

Dagli angeli alle occasioni. Un'ipotesi a partire dal 'problema della trasduzione'

Simone Guidi

Abstract: This article addresses some Late Scholastic accounts (Suárez, Abra de Raçonis, Gamaches, Ysambert, Arriaga) of the 'problem of transduction' in angels, as a possible source for the genesis of early modern occasionalism, particularly La Forge's and Cordemoy's. Indeed, if the 'problem of transduction' is a structural issue of all the Aristotelian gnoseology, the impossibility of interaction between immaterial and material substance concerns, more generally, all spiritual substances, posing the issue about the principle of 'transduction' already at the level of angels, entirely immaterial creatures, unable to any relationship with the bodies. In order to answer to this peculiar version of the 'problem of transduction' Late Scholastics elaborate doctrines that are direct antecedents of occasionalist ones, and which likely directly influenced early modern occasionalism. To follow this investigative path, I will intersect three complementary argumentative lines. First, I will focus on Late Scholastic angelology, to point out how the need to solve the 'problem of transduction' in this peculiar context pushes the sixteenth and seventeenth-century Schools to a proto-occasionalist conception of angelic innatism. Secondly, I will identify in the debate on the angelic *locutio* of the key places for the elaboration of a model that sees God as the only efficient cause and the only guarantor of the mind's communications and contents. Thirdly, I will stress how the Late Scholastic angelological debates could be an important source for early modern dualism and the seventeenth-century occasionalism, notably for La Forge and Cordemoy.

Keywords: Problem of Transduction, Occasionalism, Late Scholasticism, Angelic Knowledge, Angelic Language

1. Introduzione

Con l'espressione 'problema della trasduzione' (*problem of transduction*¹) si fa riferimento a una peculiare incognita scolastica che preconizza, per molti versi, il nucleo problematico del moderno dualismo mente-corpo. Si tratta infatti di comprendere due aspetti che, per la filosofia delle Scuole, garantiscono la conoscenza umana come *continuum* sensi-intelletto. Da un lato, in quali termini metafisici avvenga una trasmissione di qualità dal piano materiale a quello immateriale. Dall'altro, come, su tale base, sia possibile un'interazione diretta (e presumibilmente efficiente) tra una sostanza spirituale e una sostanza corporea, da cui segua un processo conoscitivo.

In un recente saggio², Dominik Perler ha osservato che la soluzione fornita da Suárez a tale questione – in particolare nel processo di astrazione delle specie da parte dell'intelletto agente – implica un'embrionale teoria della causazione occasionale³. Come già notava Ludwig⁴, per il gesuita l'elemento a garanzia della 'trasduzione' – ovvero del passaggio dal fantasma presente nella fantasia alla produzione di una specie intellettiva – è infatti costituito dalla naturale *sympathia*⁵ che connetterebbe l'intelletto e la sua facoltà ausiliare, la

¹ Tale espressione è utilizzata per la prima volta da P. King, "Scholasticism and the Philosophy of Mind: the Failure of Aristotelian Psychology", in T. Horowitz e A. Janis (a c. di), *Scientific Failure*, Rowman & Littlefield, Lanham 1994, pp. 109-38. King riprende con 'transduction' il lessico delle teorie cognitive di Zenon Pylyshyn.

² D. Perler, "Suárez on Intellectual Cognition and Occasional Causation", in D. Perler e S. Bender (a c. di), *Causation and Cognition in Early Modern Philosophy*, Routledge, London 2020, pp. 18-38.

³ Sulla concezione suareziana della causalità v. specialmente i saggi contenuti in J.L. Fink (a c. di), *Suárez on Aristotelian Causality*, Brill, Leiden-Boston 2015. V. inoltre S. Schmid, "Suárez and the Problem of Final Causation", in L. Novák (a c. di), *Suárez's Metaphysics in its Historical and Systematic Context*, De Gruyter, Berlin 2014, pp. 293-308 e Id., "Finality without Final Causes? Suárez's Account of Natural Teleology", in *Ergo: An Open Access Journal of Philosophy* 16 (2015, 2), pp. 393-425, per l'importante questione della rivisitazione della causalità finale. Ciò oltre al classico V. Carraud, *Causa sive ratio. La raison de la cause, de Suarez à Leibniz*, PUF, Paris 2002. V. anche T.M. Schmaltz, "Efficient Causation from Suárez to Descartes", in T.M. Schmaltz (a c. di), *Efficient Causation. A History*, Oxford University Press, Oxford 2014.

⁴ J. Ludwig, *Das kausale Zusammenwirken (sympathia) der Seelenvermögen in der Erkenntnislehre des Suarez*, Karl Ludwig-Verlag, München 1929.

⁵ Sebbene siano diversi gli autori medievali che già avevano messo a tema tale modello (ad esempio Olivi) l'approccio di Suárez è debitore verso la soluzione di Duns Scoto. V. *Ordinatio*, I, dist. 3, q. 1, § 24, in *Opera Omnia*, ed. Wadding, Vivès, Paris 1891, 26 vols., vol. 9, p. 466 e soprattutto *Ordinatio*, I, dist. 3 q. 6 § 19, ed. Wadding, vol. 9, p. 538. Si v. A. Tropia, "Scotus and Suárez on Sympathy: The Necessity of the 'connexio potentialium' in the Present State", in L. Novák (a c. di), *Suárez's Metaphysics in its Historical and Systematic Context*, De Gruyter, Berlin 2014, pp. 275-92.

*phantasia*⁶. Senza alcuna interazione reale⁷ e sulla base della sola simpatia l'intelletto genera, per Suárez, una rappresentazione mentale conforme a quella presente nella fantasia.

Questa peculiare soluzione mostra senza dubbio un'importante premessa ai temi oggetto di questo saggio, ovvero che il problema poi circolante tra i

⁶ Sulla *phantasia* in Suárez v. specialmente J.B. South, "Francisco Suárez on Imagination", in *Vivarium* 39 (2001), pp. 119-58. V. anche F. Piro, *Il retore interno. Immaginazioni e passioni all'alba dell'età moderna*, Città del Sole, Napoli 1999, pp. 123-65; Id., "Tra intelligenza animale e passioni umane: discussioni sull'immaginazione e la 'virtù estimativa' nel XVI secolo", in L. Formigari, I. Cubeddu e G. Casertano, *Imago in phantasia depicta. Studi sulla teoria dell'immaginazione*, Carocci, Roma 1999, pp. 167-87; Id., "È sufficiente un solo senso interno? La psicologia dell'immaginazione nella prima età moderna e le sue difficoltà", in *Lo Sguardo – Rivista di filosofia* 10 (2012), pp. 183-97.

⁷ In effetti Suárez già pone il problema in termini di causalità efficiente, stabilendo che sono due le accezioni in cui si può intendere la strutturale dipendenza dell'intellezione dalla *phantasia*, sua facoltà ausiliaria. La prima è quella di una causalità efficiente che precede l'operazione intellettiva, cioè l'azione della fantasia o il *continuum* di processi che conduce le *species* dal sensorio esterno ai sensi interni (che Suárez, appunto, unifica sotto un'unica facoltà, la fantasia). La seconda accezione è invece quella di una simpatia o concomitanza che scaturisce dalla sola unione tra anima e corpo (unione che Suárez concepisce ancora entro le coordinate dell'ilemorfismo) e che non fa appello a una causalità efficiente (v. F. Suárez, *Tractatus de Anima*, in *Opera Omnia*, 28 voll., Vivès, Paris 1856-61, vol. 3, lib. I, cap. 11, § 19; in forma soggetta a modifiche, tale dottrina si ritrova in F. Suárez, *Commentaria una cum questionibus in Libros Aristotelis De Anima*, 3 voll., texto inédito de los doce primeros capítulos, introducción y edición crítica por S. Castellote, Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid, 1978-91, vol. 1, d. 2, q. 3, p. 228 e, sulla *consonantia*, v. anche lib. d. 2, q. 5, p. 328). Per l'Esimio, se non si può dunque affermare che l'intellezione dipenda causalmente dalla *phantasia* – poiché, di fatto, essa agisce a prescindere dalle sue facoltà ausiliarie – è pur vero che l'atto intellettivo è sempre concomitante alla presenza di un fantasma nel senso interno. Dunque, la dipendenza dell'intelletto da tali rappresentazioni può esser spiegata solo in ragione di una strutturale simpatia o stabile co-occorrenza, che aggira l'esigenza di un'interazione causale diretta (v. Suárez, *Tractatus de Anima*, lib. 4, cap. 2, § 11-12; quasi identico Suárez, *Commentaria De Anima*, d. 9, q. 2, p. 94). Suárez applica dunque la sua soluzione a entrambi i passaggi di stato nel processo conoscitivo umano: sia la 'trasduzione' dal senso esterno a quello interno, sia la 'trasduzione' dal senso interno all'intelletto, che ne rappresenta l'esempio estremo. Anche nel caso della relazione fantasia-intelletto, che implica l'interazione tra l'anima immateriale e le funzioni corporee ausiliarie, il passaggio avviene solo grazie all'*ordo* e alla naturale *consonantia* che, per via dell'unità 'uomo' che essi compongono, unisce gli stati dell'anima e quelli del corpo. Di conseguenza, "intellectui agenti triplicem tribui operationem; primam illuminare phantasmata; secundam efficere res actu intelligibiles; tertiam abstrahere species a phantasmatis [...]. Etenim illuminatio phantasmatis actio non est circa ipsum [phantasma] [...]: ergo si aliqua actio est phantasmatum illuminatio, plane non nisi circa intellectum possibilem exercetur; circa talem vero intellectum nulla aliam actionem exercet agens praeter speciei productionem: ergo haec ipsa est actio, quam dicimus phantasmatum illuminationem sic appellatam, quia per illam apparet intellectui, quod in phantasmate repraesentatur" (Suárez, *Tractatus de Anima*, lib. 4, cap. 2, § 14-15; Suárez, *Commentaria De Anima*, d. 9, q. 2, pp. 98-100). Interessante notare, peraltro, che questa tesi fa il paio, sul piano strettamente epistemologico, con quella espressa riguardo all'esperienza, descritta nella *Disputatio I* come una necessaria *ocasio vel conditio* per la generazione, nella mente, di un concetto (v. F. Suárez, *Disputationes metaphysicae*, in *Opera Omnia*, voll. 25-26, I, s. 6, § 26).

post-cartesiani era, per altre ragioni, già abbozzato dagli scolastici del '500⁸. Eppure l'eventuale parentela di questa tesi con una concezione occasionalistica della conoscenza si legittima solo per il fatto che le rappresentazioni della fantasia non sono che 'occasioni' per la generazione di un atto intellettuale indipendente, corrispondente alla realtà extra-mentale⁹. Non è quindi possibile ricondurre direttamente tale soluzione nel novero dell'occasionalismo *strictu sensu*, teoria per la quale è Dio e solo Dio a rappresentare la causa unica, diretta e costante di tutte le conoscenze umane e della loro verità. Ciò poichè, come lo

⁸ Riguardo all'intelletto umano, tale problema è tratteggiato in modo consapevole già dagli scolastici che precedono Suárez. Quest'ultimo, che ci offre una tra le più originali e radicali soluzioni moderne alla questione riceve la questione codificata dal dibattito italo-iberico degli stessi anni, nel quale si distinguono le dottrine proposte dal Caietano nel commento alla *Summa* (la cosiddetta teoria dell'illuminazione 'obiettiva', v. Thomae Aquinatis, *Summa Theologiae cum Supplemento et commentariis Caietani*, Typographia Polyglotta S.C. de Propaganda Fide, Roma 1888-1906, I, q. 85, art. 1, § 9, p. 333, col. 2) e soprattutto da Manuel de Góis nel commento conimbricense (1598) al *De Anima* (la cosiddetta teoria dell'illuminazione 'effettiva', v. *Commentarii Collegii Conimbricensis in tres libros de anima Aristotelis Stagiritae*, António Mariz, Coimbra 1598, lib. III, cap. 5, q. 2, art. 1). Come messo in luce da Carvalho e Spruit, specialmente in Góis si trova già formulato un modello nel quale i simulacri prodotti dalla fantasia svolgono il ruolo di mere figurazioni, che l'intelletto 'copia' come un pittore, generando in se stesso l'atto intellettuale corrispondente. V. specialmente M.S. de Carvalho, *Psicologia e Ética no Curso Jesuíta Conimbricense*, Edições Colibri, Lisboa 2010, pp. 70-106; Id., "Intellect et imagination: la 'scientia de anima' selon les 'Commentaires du Collège des Jésuites de Coimbra'", in *Intellect et imagination dans la philosophie médiévale*, Brepols, Turnhout 2006, pp. 119-58; Id., "A doutrina do intelecto agente no Comentário ao 'De Anima' do Colégio Jesuíta de Coimbra", in J.F. Sellés (a c. di), *El Intelecto Agente en la Escolástica Renacentista*, Pamplona 2006, pp. 155-83. V. anche Id., "A receção da psicologia aristotélica (séc. XVI) em Roma e em Coimbra", *Revista Filosófica de Coimbra* 23 (2014), pp. 89-111; Id., "Beyond Psychology – The Philosophical Horizon of the Coimbra Commentary on Aristotle's 'De Anima' (1598)", in D. Heider (a c. di), *Cognitive Psychology in Early Modern Jesuit Scholasticism*, Editiones Scholasticae, Neunkirchen Seelscheid 2016, pp. 67-95. Si v. inoltre L. Spruit, *Species intelligibilis. From perception to knowledge*, 2 voll., Brill, Leiden-New York-Köln 1994-95, vol. 2, specialmente le pp. 267-351.

⁹ Ciò sebbene l'eco del 'problema della trasduzione' nell'astrazione delle specie intelligibili, nei termini in cui lo pongono già Góis e Suárez, si oda proprio in L. La Forge, *Traité de l'esprit de l'homme et de ses facultés ou fonctions et de son union avec le corps*, Abraham Wolfgang, Amsterdam 1666, pp. 134-35: "il est nécessaire qu'il y ait quelque cause ou au dedans ou au dehors de l'Ame, qui ait le pouvoir de déterminer sa pensée, de luy donner une forme, et de luy représenter par ce moyen l'object que conçoit la faculté d'apercevoir dans toutes le circonstances de sa connaissance. Prenez garde aussi pour ne vous pas trompez, que nous ne cherchons pas icy la cause exemplaire des Idées; car il n'ya point de doute qu'elle ne sçauroit estre autre que l'objet qui est représenté, lequel doit posséder formellement ou éminemment tout ce que son Idée nous fait concevoir, lors qu'elle est claire et distincte; Mais la cause que nous cherchons icy c'est l'efficient, c'est a dire, celle qui donne cette forme à nos pensées [...]; Or cette cause est souvent for différente de la cause exemplaire, qui n'est pas mesme tousiours dans la nature".

stesso Perler osserva¹⁰, quella utilizzata da Suárez per l'intelletto umano è una semplice teoria della causazione occasionale, e non ancora un modello occasionalistico della conoscenza¹¹.

Nonostante questa coincidenza solo parziale, il presente articolo intende riprendere l'intuizione di Perler, estendendola in due direzioni. Da un lato, oltre Suárez, indagando anche altri contesti scolastici e aggirando il diffuso pregiudizio che il teologo di Granada costituisca un riferimento dottrinale esclusivo per la scolastica moderna. Dall'altro, entro un differente dibattito, quello angelologico, che studiosi come Reiner Specht hanno già suggerito quale laboratorio concettuale del dualismo mente-corpo moderno¹². Se infatti è vero che il 'problema della trasduzione' costituisce una difficoltà quasi strutturale per la gnoseologia aristotelica, è altrettanto vero che l'impossibilità dell'interazione tra sostanza immateriale e materiale, sua *ratio* sul piano metafisico, è tutt'altro che limitata alla sola relazione anima-corpo nell'uomo. Tale problema riguarda, più in generale, tutte le sostanze spirituali, riproponendo la domanda sul principio di 'trasduzione' già a livello delle creature interamente immateriali e impossibilitate a qualsiasi commercio coi corpi, gli angeli.

Come tenteremo di mostrare, è la risposta a questa specifica versione del 'problema della trasduzione' che motiva l'elaborazione di tesi non distanti da quelle occasionaliste, e forse di diretta influenza sull'occasionalismo moderno. Per seguire questa ipotesi intrecceremo dunque tre complementari linee argomentative. Innanzitutto sposteremo l'indagine sull'angelologia tardo-scolastica, per rilevare come proprio l'esigenza di risolvere il 'problema della

¹⁰ Perler, "Suárez on Intellectual Cognition", cit., p. 25.

¹¹ Questo aspetto è rimarcato già dallo stesso Perler in D. Perler e U. Rudolph, *Occasionalismus. Theorien der Kausalität im arabisch-islamischen und im europäischen Denken*, Vandenhoeck und Ruprecht Verlag, Göttingen 2000, pp. 201-11. Sulla nozione di causalità occasionale v. S. Nadler, *Occasionalism: Causation Among the Cartesians*, Oxford University Press, Oxford 2011, pp. 6 e ss.

¹² Ci riferiamo in particolare a R. Specht, *Commercium mentis et corporis. Über Kausalvorstellung im Cartesianismus*, Fredrich Frommann Verlag, Stuttgart-Bad Cannstatt 1966. Sul possibile ruolo fondativo dell'angelologia scolastica per il pensiero moderno v. comunque J. Schmutz, "Du péché de l'ange à la liberté d'indifférence. Les sources angélogiques de l'anthropologie moderne", in *Les Études Philosophiques* 61 (2002/2), pp. 169-98; E. Scribano, *Angeli e beati. Modelli di conoscenza da Tommaso a Spinoza*, Laterza, Roma-Bari 2006; T. Suarez-Nani, "Tommaso d'Aquino e l'angelologia: ipotesi sul suo significato storico e la sua rilevanza filosofica", in A. Ghisalberti, A. Petagine e R. Rizzello (a c. di), *Lecture e interpretazioni di Tommaso d'Aquino oggi: cantieri aperti. Atti del Convegno Internazionale di Studio*, Istituto di Filosofia S. Tommaso d'Aquino, Torino 2006, pp. 11-29; M. Geretto, *L'angelologia leibniziana*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2010; S. Guidi, *L'angelo e la macchina. Sulla genesi della res cogitans cartesiana*, FrancoAngeli, Milano 2018.

trasduzione' in questo peculiare contesto spinga le Scuole di Cinque-Seicento a sfiorare una concezione occasionalistica dell'innatismo angelico; in seguito, identificheremo nel dibattito sulla *locutio* degli angeli uno dei luoghi-chiave per la legittimazione di un modello che vede Dio come unica causa efficiente garante delle comunicazioni della mente; infine, noteremo come proprio l'angelologia tardo-scolastica costituisca un'importante fonte, prima per il dualismo e poi per l'occasionalismo del Seicento, in particolar modo per La Forge e Cordemoy.

1. *La riformulazione dell'innatismo angelico*

1.1. *Soluzioni medievali al problema della trasduzione angelica*

Come può la mente angelica, del tutto spirituale, conoscere cose materiali e interagire con esse, se queste ultime sono incapaci di imprimere effetti sulla sostanza immateriale dell'angelo? E come, specialmente, può l'angelo conoscere le realtà materiali particolari presenti *hic et nunc*, incluse le variazioni che in esse avvengono sul piano degli accidenti, se tale presenza non può essere comunicata, né direttamente, né per il tramite di un mediatore cognitivo come il corpo?

Il problema appena presentato costituisce non solo il corrispettivo angelologico del 'problema della trasduzione', ma anche la sua versione più radicale, dato che, per l'intera tradizione scolastica, l'angelo conosce prevalentemente (o esclusivamente) grazie a nozioni innate, infuse dal Creatore nel generare la mente angelica. Tale modello riflette d'altra parte una concezione che vede nell'intellezione in atto la più nobile forma di intellettualità e nel processo di acquisizione delle specie per astrazione l'evidente prova della potenzialità del conoscere umano. La mente dell'angelo, creatura perfettamente spirituale, non può necessitare di alcun processo di acquisizione delle specie che lo pongono in atto e che devono dunque essere create ad esso.

Per le Scuole medievali tale questione è di importanza strategica, non solo sul piano dottrinale, ma anche su quello teorico. A testimonianza del fatto che si tratti di un plesso di grande rilevanza, troviamo, già nel XIII secolo, un nutrito dibattito e un vasto armamentario di soluzioni, che possiamo ricondurre sostanzialmente a due modelli tra loro incompatibili. Vale la pena ricordarli a grandi linee, poiché costituiscono la materia prima delle discussioni tardoscolastiche, che qui ci interessano.

Il primo modello è quello prevalente tra i francescani, che accomuna, sebbene con prospettive differenti, Bonaventura¹³ e Scoto¹⁴. Per i francescani in genere, la presenza dell'oggetto materiale è capace di causare nella mente dell'angelo la corrispondente produzione attiva di una specie mentale adeguata all'oggetto. Questo processo si basa su una sorta di immediata corrispondenza tra presenza in atto e intuizione mentale: non appena l'angelo si trova alla presenza di un oggetto, un'intuizione di quest'ultimo in quanto presente si genera automaticamente nella sua mente. Una difficoltà strutturale di questa soluzione è tuttavia quella dell'acquisizione del concetto quidditativo dell'oggetto. Come può infatti l'angelo intuire non solo che la cosa materiale esiste, ma anche rispondere alla domanda *quid est?*¹⁵

Agli antipodi del precedente è poi il secondo modello, quello domenicano riferibile a Tommaso d'Aquino¹⁶ e alla sua scuola. La posizione di Tommaso sulle menti angeliche può essere di fatto definita 'innatismo radicale'. Per l'Aquiniano, l'interezza dei contenuti presenti nella mente dell'angelo è infusa da Dio al momento della sua creazione, preservando il summenzionato principio secondo cui la mente angelica è sempre in atto e mai implica un passaggio dalla potenzialità all'attualità. D'altra parte, proprio per questo Tommaso è in certo

¹³ Sulla soluzione di Bonaventura v. T.B. Noone, "Saint Bonaventure and Angelic Natural Knowledge of Singulars: A Source for the Doctrine of Intuitive Cognition?", in *American Catholic Philosophical Quarterly* 85 (2011), pp. 143-59 e H. Goris, "Angelic Knowledge in Aquinas and Bonaventure", in T. Hoffmann, *A Companion to Angels in Medieval Philosophy*, Brill, Leiden 2012, pp. 149-85.

¹⁴ Sulla soluzione di Scoto v. ancora T.B. Noone, "Duns Scotus on Angelic Knowledge", in Hoffmann, *A Companion to Angels in Medieval Philosophy*, cit., pp. 187-221.

¹⁵ Su questo importante aspetto le soluzioni di Bonaventura e Scoto si divaricano. Per il primo, l'angelo è in grado di proiettare sull'oggetto uno sguardo mentale, e "applicando et appropriando" costruire mentalmente una specie intellegibile corrispondente ad esso. Nel far ciò l'angelo attinge esclusivamente alle idee universali poste da Dio nella mente angelica e dunque l'intero processo avviene senza acquisizione di alcuna nuova specie intellegibile (Bonaventura a Bagnorea, *Commentaria in quatuor libros Sententiarum magistri Petri Lombardi*, 4 voll., Quaracchi, ex Typographia Collegii S. Bonaventurae, Firenze 1885, vol. 2, II, d. 3, p. 2, a. 2, q. 1, ad. 3, col. 120b). Per Scoto, invece, la mente angelica è direttamente (ovvero, senza trasmissione di *species* dall'oggetto al soggetto conoscente) stimolata dalla presenza attuale dell'oggetto (che svolge la funzione di causa parziale) alla generazione di una nuova e corrispondente *species* che ne descriva la *quidditas* (Duns Scoto, *Ordinatio*, cit., II, d. 3, q. 11, p. 278, col. 2). Entrambe queste soluzioni tentano dunque di preservare l'idea che, tendenzialmente, la mente angelica si trovi costantemente in atto grazie alle specie in essa infuse da Dio alla creazione. Eppure, al tempo stesso, i Francescani paiono integrare tale principio ammettendo un contributo dell'oggetto all'intuizione della presenza dell'oggetto, facendo della percezione angelica delle cose presenti un evento complesso, costituito da due processi simultanei: da un lato l'intuizione dell'oggetto presente; dall'altra *conoscenza* della sua quiddità.

¹⁶ Sulla conoscenza angelica in Tommaso v. specialmente T. Suarez-Nani, *Connaissance et langage des anges selon Thomas d'Aquin et Gilles de Rome*, Vrin, Paris 2002.

modo costretto ad attribuire agli angeli persino la conoscenza *a priori* di tutti i singolari, presenti fin dal principio nelle loro menti¹⁷. Anche un tale modello non è tuttavia scevro da molte criticità. Mentre da un lato preserva infatti l'angelo da ogni commercio coi corpi (fornendo una soluzione draconiana al 'problema della trasduzione'), dall'altro impedisce qualsiasi relazione causale tra la presenza del singolo oggetto extra-mentale e la presenza di una corrispondente rappresentazione intra-mentale nell'angelo¹⁸

1.2. *L'innatismo angelico nei gesuiti iberici*

L'opposizione tra queste due soluzioni (e le loro reciproche aporie) costituisce un'importante premessa per comprendere la posizione di alcuni tra i gesuiti di '500-'600, la cui strategia consiste sovente nel riunire il meglio da entrambi i fronti, con l'esito, in questo caso, di avviare un complessivo ripensamento della gnoseologia angelica.

Suárez¹⁹, ad esempio, aderisce all'innatismo 'radicale' di Tommaso, ribadendo il principio che nulla, nella mente angelica, può provenire dall'esterno e che l'angelo possiede nozioni infuse di tutti i singolari, passati, presenti e futuri²⁰. Al tempo stesso, tuttavia, egli mette a punto un complesso meccanismo che spiega come le *species* infuse nella mente angelica siano modificate dalla presenza degli oggetti esterni. L'intuizione della presenza dell'oggetto da parte dell'angelo innesca infatti un processo per il quale la mente angelica connota la specie tramite un'altra specie (mnestica), esperendola come presente o come passata²¹.

¹⁷ Tommaso d'Aquino, *Summa theologiae*, cit., I, q. 57, art. 2. Ma si v. anche le *Quaestiones de veritate*, q. 8, art. 11.

¹⁸ Questo limite sembra tuttavia esser non percepito da Tommaso e dalla tradizione dei suoi commentatori più fedeli, che si accontentano di attribuire all'angelo una conoscenza quidditativa dei particolari, per la quale presenza o assenza non sono che stati accidentali, e dunque trascurabili. Nel tomismo resta insomma aperto – e sostanzialmente irrisolto – il problema del *come* l'angelo possa interagire realmente con le realtà materiali intorno a sé, secondo coordinate oggettive nello spazio e nel tempo (o, nel linguaggio scolastico, nel luogo e nell'istante).

¹⁹ Si consentito rimandare a S. Guidi, "Suárez's Metaphysical Investigations on Angelic Intellects. A Comparative Reading of *DM* 35, 4 and *De Angelis*, II", in Id., *Baroque Metaphysics. Studies on Francisco Suárez*, Palimage, Coimbra 2020, pp. 185-229: 208-24, di cui in questo sottoparagrafo riprendiamo alcune conclusioni. Per un raffronto con le posizioni di un altro importante autore tardoscolastico, João Poinset, v. J. Deely, "La semiosi della consapevolezza angelica", in G. Manetti e A. Prato, *Angeli, animali, macchine I – Come comunicano e come pensano*, Edizioni ETS, Pisa 2007, pp. 155-81 (dedicato al solo Poinset).

²⁰ Tale principio è d'altro canto affermato proprio in base al 'problema della trasduzione', ovvero per l'impossibilità delle sostanze spirituali di esser alterate in qualsiasi modo dalle sostanze materiali.

²¹ Suárez, *De angelis*, in *Opera Omnia*, cit., vol. 2, lib. II, cap. 12, §§ 9-11, pp. 168-69.

Un aspetto per noi decisivo di questa teoria è tuttavia quello della peculiare accezione nella quale Suárez interpreta l'innatismo di Tommaso. Il gesuita considera infatti la possibilità che Dio possa creare una nuova realtà spirituale e materiale, la cui quiddità risulti totalmente impensata e dunque mai infusa in precedenza nella mente angelica. Come potrà l'angelo, in questo caso, acquisire nozione di tale realtà? Come poi la monade leibniziana, l'angelo è *Fensterlose*, privo di accessi che gli consentano di acquisire nuova conoscenza per il tramite dell'esperienza.

Suárez scioglie questo dilemma ammettendo che *de iure* non vi è contraddizione del modello innatista nella possibilità che Dio stesso introduca nell'angelo delle nuove conoscenze. L'innatismo non deve infatti intendersi necessariamente come la teoria per la quale l'angelo riceve tutte le specie sin dalla sua creazione, bensì come la dottrina per la quale l'angelo riceve l'interezza delle sue specie da Dio (a prescindere dal momento in cui tali conoscenze sono infuse)²². In presenza di nuovi oggetti creati, Dio potrebbe dunque assistere in prima persona la mente dell'angelo, aggiornandola alla realtà circostante, senza che ciò costituisca motivo di alterazione dell'innatismo angelico. Va comunque specificato che, per Suárez, questa possibilità può esser accettata solo per dar conto delle *difficultates* legate alla cocreazione delle *species* con l'angelo, difficoltà che Suárez ritiene non darsi di fatto. Essa resta dunque un'opzione teorica; ma, *de iure*, il teologo apre a un modello misto, quale è quello di Alessandro di Hales e di Gabriel Biel, nel quale specie

²² Suárez, *De angelis*, cit., vol. 2, lib. II, cap. 4, § 14, p. 129: "Angelus concreatas habet species rerum materialium, quas naturaliter cognoscere potest. Haec assertio videtur consequens ad praecedentem, quia non est alius modus recipiendi istas species, nisi vel acquirendo illas ab objectis, vel a Deo illas recipiendo, ergo secluso priori modo tanquam impossibili naturaliter, necesse est admittere posteriorem, ne sequatur absurdum, quod Angelus careat his speciebus, et consequenter harum rerum cognitione. Verumtamen haec ratio licet recte concludat, solum Deum esse effectorem harum specierum in Angelo, non immediate concludit, tales species esse concreatas cum Angelo. Posset enim quis dicere, successive fieri a Deo, prout objecta successive fiunt apta, ut intuitive possint cognosci, utique per existentiam actualem. Quia hoc modo evitantur difficultates supra positae quae tantum ex concreatione harum specierum oriuntur, et satisfit necessitati naturali Angeli, quia solum intuitive cognoscitur rem, quando existit, et non oportet, ut cognoscat futuram, priusquam existat. Sicut animae rationales licet non possint fieri, nisi a solo Deo, nihilominus non omnes simul fiunt a principio, sed successive in corporibus, prout occasio postulat. Atque haec ratio mihi quidem probat, si propter alias difficultates negandum esset, has species concreari Angelis, probabilius dici fieri hoc modo, quam accipi a rebus materialibus: quia vero difficultates illae non cogunt, ut negemus, Angelos habuisse semper has species, multo probabilius asseritur has species esse concreatas, sicut D. Thomas et Thomistas [...] communiter docent. Imo etiam Alensis admittit species concreatas, licet acquisitas etiam in Angelis ponat, in quo non videtur Gabriel ab eo dissentire".

concrete e acquisite si sovrappongono nella comune origine per infusione da parte di Dio²³.

Pochi decenni più tardi questa tesi è tuttavia abbracciata, con molte meno esitazioni, da un altro influente pensatore gesuita, Rodrigo Arriaga. Nelle sue *Disputationes theologicae* (1643-50) il teologo spagnolo presenta tale possibilità proprio quale soluzione intermedia tra l'innatismo radicale di Tommaso e la dottrina di Scoto, posizioni tra le quali egli si situa come segue:

dicendum primo, Angelis ab initio suae creationis fuisse a Deo inditas species rerum huius universi in particulari quoad aliqua individua specierum, forte quoad illa quae a Deo creata sunt: quoad alia vero, quae postea futura erant, non fuisse illis inditas species. In prima parte conclusioni convenio cum Thomistis; et a Scotistis aientibus Angelos accipere species ab obiecto, dissentio. [...] In secunda parte conclusionis differo a Thomistis, et per eam limitationem vito duo illa difficilia valde, quae ex sententia Thomistarum sequi videbantur, posse scilicet eos cognoscere futura, eo quod de illis haberent species: nam solum admitto species infusas de rebus tunc existentibus. Item secundum, quod scilicet Angelo debeatur cognitio particularis omnium effectuum naturalium etiam existentium²⁴.

Per Arriaga l'angelo non è dunque provvisto di specie rappresentanti tutti i singolari esistenti nel passato, nel presente e nel futuro – prospettiva spesso considerata dagli scolastici moderni non tomisti come esagerata. Nella mente angelica risiedono specie sufficienti a rappresentare qualsiasi *tipo* di oggetto esistente, e spetta invece a Dio, quando necessario, il compito di relazionarle al particolare oggetto presente realmente:

Non enim doceo, infundi necessario species omnium individuorum in particulari, sed aliquorum, ut sufficiat ad perfectam cognitionem specierum omnium

²³ A fronte di questa tesi è bene notare anche che Suárez stesso non intende ratificare, su questo principio, un modello occasionalistico per gli angeli. L'ipotesi di cui sopra costituisce un'eccezione, un caso-limite che solo la potenza divina è capace di stabilire, e solo per questa ragione (secondo una movenza tipica della tarda scolastica) su di essa si costituisce una definizione di 'innatismo' angelico. D'altronde, nella *Disputatio XVIII* Suárez chiarisce apertamente la sua opposizione a un'idea di causalità interamente risolta nella causa prima (Suárez, *Disputationes metaphysicae*, cit., XVIII, s. 1, § 5; ma v. anche XII, ss. 1-2). È di qualche interesse notare che proprio il passaggio della *Disputatio XVIII* sarà utilizzato (non senza equivoci) da Goussset (J. Goussset, *Causarum primae et secundarum realis operatio rationibus confirmatur, et ab objectionibus defenditur*, Franciscus Halma, Leeuwarden 1716, p. 5) per legittimare l'idea di una causalità prima generale; ma non vi sono dubbi sulla posizione che Suárez prende in questo contesto.

²⁴ R. Arriaga, *Disputationes Theologicae in primam partem Divi Thomae*, Balthasar Moretus, Antwerp 1643, *Tractatus de Angelis*, d. 6, s. 2, p. 49.

quae in hoc universo existunt. [...] Dixi, eis non deberi necessario hanc minutam omnium rerum cognitionem; per quod tamen non nego, posse illos eam aliquando habere in particulari, quando non distant ab obiecto. Ita Angelus custos et daemones cognoscunt ea quae nos facimus, imo quilibet Angelus, eo ipso quod si praesens obiecto, potest naturaliter illud cognoscere. Huius autem rationem recte hinc possumus desumere, quia si obiectum esset proportionatum tunc ad producendam speciem, Angelus cum ea cognosceret illud obiectum ad modum quo nos, quia possumus accipere materiales species ab obiecto, illud cognoscimus, quando ei sumus praesentes; tenetur ergo Deus in eo casu defectum obiecti materialis supplere, et Angelo infundere species spirituales de illo obiecto sibi proximo²⁵.

Se nel caso degli uomini, i quali possono ricevere dagli oggetti delle specie materiali, la presenza dell'oggetto è la *conditio sine qua non* perché il processo di percezione sensibile sia naturalmente avviato e concluso nell'intelletto, nel caso degli angeli, menti prive di comunicazione con l'esterno, tale presenza deve essere rimpiazzata dall'azione di Dio, che infonde nell'angelo una specie spirituale corrispondente. Tale infusione non contrasta, d'altro canto, con la natura angelica, poiché a effettuarla è proprio l'*auctor naturae*, la cui azione non è meno creatrice se accade successivamente nel tempo. In quanto suo *auctor*, e dunque suo garante epistemico, Dio è perfettamente legittimato a operare sulla mente angelica senza tema di inganno per quest'ultimo²⁶.

2. Conditio ad hoc: *Dio e la locutio angelica*

A partire dal Seicento è dunque perlomeno in circolo, nel dibattito angelo-logico, una peculiare soluzione intermedia al 'problema della trasduzione'; soluzione che rompe gli abituali schemi cognitivi scolastici e per la quale l'angelo, sebbene riceva da Dio una serie nozioni infuse al momento della sua creazione, può essere assistito dal suo Creatore nel processo di acquisizione di nuove *species*.

²⁵ Arriaga, *Tractatus de Angelis*, cit., d. 6, s. 2, p. 49. Il passo prosegue: "Quae ratio non urget in rebus absentibus, quae licet essent productivae specierum spiritualium, non tamen eas posset accipere Angelus propter absentiam, quam non tenetur Deus supplere".

²⁶ Tale elemento ricorre sovente tra gli scolastici moderni. L'importanza di questa formulazione nella genesi del dubbio cartesiano è stata sottolineata specialmente da E. Scribano, "L'inganno divino nelle Meditazioni di Descartes", in *Rivista di filosofia* 90 (1999), pp. 219-51 con riferimento a Suárez, *Disputationes metaphysicae*, cit., IX, s. 2, § 7. Il tema, poi cartesiano, ritorna anche in La Forge, *Traité de l'esprit de l'homme*, cit. pp. 132-37.

Al di là di tali coincidenze, l'ipotesi di un possibile prestito contratto dall'occasionalismo col dibattito angelologico sul 'problema della trasduzione' non resterà tuttavia provata fintanto che non siano evidenziate più tangibili corrispondenze. A questo scopo ci rivolgeremo, seguendo un'intuizione di Specht²⁷, verso un altro contesto angelologico, ossia le discussioni sulla *locutio* degli angeli, che come vedremo si intreccia direttamente con l'interpretazione dell'innatismo appena discussa. Anche nel caso del linguaggio degli angeli, infatti, ci troviamo innanzi a una criticità propria dell'angelologia delle Scuole, che, negando lo scambio di *species* tra la mente angelica e l'esterno, trova non pochi inciampi nello spiegare come gli angeli possano colloquiare tra loro e comunicare con gli uomini.

Il dibattito sulla *locutio angelica* è tanto ampio che in questa sede non potremo darne conto che ad uso delle tesi che chiameremo in causa²⁸. Basterà forse ricordare che ancora in età moderna reperiamo una plethora di soluzioni alternative, tra cui quella per cui gli angeli comunicano tramite segni convenzionali istituiti da Dio, o grazie a una facoltà aggiuntiva posta in loro dal Creatore. Tra queste opzioni è di nostro interesse in particolare quella, emergente nel XVII secolo, secondo cui è Dio, direttamente e nel ruolo di causa efficiente, a consentire la comunicazione tra le due sostanze angeliche, intervenendo per stimolare nel ricevente la generazione di una specie intellettuale ogni qualvolta l'angelo parlante si rivolga all'altro.

Tale tesi delinea, in effetti, un modello propriamente occasionalistico di conoscenza, ed è difesa specialmente da teologi attivi in Francia nella prima metà del Seicento. La troviamo ad esempio nella *Summa totius Philosophiae* (1618) di Charles-François Abra de Raçonis:

non aliunde mutuum hoc Angelorum colloquium provenire, quam dirigendo et consentiendo ut alter cogitationem suam percipiat, non vero ex aliquote signo, sive sensibili quod ab Angelo loquente alicui corpori imprimatur, et quo Angeli loquentis cogitatio alteri significetur, sive spirituali quod vel in se imprimat tanquam iudicium cogitationis illi cui loquitur, de alteri cum quo vult loqui; haec enim omnia sine fundamento ficta sunt: iam vero consensus iste Angeli est tantum conditio propter quam vel Deus confert speciem alteri Angelo cui prior vult loqui, vel si iam ante indiderit, praebet illi suum

²⁷ Specht, *Commercium mentis et corporis*, cit., p. 90, n. 55.

²⁸ Il tema della *locutio angelica* è stato d'altra parte ampiamente studiato da Suarez-Nani, *Connaissance et langage des anges selon Thomas d'Aquin et Gilles de Rome*, cit., e dal monumentale lavoro di B. Roling, *Locutio angelica. Die Diskussion der Engelsprache als Antizipation einer Sprechaktttheorie in Mittelalter und Früher Neuzeit*, Brill, Leiden-Boston 2008.

concursum; sufficit ergo ut Angelus consentiat, velitque; alteri suam cogitationem patere²⁹.

È importante notare che Abra de Raçonis riprende apertamente l'idea di un'azione divina sulla mente angelica, così come la trovavamo in Suárez e apparirà in Arriaga. Egli sovrappone infatti, significativamente, l'innatismo radicale (*si iam ante indiderit*) con la possibilità di una infusione 'speciale' (*Deus confert speciem*), per la cui realizzazione la volontà angelica è solo una *conditio*. Quel che conta è piuttosto la provenienza di queste nozioni infuse da Dio, indifferentemente che questo avvenga al momento della creazione dell'angelo o successivamente. E di questa posizione, peraltro, il vescovo francese non è il solo esponente. Reperiamo la medesima impostazione in ben due rappresentanti dell'influentissimo 'triumvirato teologico' della Sorbona, Gamaches e Ysambert. Leggiamo infatti nella *Summa* di Philippe de Gamaches (1627):

satis enim quod Angelus tunc aliquid reipsa agat, cui talis concursus divinus sit naturaliter debitus. [...] Quando homines interior sermone orant Angelos, dicuntur tunc eos alloqui, nec tamen speciem aliquam in iis producuntur, sed tota productio quaecumque est, sit a solo Deo. Denique et Angeli dicuntur vere naturaliter cognoscere res externas licet corporeas, nec tamen Angeli intelligent eiusmodi obiecta per species vel a se, vel ab obiectis productas, sed a solo Deo infusas, ergo a pari dum unus Angelus dirigit cogitationem ad alium Angelum, merito dicitur, et proprie ipsum alloqui ob allatam rationem. [...] Consequens ergo, ut Deus tunc tanquam auctor naturae simul concurrat et suppleat defectum causae naturalis in productione speciei, seu potius in eius modificatione, faciatque quod Angeli nequeunt, et quod requiritur ad naturalem eorum cognitionem, nec Deus tunc loquitur, sed Angelus, cum ob allatas rationes, tum quia nova perfectio speciei, eiusque supplementum non est ad explicandum conceptum Dei, sed solius Angeli se ad alterum convertentis³⁰.

Ecco ancora, concentrate e quasi sovrapposte, la tesi discussa nel paragrafo precedente e una spiegazione proto-occasionalista della *locutio*. Poiché l'interessa delle conoscenze dell'angelo proviene da Dio, che è causa efficiente della loro infusione, quale contraddizione può darsi qualora sia proprio Dio a fornir-

²⁹ Ch.-F. Abra de Raçonis, *Summa Totius Philosophiae*, Officina Choliniana, Paris 1624, *Quarta Pars id est Metaphysica, De Angelis*, p. 5, tr. 2, q. 4, p. 122, col. 2.

³⁰ P. de Gamaches, *Summa Theologica*, 3 voll., Cramoisy, Paris 1627, vol. 1, q. 107, p. 368, coll. 1-2 §§ 1C-2A.

re all'angelo i mezzi per comunicare con un altro angelo? Anche più marcatamente questa tesi appare nelle *Disputationes* di Nicolas Ysambert (1643) – per il quale un angelo ascolta l'altro solo grazie all'assistenza divina:

Loquutio Angeli facta alteri Angelo nihil est aliud, quam conceptus loquentis, ut directus et manifestatus alteri Angelo per speciem ei a Deo impressam, per cuius speciei receptionem, Angelus cui fit loquutio, excitatur ad percipiendum ipsam loquentis conceptionem³¹.

Tale la dottrina è comunque ben presente anche oltre i confini francesi. La ritroviamo, per esempio, proprio nelle *Disputationes theologicae* di Rodrigo Arriaga (1643-55), che risolve il problema come segue:

Erit ergo locutio, voluntas manifestandi suum actum, ad cuius intuitum Deus producit speciem de eo actu in Angelo, cui alter vult illum manifestare³².

È interessante rilevare che Arriaga chiami a supporto di questa posizione il confratello tedesco Adam Tanner, che è tuttavia fautore della tesi per la quale gli angeli comunicano grazie a uno speciale *modus cognoscendi* istituito da Dio, e dunque senza acquisizione o introduzione di nuove specie³³. Tuttavia, come ci spiega lo stesso Arriaga, per Tanner la volontà dell'angelo costituisce una *conditio ad hoc* capace di innescare la comunicazione di un verbo mentale da un angelo all'altro. Ed è proprio la nozione di *conditio ad hoc* (già embrionale in Abra de Raçonis) che Arriaga fa ora intenzionalmente sua, associandola all'idea di un'assistenza diretta da parte di Dio:

[Tannerus dicit] volitionem Angeli se habere ut conditionem ad hoc, ut queant ea secreta intelligi, sicut nos dicimus se habere ut conditionem ad hoc, ut Deus alteri Angelo infundat species, quibus intelligat³⁴.

A vantaggio della comparazione proposta nel prossimo paragrafo, vale la pena osservare tre aspetti emergenti nella posizione di Arriaga, interessanti ai fini di una possibile riconnessione con temi occasionalisti. Da una parte, in-

³¹ N. Ysambert, *Disputationes in primam partem S. Thomae*, Denis de La Noue, Paris 1643, *Tractatus de Angelis*, q. 56, d. 4, p. 549 § B-C.

³² Arriaga, *Tractatus de Angelis*, cit., d. 12, s. 4, p. 113. Su Arriaga v. ancora Roling, *Locutio angelica*, cit., pp. 446-72.

³³ A. Tanner, *Universa theologia scholastica, speculativa, practica, ad methodum S. Thomae quatuor tomis comprehensa*, 4 voll., Ioannis Bayr, Ingolstadt 1626-27, vol. 1, col. 1471.

³⁴ Arriaga, *Tractatus de Angelis*, cit., d. 12, s. 4, pp. 113-14.

fatti, la volontà angelica è concepita come una *conditio ad hoc*, espressione che prepara in parte quella moderna di ‘occasione’. Dall’altra, l’intervento di Dio costituisce, per i suoi fautori, l’unica possibile opzione a fronte di un’impossibilità strutturale di correlare in forma causale diretta e efficiente una mente angelica con un’altra mente angelica. Di fronte a due menti, entrambe *Fensterlose*, Dio è dunque il solo *tertium* capace di garantire una reale comunicazione. Infine, ciò che Dio surroga dal punto di vista della causalità efficiente è innanzitutto la relazione tra *volitio* angelica e la sua possibilità di determinare degli effetti. Come per i due autori su cui ci soffermeremo, La Forge e Cordemoy, la volontà dell’angelo costituisce la principale causa concomitante, che Dio è in grado di tradurre in causalità efficiente seppur al prezzo di ratificarne l’inconsistenza causale.

3. *Dagli angeli alle res cogitantes*

3.1. *Angeli cartesiani*

Abbiamo forse prodotto una documentazione sufficiente ad abbozzare l’ipotesi che formuliamo in queste pagine. Quella che i dibattiti angelologici siano confluiti – sotto forma di modelli già discussi e dunque dottrinalmente legittimati – negli sforzi profusi dai cartesiani del secondo Seicento per render conto della comunicazione tra mente e corpo.

Ora, va innanzitutto osservato che tale associazione è tutt’altro che arbitraria e che alcuni elementi invitavano i lettori seicenteschi di Descartes a una possibile analogia tra angeli e *res cogitantes*³⁵. Tale comparazione era stata d’altra parte impiegata in chiave polemica già dai primi obiettori di Descartes, allo scopo di raffigurare il dualismo delle *Meditationes* nei termini di un accidentalismo antropologico, ricalcando un’antica contrapposizione formulata specialmente da Tommaso d’Aquino³⁶. Come noto dobbiamo quest’accusa

³⁵ Ho avuto modo di approfondire tale questione in Guidi, *L’angelo e la macchina. Sulla genesi della res cogitans cartesiana*, cit., di cui di seguito accenno alcune conclusioni e a cui rimando per una trattazione più completa.

³⁶ Come noto Tommaso vede nell’antropologia platonica il modello di un’anima “in corpore sicut motor in mobili, ut nauta in navi, et non sicut forma in materia”, e dunque di un’anima che è “utens corpore” piuttosto che realmente unita ad esso come forma del composto ‘uomo’ (*In Sent.* II, d. 1, q. 2, art. 4, ad 4). Tale modello, negato da Tommaso per l’anima umana sia contro la concezione avicenniana, sia contro la pluralità delle forme francescana, è invece apertamente attribuito agli angeli, la cui relazione coi corpi è limitata alla funzione motrice dei cieli. A partire da questa concezione è dun-

specialmente a Voetius, che aveva così associato la tesi cartesiana a quelle, di matrice platonica, di David Gorlaeus e Nicolaus Taurellus³⁷ e equiparato la *res cogitans* a un angelo.

Contro Descartes, Voetius sfruttava dunque tutta la potenza di fuoco della tradizionale tesi tommasiana che vuole gli angeli essere paradigma di un'unione accidentale tra menti e corpi, su modello di un mero rapporto motore-mosso. Una trappola teorica che Descartes schiverà con accortezza, opponendosi costantemente all'identificazione tra *res cogitans* e angeli e insistendo in particolare sulla passività che la prima ha rispetto al corpo e che è del tutto impossibile per gli angeli³⁸. Per il tramite di Regius, in una celebre lettera del 1642, Descartes farà recapitare a Voetius una *lectio* abbastanza chiara della *Meditatio Sexta* come improntata a recuperare l'unità sostanziale (o perlomeno, non-accidentale) di mente e corpo:

...sed tamen potes [explicare], ut ego in Metaphysicis, percipiamus sensus doloris, aliosque omnes, non esse pura cogitationes mentis a corpore distinctae, sed confusas illius realiter unitae perceptiones: si enim Angelus corpori humano inesset, non sentiret ut nos, sed tantum perciperet motus qui causarentur ab objectis externis, et per hoc a vero homine distingueretur³⁹.

que ratificata, nell'ambiente tomista, un'equivalenza tra il modello 'angelico' e quello platonico. Sul modello tommasiano v. specialmente B.C. Bazán, "The Human Soul: Form and Substance? Thomas Aquinas' Critique of Eclectic Aristotelianism", in *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge* 64 (1997), pp. 95-126; M. Lenzi, "Alberto e Tommaso sullo statuto dell'anima umana", in *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge* 74 (2007), pp. 27-58 e Id., *Anima, forma, sostanza. Filosofia e teologia nel dibattito antropologico del XIII secolo*, CISAM, Spoleto 2011. L'immagine del *nauta* è stata, come noto, un elemento di dibattito tra gli interpreti contemporanei di Descartes. Nella vasta letteratura v. specialmente D. Kolesnik-Antoine, "«Comme un pilote en son navire...». Arnauld lecteur de la Vième Meditation", in Ead. (a c. di), *Union et distinction de l'âme et du corps: lectures de la VIe Méditation*, Éditions Kimé, Paris 1998, pp. 100-28.

³⁷ Nella tesi commissionata da Voetius a Lambertus Van der Waterlaet si legge ad esempio: "Sequeretur angelum, Daemonem in corpore energumeni, (imprimi si assistat glanulae pineali, aut illam præ aliis partibus corporis energemate suo inseat), non magis aut minus esse unum, quam animam existentem in corpore: idem enim utrobique esset genus et modus unionis, scilicet per accidens; nec hic magis quàm illic esset unio substantialis aut una substantia seu natura. Idem sequeretur de anima separata, si quidem alteri homini, aut corpori alicui humano assisteret. Quia ex hypotesi TAURELLI et GORLÆI (quibus omne compositum est ens per accidens, et solum simplex ens per se) per consequentiam educi posset, etiam angelos et animas separatas esse entia per accidens, quippe realiter composita ex duobus entibus completis, subjecto scilicet et accidente" (AT III: 530).

³⁸ Sul problema della passività in Descartes rimandiamo a J.-L. Marion, *Sur la pensée passive de Descartes*, PUF, Paris 2013.

³⁹ AT III: 493; B TL: 1588.

Questa soluzione costituirà la traccia delle successive formulazioni dell'antropologia di Descartes, nel carteggio con Elisabetta come nelle *Passions de l'âme*, e orienterà molte delle interpretazioni novecentesche sull'unità psico-fisica cartesiana. Nonostante l'efficacia retorica di tale impostazione, il problema della sovrapponibilità di *res cogitantes* e angeli non può essere tuttavia archiviato pacificamente. Non soltanto, infatti, Descartes non sarà mai davvero chiaro riguardo a *cosa* tale passività implichi sul piano della causalità efficiente – ovvero non risolverà tramite l'appello all'unione, il cuore stesso del 'problema della trasduzione' – ma egli persino utilizzerà, sebbene *en passant*, o in documenti non pubblici, un'equiparazione sostanziale tra mente umana e angeli⁴⁰, in particolare riguardo alla natura della *force* con la quale la mente sarebbe capace di muovere il corpo⁴¹.

Soprattutto, va ricordato che già nel dialogo con Arnauld delle *Objectiones Quartae*, il filosofo si era spinto a definire la *res cogitans* una *substantia completa*, definizione che sancisce l'abbandono di ogni legame con l'antropologia scolastica e l'adozione di un modello riservato dagli scolastici proprio agli angeli⁴². Optando per definire la mente come *res completa*⁴³, e più avanti più esplicitamente come *substantia completa*⁴⁴, Descartes legittimava, di fatto, le

⁴⁰ Leggiamo per esempio nei *Principia*: "...atque omnes causae particulares mutationum, quae corporibus accidunt, in hac tertia lege continentur, saltem eae quae ipsae corporeae sunt; an enim, et qualem, *mentes humanae vel Angelicae vim habeant corpora movendi*, non jam inquirimus, sed ad tractionem de homine reservamus" (AT VIII: 65, primo corsivo mio).

⁴¹ Il problema della *force* è stato messo a tema specialmente da D. Kolesnik-Antoine, *L'homme cartésien. La «force qu'a l'âme de mouvoir le corps»*. Descartes, Malebranche, PUR, Rennes 2009. Ma si v. già D. Garber, "Mind, Body and the Laws of Nature", in *Midwest Studies in Philosophy* 8 (1983), pp. 105-33 e, sulla differenza di vedute tra Descartes e La Forge, Id., "How God Causes Motion. Descartes, Divine Sustenance, and Occasionalism", in *The Journal of Philosophy* 84 (1987), pp. 567-80. Per una interpretazione 'angelologica' della *force* cartesiana sia consentito rimandare ancora a Guidi, *L'angelo e la macchina. Sulla genesi della res cogitans cartesiana*, cit., pp. 419-47.

⁴² AT VII: 121; B I: 838 (corsivo mio): "complete intelligo quid sit corpus, putando tantum illud esse extensum, figuratum, mobile, etc. deque illo negando ea omnia quae ad mentis naturam pertinet; et vice versa intelligo mentem esse *rem completam*, quae dubitat, quae intelligit, quae vult, etc., quamvis negem in ea quicquam esse ex iis quae in corporis idea continentur. Quod omnino fieri non posset, nisi inter mentem et corpus esset distinctio realis". Per la tradizione scolastica gli angeli sono sostanze qualificabili come *ens completum*, al contrario delle anime umane, che, pur sussistendo dopo la morte, sono intrinsecamente *partes* di un'unità anima-corpo. Cfr. specialmente Suárez, *Disputationes metaphysicae*, cit., XXX, s. 1, §§ 5-6.

⁴³ AT VII: 220-221; B I: 978-80.

⁴⁴ AT VII: 222-223; B I: 980-82. Sulla discussione tra Descartes e Arnauld e la nozione di *res completa* rimando a quanto rilevato in Guidi, *L'angelo e la macchina. Sulla genesi della res cogitans cartesiana*, cit., pp. 368-76 e in "Substantia completa. Descartes e la separazione ontologica della *res cogitans* nella *Meditatio Sexta*", in *Il cannocchiale* 38 (2013, 2), pp. 33-62.

successive accuse di Voetius, ricadendo (perlomeno agli occhi degli scolastici) nell'angelismo antropologico; ciò nonostante il tentativo, che si prolunga fino alle *Passions de l'âme*, di affrancarsi da quest'identificazione (e dal conseguente accidentalismo antropologico) fornendo una precisa eziologia delle *passions*. Prova, quest'ultima, di un'unità mente-corpo che, nonostante l'evidenza della *distinctio realis*, riemerge inconfutabilmente dall'esperienza come una nozione primitiva e una certezza di ordine pratico della non-accidentalità dell'unione.

3.2. *Angeli occasionalisti*

Non è questa la sede per discutere dei possibili debiti dell'antropologia cartesiana nei confronti dell'angelologia barocca. Ci limiteremo invece ad analizzare alcuni frammenti della ricezione di questo *topos* nel dibattito post-Descartes⁴⁵, anzitutto allo scopo di evidenziare come, da questa fenditura teorica, potrebbe essersi fatta spazio la legittimazione di un modello angelico volto a risolvere il 'problema della trasduzione' tra le due *res* cartesiane.

A questo proposito possiamo riferirci a un testo fondativo dell'occasionalismo, il *Traité* di La Forge (1666) notando specialmente come l'eco della risposta cartesiana a Voetius vi risuoni mutata di tonalità in un passaggio assai significativo per il problema della causazione dei rapporti tra menti e corpi. Secondo La Forge, infatti

Ce doit donc estre dans le raport ou le concours des actions et passions de l'Esprit et du Corps que consiste la liaison qu'ils ont ensemble. Mais ce n'est pourtant pas encore assez: Car de cette façon on pouroit soustenir qu'un Esprit Angelique seroit uny a tous le Corps, avec le mouvement desquels il arriveroit par hazard que ses pensées viendroient à concourir en mesme temps⁴⁶.

Anche La Forge, dunque, ricalca l'idea scolastica dell'angelo come incapace di un'unione reale col corpo, opposto in ciò all'anima umana. Ma c'è di più. L'analisi del seguito del testo rivela infatti che La Forge intende diversamente da Voetius e da Descartes il paragone tra l'anima e l'*esprit angelique*:

Il faut donc de plus pour achever cette liaison, que les actions de l'Esprit et du Corps dépendent mutuellement les unes des autres, c'est à dire que les ac-

⁴⁵ Su tale contesto e su molte delle questioni a cui accenniamo nelle righe che seguono v. il prezioso saggio di A. Del Prete, *Angeli e uomini. Dibattiti cartesiani*, in C. Piazzesi, M. Priarolo e M. Sanna (a c. di), *L'eresia della libertà. Omaggio a Paolo Cristofolini*, Edizioni ETS, Pisa 2008, pp. 53-63.

⁴⁶ La Forge, *Traité*, cit., pp. 203.

tions du Corps fassent pàtir l'Esprit, et que les actions de l'Esprit fassent pàtir le Corps; et ainsi il ne faut pas seulement que la premiere espece de relation, qui est celle de la ressemblance, mais encore la troisiéme, qui est celle de la cause et de l'effet, se rencontrent, pour former cette union⁴⁷.

Ora, si noti che per La Forge l'impostazione della risposta di Descartes a Voetius non basta, da sé, a stabilire una teoria chiara riguardo *al modo* in cui mente e corpo sono connessi. Per quanto esperibile empiricamente, il mero "rapport" o "concours" di anima e corpo non fonda infatti alcuna unione sostanziale, proprio perché ancora analogabile con l'unione di un angelo-motore con un corpo-mosso. In questo caso è infatti solo "par hazard" che i pensieri della mente e le realtà extramentali sono correlati⁴⁸. A fondare un reale ed effettivo rapporto di unità è invece la relazione "de la cause et de l'effet", ovvero una causalità efficiente, tale per cui la mente agisce (*fait pàtir*) sul corpo e il corpo sulla mente. Ma di tale causalità solo Dio può esser responsabile, in quanto autore dell'unione.

Insomma, La Forge non distingue l'anima dall'angelo semplicemente come ciò che è essenzialmente unito al corpo da ciò che ne è distinto, bensì come ciò che è unito *da Dio* a un corpo si distingue da ciò che *dallo stesso Dio* è mantenuto separato dai corpi. Mutato il terreno dottrinale – da quello scolastico a quello pienamente cartesiano – l'opposizione anima-angelo subisce insomma una sottile ma sostanziale risemantizzazione, e per La Forge stabilisce una distinzione fondata interamente sul ruolo svolto dalla causalità efficiente piuttosto che una distinzione fondata sull'essenza.

Resta dunque aperta l'eventualità che, rovesciando ulteriormente il senso di tali raffronti, si applichi all'uno, l'anima, un modello già utile per l'altro, gli angeli, provando a spiegare come anima e corpo, in quella peculiare creatura che è l'uomo, siano in comunicazione.

Un tentativo di questo genere lo reperiamo in Géraud de Cordemoy. Al termine del *Discernement du corps et de l'âme* (1666), uno dei testi fondativi dell'occasionalismo moderno, ci imbattiamo infatti in due importanti riferimenti tra loro concatenati, che vale la pena esaminare quali possibili riprese del modello angelico di causazione all'interno di un contesto occasionalista. Il primo di essi è in realtà un calco dell'osservazione di La Forge, e segue alla

⁴⁷ Ibid.

⁴⁸ Si noti che La Forge sembra restituire, qui, la *litera* suareziana del *De Anima*, per cui la dipendenza intesa *consequenter vel concomitanter* è quasi *ex accidenti*. V. *supra*, n. 6, Suárez, *Tractatus de Anima*, cit., lib. I, cap. 11, § 19; e *Commentaria De Anima*, cit., d. 2, q. 3, p. 228.

constatazione che la mera presenza all'interno di un corpo – sebbene intesa in in senso olistico o olenmeristico⁴⁹ – non è sufficiente per costituire un uomo. D'altra parte, spiega Cordemoy, Dio è presente in ogni luogo, ma ciò non implica che egli sia unito al mondo come l'anima lo è al corpo. Analogamente,

un Ange ou un autre esprit peut diriger les mouvements d'une certaine portion de matiere sans toutesfois qu'on puisse dire qu'il l'anime, comme nos esprits aiment nos corps; car ces Esprits ne sont point sujets aux changements de la matiere à laquelle ils s'appliquent. Et encores qu'elle puisse agir sur eux en un certain sens, puis qu'ils sont capables d'appercevoir ces changement, et ainsi d'avoir de nouvelles pensées à leur occasion; neantmoins ils ne sont point affectez de plaisir, de douleur et de ces divers sentiments que nostre ame éprouve, dès qu'il arrive dans nostre corps des changements capables de restablir ou de ruiner cette disposition par laquelle il luy est uny⁵⁰.

Ancora sulla traccia della risposta che Descartes somministrava a Voetius, quel che identifica un'unione reale è il fatto che l'anima unita al corpo riceva da questo anche dei *changements* relativi allo stato dell'unione, e quindi rivolti al benessere complessivo del composto mente-corpo. Eppure Cordemoy non interpreta questa condizione come strutturalmente legata a un modello causale efficiente. Per Cordemoy una sensazione come il dolore non è infatti necessariamente segno di una causazione efficiente e diretta, e ciò è dimostrato da un noto caso-limite della demonologia, quello in cui l'angelo dannato, creatura immateriale, è punito con una eterna sofferenza *fisica*⁵¹:

D'autre costé on peut concevoir qu'un Demon ou un autre Esprit peut ester affecté de douleur par union à une certaine portion de matiere, sans que la direction d'aucun mouvement de cette matiere soit soûmise à sa volonté en sorte

⁴⁹ Già per Tommaso d'Aquino (*Summa Theologiae*, I, q. 76, a. 8 e *Contra Gentiles*, II, c. 72) vale infatti il principio neoplatonico secondo cui l'anima si trova tutta in ogni parte del corpo animato. L'olenmerismo è, invece, la teoria per la quale ogni parte si trova tutta e interamente nella totalità. Su questa nozione v. I. Agostini, "Henry More e l'olenmerismo", in *Nouvelles de la république de lettres* 2 (2006), pp. 7-23.

⁵⁰ G. de Cordemoy, *Discernement du corps et de l'âme*, Florentin Lambert, Paris 1666, pp. 126-27.

⁵¹ La fisicità o la spiritualità della condanna dei demoni alle fiamme eterne è oggetto di numerose dispute in età moderna. La maggior parte dei teologi post-tridentini avalla, comunque, la tesi della fisicità reale delle fiamme e della pena, dunque corporale, comminata da Dio agli angeli ribelli. Interessanti riferimenti al ruolo della causalità divina sono specialmente in Iohannis a Sancto Thoma, *Cursus theologicus in primam partem Divi Thomae a quaestione XVII ad finem usque eiusdem partis*, Prost, Lionne 1642, q. 54, d. 24, art. 3, pp. 498-506.

que Dieu ayant dispose cét esprit à souffrir, autant que cette matiere à mouvoir, le mouvement perpetual de l'une fasse le supplice eternal de l'autre⁵².

Così come può *disposer* uno spirito a soffrire, provocando in esso un dolore fisico anche in assenza di un corpo, Dio può chiaramente provocare nella mente delle sensazioni fisiche senza che queste passino per il tramite di un corpo a cui la mente è legata da un rapporto di causalità efficiente. Insomma, il modello angelologico, qui rovesciato in quello demonologico, spiega perfettamente come anima e corpo comunichino grazie alla mediazione divina e senza passare per l'unità reale difesa da La Forge.

3.3. *L'eloquenza degli angeli*

È forse possibile che per i primi occasionalisti la distinzione tra anima e angelo sia da intendersi in modo differente da quello scolastico, a cui invece, paradossalmente, si riallacciava lo stesso Descartes? Se così è, sarà forse possibile che essi abbiano applicato all'*esprit humaine* alcuni dei modelli sopra presentati per l'innatismo angelico. Sebbene sia arduo offrire una dimostrazione definitiva di questa ipotesi, è certamente possibile rilevare che sia La Forge che Cordemoy conoscevano bene il dibattito a cui abbiamo accennato, come dimostrano due occorrenze testuali molto chiare.

Sempre nel *Traité*, La Forge discute infatti le sorprendenti capacità dell'anima una volta separata dal corpo; anima che, come un demone, sarebbe addirittura capace di “se joüer de nos sens” intervenendo direttamente sulla ghiandola pineale e eccitando nell'anima false sensazioni. Analogamente, continua La Forge, l'anima separata potrebbe parlare agendo sull'aria o sulla ghiandola; ma soprattutto due anime separate potrebbero colloquiare “en attachant leurs pensées à certains signes extérieurs dont ils seroient convenus”, o “par la seul volonté de se communiquer leurs pensées”. In quest'ultimo caso, ciò avviene, per La Forge,

Non pas [car] cette volonté suffise toute seule; Car je ne vois point de liason necessaire entre la volonté que l'un peu: avoir de faire connoistre sa pensée à l'autre, et l'acte par lequel il la doit connoistre; Mais parce qu'il est ce me semble de la bonté et de la Sagesse du Createur, afin que deux Esprits puissent parler l'un à l'autre, d'avoir voulu qu'au mesme temps que l'un a dessein de fair connoistre sa pensée à l'autre, tout aussi-tost la pensée de celui-cy prenne la forme de la pensée de l'autre⁵³.

⁵² Cordemoy, *Discernement du corps et de l'âme*, cit., p. 127.

⁵³ La Forge, *Traité*, cit., p. 420.

Ecco dunque le summenzionate posizioni di Abra de Raçonis, Gamaches, Ysambert e Arriaga, riaffiorare nel brodo di coltura dell'occasionalismo moderno. Che poi questa operazione sia, per La Forge, svolta direttamente da Dio, lo prova il semplice principio che “toutes ces choses n'appartiennent pas à l'essence de l'Esprit”, e dipendono solamente dalla concessione di Dio per il quale “vouloir et faire ne sont qu'une mesme chose”⁵⁴.

Un utilizzo assai simile lo reperiamo nel *Discours physique de la parole* (1668) di Cordemoy, che come noto consegna un altro importante impiego del tema del linguaggio angelico in un contesto occasionalistico. Il passo in questione si innesta in una discussione della natura dei segni fonetico-verbali, e specialmente dell'inesistenza di un rapporto di somiglianza tra segno e significato. Qui Cordemoy, con particolare riferimento ai sentimenti ispirati dall'oratore nell'uditore, ammette che “tandis que nos ames demeureront unies à nos corps, tous nos mouvemens seront si bien d'accord avec nos sentiments, que jamais ne pourrons inspirer les uns que par les autres”, e che dunque, nell'uomo, i *sentiments* sono ispirati solo attraverso i movimenti che trasmettono da corpo a corpo un segno (ad esempio un fonema).

Dunque, la comunicazione tra due menti umane passa costantemente per il tramite della comunicazione tra due corpi, che possono agire l'uno sull'altro direttamente (o più facilmente⁵⁵), data la loro omogeneità essenziale (sono entrambe sostanze corporee). Eppure si dà anche il caso di due menti angeliche che comunichino direttamente tra loro senza la mediazione del corpo; e, secondo Cordemoy, in tal caso le due sostanze non devono che *volere* tale comunicazione:

si un homme a besoin pour parler, du mouvement des parties qui servent à la voix, et un autre pour écouter, de l'ébranlement de celles qui servent à l'ouïe; deux esprits n'ont besoin, pour se communiquer leur pensées, que de le vouloir. Et, comme on reconnoît que la pensée d'un homme se conçoit aisément par un autre homme, dès que le premier a parlé, c'est-à-dire, dès que par de mouvemens qui servent à battre l'air, il a remué l'oreille de celui auquel il veut que sa pensée soit connue; il est aisé aussi de reconnoître que, si deux Esprits qui ne dépendent point du corps dans leurs operations, se veulent découvrir leurs pensées, ils n'ont qu'à le vouloir⁵⁶.

⁵⁴ Ibid., p. 421.

⁵⁵ V. *infra*.

⁵⁶ G. de Cordemoy, *Discours physique de la parole*, Florentin Lambert, Paris 1668, pp. 73-75.

Ragione di ciò è che, nel linguaggio umano, la parola è semplicemente un *medium* di trasmissione della volontà. Ovvero il segno fisico, fonetico o scritto, non ha nel linguaggio umano altra funzione che quella di aggirare l'unità della mente col corpo, permettendo in modo indiretto lo stesso scambio che avviene invece, in modo diretto, negli angeli:

car dans la parole il y a deux choses, sçavoir la volonté de communiquer ses pensées, et le mouvemens par lesquels on les communique. Or ces mouvemens ont si peu de rapport par eux-mêmes avec les pensées, qu'il est étonnant de voir comment la pensée peut être si bien unie au mouvement, que l'un soit une occasion de connoître l'autre. Au lieu que dans la manifestation, que deux Esprits se font de leur pensées, il n'est besoin que de la volonté de les communiquer; et les esprits étant de même nature, il est évident qu'une pensée peut être plus aisément l'occasion d'une autre pensée, que le mouvement⁵⁷.

Se la nostra mente non fosse stata unita da Dio al corpo, essa comunicherebbe con altre menti senza la mediazione dei *mouvements*. È importante notare che ciò non implica, però, che tale comunicazione consisterebbe, persino negli angeli, in una trasmissione diretta dei pensieri. Come si evince dal passaggio citato, Cordemoy parla infatti apertamente di *occasions*. Tale teoria va infatti letta proprio alla luce dell'occasionalismo di Cordemoy, ed è dunque Dio a correlare la trasmissione di volontà da una mente all'altra, o per il tramite dei movimenti o per il tramite della semplice "volonté de communiquer" un pensiero a un'altra mente. Ma, se tale lettura è corretta, non sarà allora difficile notare che qui anche Cordemoy impiega proprio il modello difeso da Ysambert, Gamaches e Arriaga, modello per il quale la volontà dell'angelo è una *conditio ad hoc* per la infusione da parte di Dio di una specie corrispondente.

4. Conclusione

Alla luce di quanto abbiamo rilevato, sarà forse plausibile formulare la seguente coppia di ipotesi. Innanzitutto, quella che il 'problema della trasduzione' abbia costituito un fondamentale nodo dottrinale e concettuale per le Scuole cinque-seicentesche, e che tale problema abbia toccato il suo culmine – ben più che nel caso dell'astrazione umana – nel peculiare modello dell'in-

⁵⁷ Ibid., p. 75

natismo angelico. È in funzione di quest'ultimo che alcuni tra i principali scolastici moderni si sono spinti ben più in là dei limiti tracciati dalla gnoseologia medievale, giungendo a pensare l'innatismo degli angeli come una condizione creaturale di dipendenza dall'azione divina e mettendo a punto un modello nel quale è Dio stesso ad aprire una finestra nella mente-monade dell'angelo. In secondo luogo, e alla luce di questo dato di fatto, sarà facile ipotizzare che gli occasionalisti moderni, trovandosi a risolvere una questione affatto simile, in un contesto che per certi versi poneva o sottolineava l'equivalenza della *res cogitans* con gli angeli, sia servito di questi modelli nell'elaborare una via di fuga dal paradosso fondativo del dualismo cartesiano.

La rete testuale che abbiamo attraversato – passando per Suárez, Arriaga, Gamaches, e giungendo fino a La Forge e Cordemoy – è testimone di questa curiosa e irrituale parentela, e forse anche del fatto che la storia della filosofia è, ancor prima di una successione di dottrine, anche la storia di armamentari concettuali, che si ereditano, trasmettono, recuperano e restaurano in funzione di nuovi problemi che sorgono.

Bibliografia

Fonti

- Ch.-F. Abra de Raçonis, *Summa Totius Philosophiae*, ex Officina Choliniana, Paris 1624.
- R. de Arriaga, *Disputationes Theologicae in primam partem Divi Thomae*, Balthasar Moretus, Antwerp 1643.
- Bonaventura a Bagnorea, *Commentaria in quatuor libros Sententiarum magistri Petri Lombardi*, 4 voll., Quaracchi, Ex Typographia Colegii S. Bonaventurae, Firenze 1885.
- Collegium Conimbricense, *Commentarii Collegi Conimbricensis in tres libros de anima Aristotelis Stagiritae*, António Mariz, Coimbra 1598.
- G. de Cordemoy, *Discernement du corps et de l'âme*, Florentin Lambert, Paris 1666.
- Iohannes Duns Scotus, *Ordinatio*, in *Opera Omnia*, ed. Wadding, Vivès, Paris 1891, 26 voll.
- P. de Gamaches, *Summa Theologica*, Cramoisy, Paris 1627.
- J. Gousset, *Causarum primae et secundarum realis operatio rationibus confirmatur, et ab objectionibus defenditur*, Franciscus Halma, Leeuwarden 1716.

- Iohannes a Sancto Thoma (João Poinset), *Cursus theologici in primam partem Divi Thomae a quaestione XVII ad finem usque eiusdem partis*, Prost, Lione 1642.
- L. de La Forge, *Traité de l'esprit de l'homme et de ses facultés ou fonctions et de son union avec le corps*, Abrham Wolfgang, Amsterdam 1966.
- F. Suárez, *Tractatus de Angelis*, in *Opera Omnia*, 28 voll., Vivès, Paris 1856-61, vol. 2.
- F. Suárez, *Commentaria una cum quaestionibus in Libros Aristotelis De Anima*, texto inédito de los doce primeros capítulos, introducción y edición crítica por S. Castellote, Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid, 3 voll., 1978-91.
- F. Suárez, *Tractatus de Anima*, in *Opera Omnia*, 28 voll., Vivès, Paris 1856-61, vol. 3.
- A. Tanner, *Universa theologia scholastica, speculativa, practica, ad methodum S. Thomae quatuor tomis comprehensa*, 4 voll., Ioannis Bayr, Ingolstad 1626-27.
- Thomas de Aquino, *Summa Theologiae cum Supplemento et commentariis Caietani*, Typographia Polyglotta S.C. de Propaganda Fide, Roma 1888-1906.
- N. Ysambert, *Disputationes in primam partem S. Thomae*, Denis de La Noue, Paris 1643.

Studi

- I. Agostini, "Henry More e l'olnmerismo", in *Nouvelles de la république de lettres* 2 (2006), pp. 7-23.
- B.C. Bazán, "The Human Soul: Form and Substance? Thomas Aquinas' Critique of Eclectic Aristotelianism", in *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Age* 64 (1997), pp. 95-126;
- V. Carraud, *Causa sive ratio. La raison de la cause, de Suarez à Leibniz*, PUF, Paris 2002.
- M.S. de Carvalho, "A doutrina do intelecto agente no Comentário ao 'De Anima' do Colégio Jesuíta de Coimbra", in J.F. Sellés (a c. di), *El Intelecto Agente en la Escolástica Renacentista*, Pamplona 2006, pp. 155-83.
- M.S. de Carvalho, "A recepção da psicologia aristotélica (séc. XVI) em Roma e em Coimbra", in *Revista Filosófica de Coimbra* 23 (2014), pp. 89-111;
- M.S. de Carvalho, "Beyond Psychology – The Philosophical Horizon of the Coimbra Commentary on Aristotle's 'De Anima' (1598)", in D. Heider (a c. di), *Cognitive Psychology in Early Modern Jesuit Scholasticism*, Editiones Scholasticae, Neunkirchen Seelscheid 2016, pp. 67-95.
- M.S. de Carvalho, "Intellect et imagination: la 'scientia de anima' selon les 'Commentaires du Collège des Jésuites de Coimbra'", in *Intellect et imagination dans la philosophie médiévale*, Brepols, Turnhout 2006, pp. 119-58;

- M.S. de Carvalho, *Psicologia e Ética no Curso Jesuíta Conimbricense*, Edições Colibri, Lisboa 2010.
- J. Deely, "La semiosi della consapevolezza angelica", in G. Manetti e A. Prato, *Angeli, animali, macchine I – Come comunicano e come pensano*, Edizioni ETS, Pisa 2007, pp. 155-81.
- A. Del Prete, "Angeli e uomini. Dibattiti cartesiani", in C. Piazzesi, M. Priarolo e M. Sanna (a c. di), *L'eresia della libertà. Omaggio a Paolo Cristofolini*, Edizioni ETS, Pisa 2008, pp. 53-63.
- P. Easton e M. Gholamnejad, "Luis La Forge and the Development of Cartesian Medical Philosophy", in P. Distelzweig, B. Goldberg e E.R. Ragland (a c. di), *Early Modern Medicine and Natural Philosophy*, Switzerland, Springer 2016, pp. 207-25.
- J.L. Fink, (a c. di), *Suárez on Aristotelian Causality*, Brill, Leiden-Boston 2015.
- D. Garber, "Mind, Body and the Laws of Nature", in *Midwest Studies in Philosophy* 8 (1983), pp. 105-33.
- D. Garber, "How God Causes Motion. Descartes, Divine Sustainment, and Occasionalism", in *The Journal of Philosophy* 84 (1987), pp. 567-80.
- M. Geretto, *L'angelologia leibniziana*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2010.
- H. Goris, "Angelic Knowledge in Aquinas and Bonaventure" in T. Hoffmann, *A Companion to Angels in Medieval Philosophy*, Brill, Leiden 2012, pp. 149-85.
- S. Guidi, "*Substantia completa*. Descartes e la separazione ontologica della *res cogitans* nella *Meditatio Sexta*", in *Il cannocchiale* 38 (2013, 2), pp. 33-62.
- S. Guidi, "L'angelo e la bestia. Metafisica dell'istinto tra Pierre Chanut e Marin Cureau de La Chambre", in *Lo Sguardo* 18 (2015), pp. 233-58.
- S. Guidi, "Reason, Phantasy, Animal Intelligence. A few remarks on Suárez and the Jesuit debate on the internal senses", in A. Fouto e M. Seixas (a c. di), *Suárez em Lisboa 1617-2017. Actas do Congresso*, AAFL Editora, Lisboa 2019, pp. 409-24.
- S. Guidi, *L'angelo e la macchina. Sulla genesi della res cogitans cartesiana*, FrancoAngeli, Milano 2018.
- S. Guidi, *Baroque Metaphysics. Studies on Francisco Suárez*, Palimage, Coimbra 2020.
- P. King, "Scholasticism and the Philosophy of Mind: the Failure of Aristotelian Psychology", in T. Horowitz e A. Janis (des), *Scientific Failure*, Rowman & Littlefield, Lanham 1994, pp. 109-38.
- D. Kolesnik-Antoine, "«Comme un pilote en son navire...». Arnauld lecteur de la VI^{ème} Méditation", in Ead. (a c. di), *Union et distinction de l'âme et du corps: lectures de la VI^{ème} Méditation*, Éditions Kimé, Paris 1998, pp. 100-28.
- D. Kolesnik-Antoine, *L'homme cartésien. La «force qu'a l'âme de mouvoir le corps»*. Descartes, Malebranche, PUR, Rennes 2009.

- M. Lenzi, "Alberto e Tommaso sullo statuto dell'anima umana", in *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge*, 74 (2007), pp. 27-58.
- M. Lenzi, *Anima, forma, sostanza. Filosofia e teologia nel dibattito antropologico del XIII secolo*, CISAM, Spoleto 2011.
- J. Ludwig, *Das kausale Zusammenwirken (sympathia) der Seelenwermögen in der Erkenntnislehre des Suarez*, Karl Ludwig-Verlag, München 1929.
- J.-L. Marion, *Sur la pensée passive de Descartes*, PUF, Paris 2013.
- S. Nadler, *Occasionalism: Causation Among the Cartesians*, Oxford University Press, Oxford 2011.
- S. Nadler, "Introduction", in G. de Cordemoy, *Six Discourses on the Distinction between the Soul and the Body*, translated with an Introduction by S. Nadler, Oxford University Press, Oxford 2015.
- T.B. Noone., "Saint Bonaventure and Angelic Natural Knowledge of Singulars: A Source for the Doctrine of Intuitive Cognition?", in *American Catholic Philosophical Quarterly* 85 (2011), pp. 143-59.
- D. Perler, "Suárez on Intellectual Cognition and Occasional Causation", in D. Perler e S. Bender (a c. di), *Causation and Cognition in Early Modern Philosophy*, Routledge, London 2020, pp. 18-38.
- D. Perler e U. Rudolph, *Occasionalismus. Theorien der Kausalität im arabisch-islamischen und im europäischen Denken*, Vandenhoeck und Ruprecht Verlag, Göttingen 2000, pp. 201-11.
- F. Piro, "È sufficiente un solo senso interno? La psicologia dell'immaginazione nella prima età moderna e le sue difficoltà", in *Lo Sguardo* 10 (2012), pp. 183-97.
- F. Piro, "Tra intelligenza animale e passioni umane: discussioni sull'immaginazione e la "virtù estimativa" nel XVI secolo", in L. Formigari, I. Cubeddu e G. Casertano, *Imago in phantasia depicta. Studi sulla teoria dell'immaginazione*, Carocci, Roma 1999, pp. 167-87;
- F. Piro, *Il retore interno. Immaginazioni e passioni all'alba dell'età moderna*, Città del Sole, Napoli 1999.
- B. Roling, *Locutio angelica. Die Diskussion der Engelsprache als Antizipation einer Sprechakththeorie in Mittelalter und Früher Neuzeit*, Brill, Leiden-Boston 2008.
- I. Rosier-Catach, *Le parler des anges et le nôtre*, in S. Caroti, R. Imbach, "Ad Ingenii Acuitionem". *Studies in Honour of Alfonso Maierù*, Brepols, Turnhout 2006, pp. 377-401.
- T.M. Schmalz, "Efficient Causation from Suárez to Descartes", in T.M. Schmalz (a c. di), *Efficient Causation. A History*, Oxford University Press, Oxford 2014.
- J. Schmutz, "Du péché de l'ange à la liberté d'indifférence. Les sources angéologiques de l'anthropologie moderne", in *Les Études Philosophiques* 61 (2002), 2, pp. 169-98.

- S. Schmid, "Suárez and the Problem of Final Causation", in L. Novák (a c. di), *Suárez's Metaphysics in its Historical and Systematic Context*, De Gruyter, Berlin 2014, pp. 293-308.
- S. Schmid, "Finality without Final Causes? Suárez's Account of Natural Teleology", in *Ergo: An Open Access Journal of Philosophy* 16 (2015), 2, pp. 393-425.
- E. Scribano, "L'inganno divino nelle Meditazioni di Descartes", in *Rivista di filosofia*, 90 (1999), pp. 219-51.
- E. Scribano, *Angeli e beati. Modelli di conoscenza da Tommaso a Spinoza*, Laterza, Roma-Bari 2006.
- J.B. South, "Francisco Suárez on Imagination", in *Vivarium* 39 (2001), pp. 119-58.
- R. Specht, *Commercium mentis et corporis. Über Kausalvorstellung im Cartesianismus*, Fredrich Frommann Verlag, Stuttgart-Bad Cannstatt 1966.
- L. Spruit, *Species intelligibilis. From perception to knowledge*, 2 voll., Brill, Leiden-New York-Köln 1994-95, vol. 2.
- T. Suarez-Nani, *Connaissance et langage des anges selon Thomas d'Aquin et Gilles de Rome*, Vrin, Paris 2002.
- T. Suarez-Nani, "Tommaso d'Aquino e l'angelologia: ipotesi sul suo significato storico e la sua rilevanza filosofica", in A. Ghisalberti, A. Petagine e R. Rizzello (a c. di), *Lecture e interpretazioni di Tommaso d'Aquino oggi: cantieri aperti. Atti del Convegno Internazionale di Studio*, Istituto di Filosofia S. Tommaso d'Aquino, Torino 2006.
- A. Tropia, "Scotus and Suárez on Sympathy: the Necessity of the 'connexio potentiarium' in the Present State", in L. Novák (a c. di), *Suárez's Metaphysics in its Historical and Systematic Context*, De Gruyter, Berlin 2014, pp. 275-92.

Simone Guidi

Consiglio Nazionale delle Ricerche

Istituto per il Lessico Intellettuale Europeo e Storia delle Idee

simone.guidi@cnr.it