Oxford-New York, Oxford University Press, 2002.

¹² D.R. Hofstadter e D.C. Dennett (eds.), *The Mind’s I*, New York, Bantam Books, 1982, Parte I; D.C. Dennett, *Consciousness Explained*, Boston, Little Brown, 1991; A.R. Damasio, *Descartes’ Error. Emotion, Reason, and the Human Brain*, New York, G.P. Putnam, 1994.

a quel luogo in cui afferma che «mentem corpori coëxtensam, totamque in toto, et totam in qualibet eius parte esse intelligo»¹³.

Nessuna separazione, bensì una «mescolanza» tra corpo e mente che schiude l'accesso a molteplici opportunità di sviluppo di un'intuizione teorica tanto a lungo rimasta incompresa. Forse la forza del dominante dualismo della tradizione platonica e giudaico-cristiana ha trasmesso lenti non del tutto terse al lettore di Descartes, che sembra piuttosto compiere un passo fermo al centro della modernità, rintracciando l'unità della persona umana e l'inseparabilità di mente e corpo.

4. *Descartes: olistico ante litteram?*

Quale più significativa acquisizione si poteva ritrovare nell'opera cartesiana? Le relevantissime e numerose conseguenze di una cultura del corpo che muove da tale assunto dovettero apparire evidenti allorquando nella storia del pensiero filosofico occidentale essa venne esplicitamente concettualizzata. Perché tale passaggio si determinasse tuttavia si dovettero attendere quasi tre secoli. Arriviamo cioè più o meno diretti, in fondo con scarsi tentennamenti, sino agli albori del Novecento. Il problema delle stessa definizione di corpo, di morte, di malattia e di salute si regge ora precisamente su questo perno teorico e valoriale. Quasi all'insaputa dei più, a partire da Descartes, a partire paradossalmente proprio da colui che al contrario è stato a lungo reputato il faro del dualismo più rigido e ineludibile, il superamento della visione premoderna dell'idea della corporeità rimette in discussione la plausibilità e la presunta oggettività del dualismo tra mente e corpo.

Col tempo anche la comunità internazionale, l'Organizzazione mondiale della sanità in testa, ha riconosciuto almeno sul piano formale e normativo la validità del modello olistico, affermatosi nell'ambito della riflessione fenomenologica

¹³ R. Descartes, *Sexte Responiones*, AT VII, p. 423.

già nel primo Novecento con Edmund Husserl e poi sviluppatasi attraverso gli studi e i saggi di Georges Canguilhem, Jean-Paul Sartre, Maurice Merleau-Ponty all'inizio degli anni Quaranta del secolo scorso. Non possiamo e non dobbiamo dimenticare che, da questo punto di vista, mentre i corpi e insieme le anime di milioni di esseri umani venivano torturati e massacrati nel modo più feroce e inaudito nei lager nazisti, nel 1943 in particolare vedono la luce tre opere fondamentali, anche queste tutte francesi, per dare valore e voce al «corpo-proprio» nella sua unità inseparabile.

Viene a perdere di senso così ormai anche il pensiero che si tratti semplicemente dell'unificazione di due distinti elementi, la mente e il corpo. Il corpo – ci insegna Sartre in *L'être et le néant* (1943) – è un tutto psichico. Sempre nel 1943/1944 giunge a compimento *Phénoménologie de la perception* di Merleau-Ponty. E ancora nel 1943 esce la prima edizione di *Le normal et le pathologique* di Georges Canguilhem; opere anche queste accomunate dal convincimento della biunivocità del rapporto tra mente e corpo e dell'infondatezza della irrealistica e controintuitiva loro separatezza. Forse si può dire che il 1943 è l'anno di svolta per una concezione del corpo e della mente radicalmente unitaria.

Le più recenti frontiere della medicina clinica e della ricerca medica, dell'oncologia, della pediatria, della neurologia, delle nanomedicine, come sappiamo hanno accolto e confermato l'affidabilità di una rappresentazione di mente e corpo quale composto, quale sfondo di riferimento per la comprensione della salute e della malattia, della condizione normale e di quella patologica dell'esistenza umana. Questa consapevolezza schiude molte riflessioni, anche di carattere etico e bioetico, come la questione del fine vita nelle sue molteplici declinazioni, tanto che oggi l'espressione "vita biologica" è divenuta un arcaismo, una ostinata forzatura ideologica o persino un nonsenso. Si può parlare, si è parlato autorevolmente, di «una sublimazione dell'esistenza biologica in esi-

stenza personale, del mondo naturale in mondo culturale»¹⁴. E questo non per posa o moda estraniante e rarefatta rispetto alla concretezza della vita nella sua a volte feroce materialità. Ma per la convinzione che «[i]l corpo proprio ci insegna un modo d'unità che non è la sussunzione sotto una legge [...] io non sono di fronte al mio corpo, ma sono nel mio corpo, o meglio sono il mio corpo»¹⁵. Ed è così che Merleau-Ponty può sostenere con buone ragioni un'idea – probabilmente non contrapposta al sentire di Descartes, come talvolta si è sostenuto – dalla portata rivoluzionaria e generalissima: «Un romanzo, una poesia, un quadro, un brano musicale sono individui, cioè esseri in cui non si può distinguere l'espressione dall'espresso, il cui senso è accessibile solo per contatto diretto e che irradiano il loro significato senza abbandonare il proprio posto temporale e spaziale. In questo senso il nostro corpo è paragonabile all'opera d'arte. Esso è un nodo di significati viventi e non la legge di un dato numero di termini covarianti»¹⁶.

Sempre per questa via si può comprensibilmente giungere a parlare di una rivoluzione culturale in ambito medico-scientifico, legata al ripensamento dei confini stessi del patologico e allo smascheramento di stereotipizzazioni sedimentatesi nel tempo, ora non più credibili, legate in particolare all'universo delle scienze psicologiche e alla psichiatria, alle concezioni della disabilità finalmente sottratte, almeno in molta teoria, al pregiudizio sociale e al suo incombente potenziale oppressivo.

È così allora che anche su questo terreno si può misurare, in conclusione, la grandezza di Descartes, dando ragione a Mariafranca, che sempre a noi colleghe e amici la ricorda e, con i suoi studi passati e in corso, la testimonia ogni volta di nuovo.

¹⁴ M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception* [1945]; trad. it. *Fenomenologia della percezione*, a cura di A. Bonomi, Milano, il Saggiatore, 1965, p. 133.

¹⁵ *Ibid.*, p. 214.

¹⁶ *Ibid.*, p. 216.