

2007 Istituto di Filosofia Arturo Massolo  
Università di Urbino  
Isonomia



# **La Corporis et animae in homine conjunctio plenius descripta** **di Johannes Clauberg** **(Capp. V, IX, XIII, XIV, XV, XVI)**

a cura di Giulia Lucarini

[clessidra.83@libero.it](mailto:clessidra.83@libero.it)

## **Abstract**

Johannes Clauberg (1622-1665) is an important figure in XVIIth century Philosophy: his borderline position between the new Cartesian philosophy and the traditional aristotelic one is the main feature of his thought. He kept the Cartesian distinction between *res cogitans* and *res extensa*, but rejected the concept that these two substances – constitutive of the human being – could really causally act on another. So Clauberg was one among the first to formulate a central thesis of “occasionalism”. The principal expression of this aspect of his thought is founded in his work *Corporis et animae in homine conjunctio*. The following is a translation of some chapters of this work, after a brief introduction on Clauberg’s life and his contribution to occasionalist thought.

## **Introduzione**

La *Corporis et animae in homine conjunctio plenius descripta* di Johannes Clauberg tratta in maniera specifica la questione del rapporto tra la mente e il corpo. L’opera si sviluppa a partire da una riflessione sulla nuova fisica cartesiana e, in particolare, sulle problematiche lasciate aperte da Descartes nella trattazione dei rapporti tra *res cogitans*

e *res extensa*. La “soluzione” che propone quest’opera ha consentito di collocare Clauberg, se pure con *distinguo* e riserve, nella storia dell’occasionalismo.

Johannes Clauberg può essere considerato il primo cartesiano tedesco, come egli stesso scrive di sé nella dedica delle opere fisiche<sup>1</sup>. Nato a Solingen, in Westfalia il 24 febbraio 1622 da una famiglia di religione riformata appartenente alla “classe media”, fu indirizzato agli studi al *Gymnasium* della sua città natale, dove rimase due anni, quindi, nel 1639, al *Gymnasium* di Brema, istituzione che godeva di eccellente reputazione e offriva una formazione di livello universitario, ispirata ai principi pedagogici di Comenio. Qui Clauberg studiò per cinque anni teologia, filosofia, lettere e lingue classiche e orientali. Nell’aprile 1644 passò a Groninga per perfezionare i suoi studi di teologia e filosofia e vi rimase fino al giugno 1646. Proprio a Groninga ebbe occasione di stringere importanti contatti e amicizie, come quella con Tobias André<sup>2</sup>, che diventerà suo intimo amico, dal quale venne sollecitato alla conoscenza della filosofia cartesiana. Dopo una serie di viaggi di perfezionamento in Francia e Inghilterra fece ritorno in Olanda, dove si stabilì a Leida per approfondire la conoscenza della filosofia cartesiana. Nel 1649 fu chiamato a ricoprire la cattedra di Filosofia e quella di Teologia presso l’Università di Herbon<sup>3</sup>. Ottenne tuttavia di rimanere a Leida nella parte libera dell’anno accademico, dove poteva seguire le lezioni private di Johannes de Raey (1622-1702), che lo iniziò alla filosofia cartesiana, in particolare alla fisica. Lasciata Herbon, alla fine del 1651, fu chiamato presso il *Gymnasium* di Duisburg, che si trasformerà in Accademia nel 1655 (Clauberg ne sarà rettore due volte, nel 1655 e nel 1659). Qui rimase, come professore di Teologia e Filosofia, fino alla morte, avvenuta il 24 gennaio 1665.

Il declino della scolastica e il sorgere del cartesianismo influenzarono singolarmente la formazione di Clauberg, che risentì delle tensioni originatesi dai profondi contrasti nel mondo culturale e nell’ambiente filosofico. Egli infatti visse con entusiasmo la novità del pensiero cartesiano e si impegnò a innestarla nella tradizione scolastica, alla quale si era formato per gran parte dei suoi studi. Non sempre però questo compromesso, questa fusione tra due orientamenti di pensiero contrapposti risultò possibile e Clauberg si ritrovò a dover scegliere. Resta suo grande merito aver cercato una mediazione, nel tentativo di accogliere il nuovo e insieme salvaguardare la verità

della tradizione scolastica. La sua opera più nota –la *Logica vetus et nova* (1654)– porta nello stesso titolo il segno di tale mediazione<sup>4</sup>.

Benché dunque l'appartenenza a una tradizione conciliatrice<sup>5</sup> lo abbia portato ad armonizzare innovazione cartesiana e pensiero scolastico, in alcuni casi la novità cartesiana si impone a discapito della tradizione, come nel caso del “dualismo” di *res cogitans* e *res extensa*, che Clauberg accoglie con tutta la sua portata di rottura rispetto alla tradizione antecedente. A partire dalla riflessione antropologica si sviluppa la sua particolare concezione occasionalista, che non assume tuttavia i risvolti metafisici che caratterizzeranno l'occasionalismo più compiuto e maturo di Geulincx o di Malebranche.

La *conjunctio* –termine che Clauberg preferisce a *unio*, utilizzato da Descartes– di mente e corpo è costituita da una reciprocità di azioni e passioni: gli accadimenti fisici sono per la mente occasione di produzione delle idee, così come le idee consentono il prodursi di moti fisici nel corpo. Tale simmetria o reciprocità di effetti consente a Clauberg di confutare la tesi per cui solo l'anima può agire sul corpo, in quanto a esso superiore: «At reperiuntur non pauci, qui facile quidem concedunt, animam agere in corpus, superius in inferius; quod autem vicissim corpus agat in animam, inferius in superius, materiale in immateriale, vix ac ne vix quidem admittendum censent»<sup>6</sup>. Il corpo dunque può agire sull'anima producendo variazioni e mutazioni negli atti che le sono propri come, allo stesso tempo, l'anima può indurre varietà negli atti del corpo<sup>7</sup>. L'inferiore può dunque agire sul superiore, senza però assumere, per questa ragione, un'entità più nobile. Clauberg illustra tale concetto con un eloquente paragone:

Inferius in superius agere non potest entitatem se nobiliorem vere efficiendo: attamen potest ei producendae certam atque validam occasionem dare, potest incitamentum esse fortissimum. Quandoque tam opportuna loquitur olitor, ut phylosophus iis ad abstrusae alicuius rei scientiam certo provehatur, ad quam nisi fuisset sic admonitus, nunquam pervenisset, quae tamen olitorem prorsus fugit.<sup>8</sup>

Come l'erbivendolo dell'esempio dà modo al filosofo di attingere una qualche conoscenza astratta, così il corpo, pur essendo inferiore all'anima, le dà tuttavia una precisa e valida occasione di produrre determinati pensieri. Dopo aver evidenziato che l'azione tra anima e corpo è reciproca, e che il corpo, attivo tanto quanto l'anima, gode della capacità di influenzarne gli atti, Clauberg indica nella sola volontà di Dio e non in

una *cognatio* naturale, la radice del loro particolare legame. Non è dunque necessario interrogarsi su «come» i pensieri possano essere influenzati dai moti del corpo o i movimenti del corpo dalla volontà dell'animo: è necessario piuttosto prendere atto che la loro unione esiste grazie alla volontà del Dio «Fondatore di tutte le cose». L'*Optimus Auctor* è la Causa onnipotente e imperscrutabile, grazie alla cui sapienza e libertà atti tra loro diversissimi possono essere congiunti<sup>9</sup>: «*Illud reale & elegantissimum in Physicis thema nobis hic tractandum est, quomodo Universi Conditor omnipotens & sapientissimus, nihil impediens tanta naturae corporeae & incorporeae diversitate, unum ex utraque Hominem composuerit*»<sup>10</sup>.

La «congiunzione» di anima e corpo si rivela come perfetta e sapiente corrispondenza di due sostanze diverse e indipendenti: tutto accade come se il corpo effettuasse nell'anima quelle mutazioni di cui in realtà solo essa è capace e, viceversa, come se la mente suscitasse nel corpo quei cambiamenti riferibili, invece, solo alle sue specifiche proprietà<sup>11</sup>. Clauberg ricorre al paragone tra la relazione di Dio con il macrocosmo –il mondo naturale nel suo insieme– e quella della mente con il microcosmo, cioè con il proprio corpo. Come Dio, anche se immobile, è causa universale del moto e muove tutte le cose, l'anima, che gode di una certa somiglianza con Dio, può essere anch'essa 'causa' del movimento del corpo: «*Deus etiam immotus movet omnia, atque in hoc ipso Dei quaedam imago resplendet, quod, uti ad nutum ejus quaelibet pars Microcosmi, ita ad arbitrium voluntatis nostrae pars aliqua hujus Microcosmi creatur*»<sup>12</sup>. Dio e l'anima sono però differenti, perché «*Deus causa sit omnis motus vere efficiens, procreans et conservans*»<sup>13</sup>, mentre la mente umana non può essere considerata causa «fisica» dei moti corporei, ma soltanto causa «morale»: in realtà essa non muove il corpo, ma «*facitque ut illis motibus, qui jam sunt in corpore, modo hoc, modo illud membrum agitur*»<sup>14</sup>. Il movimento del corpo non può essere attribuito all'anima anche per un altro motivo: se fosse realmente l'anima a produrlo, ciò significherebbe che essa trasferisce qualcosa di nuovo al mondo materiale. Ma questo risulta in conflitto con la tesi cartesiana, riproposta da Clauberg, della conservazione della quantità di moto nell'universo<sup>15</sup>: «*Si statuas novum in corpore motum ab anima reapse produci, adversaris principiis Physicis, quae in toto Universo, cujus portiones sunt humana corpora, eandem perpetuo motuum quantitatem existere tradunt*»<sup>16</sup>.

Nello spiegare come il corpo, privo di pensiero, possa “produrre” un’idea nella mente, Clauberg ricorre al concetto di «causa procatartica»: i movimenti del corpo sono solo «cause procatartiche» dei cambiamenti dell’anima. Ciò significa che l’evento corporeo induce l’anima («causa principale») a produrre, a partire dalle proprie risorse, una determinata idea in un determinato momento:

Quapropter corporis nostri motus tantummodo sunt causae *procatarticae*, quae menti tanquam causae *principali* occasionem dant, has illasve ideas, quas virtute quidem semper in se habet, hoc potius tempore quam alio ex se eliciendi ac vim cogitandi in actum deducendi.<sup>17</sup>

A proposito di questo luogo dell’opera di Clauberg, Giuseppa Saccaro commenta:

Vediamo comparire la parola «occasione», usata nello stesso modo che negli scritti di Descartes, ma abbiamo anche la spiegazione del ruolo assegnato al corpo ed alla mente, il primo come causa procatartica, la seconda come causa principale, che concorrono entrambe, in modo diverso, alla produzione dell’effetto. Questa soluzione riproduce esattamente i termini del problema come sono constatabili in Descartes e che l’autore del *De conjunctione* ha riproposto in maniera precisa ed equilibrata: riconoscere e spiegare l’azione del corpo sull’anima, ma consentire che ciascuno resti distinto ed autonomo ed agisca secondo leggi proprie.<sup>18</sup>

In sintesi, l’evento corporeo fornisce l’occasione («causa procatartica» o «occasione») per l’accadimento mentale, mentre l’anima è propriamente «causa morale» di alcuni moti del corpo e dell’innescarsi dei suoi automatismi. Non c’è dunque una vera e propria interazione tra anima e corpo, né esiste un punto fisico di contatto tra le due sostanze. L’anima, per muovere il corpo, deve tuttavia essere in qualche modo “localizzata” nel corpo che essa governa. Essa è «determinata» e come «concentrata» nel suo corpo («anima cujusque hominis determinata ac restricta est ad corpus illud unum, cui Deus illam adjunxit»)<sup>19</sup>, ma presente nella totalità di esso. Tale «presenza» non va ovviamente intesa in una accezione spaziale, altrimenti diventa priva di significato, ma solo nei termini di corrispondenze funzionali. Clauberg non abbandona l’ipotesi cartesiana di un luogo privilegiato del cervello attraverso il quale la presenza dell’anima ha carattere «immediato» («soli tamen cerebro junctam esse immediate»)<sup>20</sup>, mentre è «indiretta» nelle altre parti del corpo. Egli ricorre ancora a un paragone: nella

stessa maniera in cui Dio non manifesta ugualmente la sua presenza e la sua grandezza in ogni parte del mondo –«Atqui Deus non in omnibus mundi partibus praesentiam & majestatem suam aequae manifestat. Et coelum quidem non Christiana solum fides, sed omnium fere gentium opinio pro peculiari quadam Dei sede habet»<sup>21</sup>–, così l’anima non ha per «sede» ogni parte del corpo, ma la più alta di esso: «Similiter in corpore nostro pars suprema, cerebrum intelligo, sola est, in qua peculiarem sedem suam animus noster obtinet»<sup>22</sup>. Clauberg rielabora la teoria cartesiana della ghiandola pineale e conserva, nel rinnovato quadro di una dottrina della *conjunctio* anziché dell’*unio*, la concezione della «ghiandola pineale» come principale organo del corpo, sul quale la mente umana «agisce», ossia nel quale confluiscono e si raccordano i moti del corpo che essa percepisce o per i quali fornisce occasione, attraverso la propria specifica natura, «nullo interveniente alterius naturae medio»<sup>23</sup>. L’essenza della *conjunctio* è nella coerenza e sistematicità della corrispondenza tra pensieri e movimenti: a un preciso pensiero corrisponde un certo atto e a un certo moto del corpo è necessariamente correlato un certo pensiero e non un altro. In tutti questi atti simultanei la congiunzione di corpo e anima è «immediata»: «Animam & corpus per actus suos coniungi proxime atque immediate»<sup>24</sup>.

Indagando sulla sistematicità, coerenza e simultaneità degli atti di mente e corpo, Clauberg ritiene di poter rintracciare due cause di tale fenomeno: la natura e l’abitudine<sup>25</sup>. Dio è causa della congiunzione «naturale» delle due sostanze, che egli pone originariamente «in utero matris»<sup>26</sup>, ma ci sono congiunzioni che si formano attraverso l’abitudine –«per habitum et consuetudinem»<sup>27</sup>– e dipendono quindi dall’abilità sviluppata attraverso l’uso. Dio deve tuttavia essere considerato come la causa «originaria» di ogni tipo di congiunzione. Ogni congiunzione particolare è comunque sempre voluta da lui, all’origine: solo e sempre attraverso la provvidenza di Dio può effettuarsi la correlazione tra movimenti corporei ed eventi mentali, anche per quegli aspetti costituitisi attraverso l’abitudine.

Commentando la “soluzione” proposta da Clauberg alla questione del rapporto tra mente e corpo Italo Mancini afferma: «L’azione reciproca dell’anima e del corpo sa pertanto più di continuo miracolo che di fenomeno naturale»<sup>28</sup>. L’intervento (originario) di Dio in ogni azione simultanea di corpo e anima porta a una concezione radicalmente teocentrica del loro rapporto e, in generale, della condizione creaturale: le creature

perdono potenza di agire, mentre la figura di Dio consente il paragone con quella di un sovrano assoluto, che non delega niente del suo potere. Nella metafisica di Clauberg – notava Bouillier– «abbiamo segnalato un primo passo verso le cause occasionali, e una tendenza ad annientare, a profitto di Dio, la realtà delle creature»<sup>29</sup>. Mancini conferma di fatto questa interpretazione e il giudizio sull’occasionalismo come pensiero che «comporta un ingigantimento dei diritti e della persona di Dio nel mondo e un depauperamento nell’essere e nell’operare della creatura»<sup>30</sup>. Tale giudizio acquista maggior chiarezza considerando che la “soluzione” occasionalista ha trovato le sue prime applicazioni nella considerazione del rapporto tra i corpi stessi. Louis de La Forge vi ricorre infatti per spiegare la trasmissione del movimento: a muovere i corpi è quello stesso Spirito (o Mente) che originariamente ha impresso il movimento alla materia, creandola, e, in questo caso, il fenomeno dell’urto tra i corpi è «occasione» del suo intervento. È Dio dunque la prima e sola causa del moto. Sono le conclusioni cui La Forge giunge considerando il rapporto tra mente e corpo all’interno del più generale problema della causalità: l’incomprensibilità che sembra toccare il rapporto mente e corpo si estende infatti, ai suoi occhi, anche a quello tra corpo e corpo. A sostegno di tale estensione La Forge si appella a due tesi cartesiane: la natura inerte della *res extensa* (che si muove solo per il moto impresso da Dio) e la creazione continua (le creature tutte dipendono, nell’esistere, da Dio che a ogni istante le ri-crea di nuovo). Lo spostamento di un corpo da un luogo all’altro implica dunque il ri-crearlo nella nuova posizione che esso occupa, cosa che solo Dio può fare<sup>31</sup>. La Forge respinge l’idea claubergiana del commercio e della reciprocità tra le operazioni di anima e corpo, attribuendo dunque sia all’anima che al corpo una condizione di “passività” che svuota entrambi della loro efficacia e dunque del loro potere causale. Essi, piuttosto, determinano Dio, unica causa, ad agire<sup>32</sup>.

Altre critiche, successive ai contributi sopra citati, hanno avanzato una serie di dubbi riguardo all’occasionalismo di Clauberg. Partendo infatti da una considerazione di tipo lessicale, occorre sottolineare la mancanza, nelle pagine della *Conjunctio*, dell’uso dell’espressione «causa occasionale», che «segna lessicalmente la svolta concettuale degli occasionalisti rispetto a Descartes»<sup>33</sup>. È vero che Clauberg ricorre all’espressione «causa procatartica» in un senso che risulta equivalente a quello di «occasionale»: Saccaro rileva tale equivalenza nella tradizione medica in cui i due aggettivi indicavano

le cause indirette e lontane che conducevano al risveglio di una malattia e mostra come queste espressioni fossero state create per colmare il vuoto lasciato dall'impossibilità di individuare con esattezza una causa efficiente. Jean-Christophe Bardout<sup>34</sup> propone di leggere l'aggettivo «procatartico», in Clauberg, nel senso più ristretto di *conditio sine qua non* della presenza nell'anima delle percezioni: nel suo senso proprio –egli spiega– la «causa occasionale» è l'evento che dà occasione solo a Dio, non alle cose, di agire.

Molti autori dunque ammettono con riserva l'occasionalismo di Clauberg. Francesco Trevisani<sup>35</sup> lo giudica «dubbio»; Eugenio Viola<sup>36</sup> lo definisce «moderato»; Bardout<sup>37</sup> conclude la «necessità di sfumare» l'affermazione che in Clauberg sia individuabile il primo occasionalista. In realtà Clauberg conserva all'anima la sua attività, non la svuota di «capacità»: essa rimane la causa della «realtà formale» delle proprie percezioni<sup>38</sup>, mentre è Dio a consentirne quella corrispondenza o costante relazione con i moti corporei, che alla ragione umana appare impossibile naturalmente e perciò inspiegabile. Il corpo non produce nulla nell'anima, ma l'anima produce le proprie modificazioni, mentre negli autori concordemente definiti «occasionalisti» l'anima è svuotata di ogni capacità e riceve tutto da Dio, unica e sola causa. È Bardout a offrire la più esauriente considerazione del perché il pensiero di Clauberg non possa essere ritenuto occasionalismo a tutti gli effetti:

Clauberg, incontestabilmente, nega l'interazione causale tra mente e corpo. Ma dal suo pensiero sono assenti due tesi costitutive dell'occasionalismo in senso stretto. Primo, Clauberg non afferma esplicitamente l'esclusiva causalità efficiente di Dio nella produzione delle modalità nelle creature spirituali e corporee. Secondo, il suo argomento manca dell'elemento di una plausibile e determinata relazione tra una causa che può essere solo un'occasione (l'evento nel corpo o nell'anima) e la sua effettuazione da parte della efficacia divina. In sostanza, nella filosofia di Clauberg si trova la tesi negativa dell'occasionalismo: egli abbandona definitivamente l'interazione reale riguardo alla questione psico-fisica. Ma ciò che qui è assente è la tesi positiva dell'occasionalismo, cioè l'esplicita formulazione di una connessione tra creazione divina, o produzione di un moto, e il suo determinare solo cause in natura inefficaci. Tuttavia, né la fisica di Clauberg, con il suo affidarsi a cause particolari efficaci, né la sua teoria della percezione, nella quale l'anima rimane la causa principale delle sue proprie modalità, sembrano permettere un'interpretazione che assomigli alle tesi costitutive del più tardo occasionalismo.<sup>39</sup>

Occorre tuttavia ricordare che l'occasionalismo non è una dottrina dai tratti univoci: si sviluppa in autori diversi e, benché a volte pressoché contemporaneamente, in maniere



indipendenti le une dalle altre e con percorsi mentali diversi da autore ad autore. Bardout enuclea le diverse tesi che consentono di identificare le dottrine occasionaliste: in primo luogo la concentrazione di ogni efficacia in Dio, inteso come sola causa efficiente e la conseguente negazione delle cause efficienti in natura; quindi la radicalizzazione della dottrina della creazione continua; ancora, il ritenere che la percezione sensibile, attraverso la quale ci crediamo indotti ad affermare la reale relazione causale tra le cose create, ci riveli non più di una semplice correlazione tra le cose; infine, la negazione della rassomiglianza tra causa ed effetto quale condizione per il loro legame, che –agli occhi dell’occasionalista– è invece arbitrario e riposto solo nella volontà di Dio<sup>40</sup>. Alla luce di tali considerazioni, poiché Clauberg sembra escludere l’inefficacia causale della mente, come anche il continuo intervento divino nella generazione della percezione e del pensiero, non può essere ritenuto un «classical occasionalist»<sup>41</sup>. Tale giudizio tuttavia non smentisce l’importanza della *Corporis et animae in homine conjunctio* nella storia dello sviluppo della teoria occasionalista. Altre voci critiche ne hanno letto con maggior decisione il ruolo, interpretandolo come «matrice prima da cui la filosofia occasionalista prende sviluppo, luogo in cui questa dottrina, implicita nelle teorie cartesiane, trova una esplicitazione più cosciente»<sup>42</sup>.

La traduzione di alcuni capitoli della *Corporis et animae in homine conjunctio plenius descripta* di Johannes Clauberg, che qui presentiamo, è condotta sulla edizione di Amsterdam del 1691 degli *Opera omnia* (rist. anastatica, 2 voll., G. Olms, Hildesheim, 1968, vol. I, pp. 209-221).

## Capitolo V

*L'uomo non deve dunque essere concepito oltremisura come unità*

1. Dalle cose appena dimostrate si può capire meglio anche questo, che non si deve pensare nel concetto di questa straordinaria unità l'Uomo così tutto intero da sembrar trascurare la notevole e di gran lunga massima discrepanza delle parti in lui congiunte e apprendere con l'animo una essenza semplice o di un solo genere al posto di una natura duplice o di due generi (Confr. *Parafr. in Med.*, VI, §51 e *Cart. Resp.* VI. §. 10.pag. 165).
2. Infatti mentre parliamo comunemente di un *unico uomo*, prendiamo questa espressione in una accezione a mala pena diversa che se riguardasse un unico albero o un unico cavallo.
3. Ma la cosa sta in termini ben diversi. Infatti la diversità della natura materiale e immateriale non ammette alcuna unità del genere nell'uomo. L'unità dell'essenza umana è tale quale consente la diversità delle parti componenti.
4. E ciò che i dottori delle Chiese Greche che trattavano del sublime mistero dell'Incarnazione espressero un tempo con tali parole ἀτρέπτως καὶ ἀσυγχύτως [*distintamente e senza fusione*], cioè senza mutamento e senza confusione, è lecito applicarlo anche all'unione del corpo e della nostra anima di cui ora trattiamo.
5. E infatti la natura delle cose non permette affatto (*Ph.* 402) che lo spirito venga mutato in corpo, o il corpo in spirito o in mente, o che l'uno dei due possa e faccia ciò che è proprio dell'altro,
6. Se qualcuno abituato alla terminologia della scuola mi obbligasse a definire in questo luogo che cosa si debba chiamare *uno*, se *l'uomo per sé* o *per accidente*, lo rimando al capitolo dell'*Ontosophia*, in cui si tratta dell'Unità. Al momento non voglio certo scivolare da una spiegazione distinta della cosa a un'intricata disputa sulle parole.

7. Bisogna che qui trattiamo il tema reale e raffinatissimo nella Fisica del modo in cui l'onnipotente e sapientissimo Fondatore dell'Universo, nulla impedendo tanta diversità tra la natura corporea e incorporea, abbia composto un unico Uomo da entrambe.

## **Capitolo IX**

*Questa unione consiste non nell'assoluta sostanza della mente e del corpo, ma nelle loro relative azioni e passioni*

1. Rispondo in poche parole, mescolando tuttavia di nuovo la negazione all'affermazione, che questa unione non consiste nella sostanza stessa o in una qualche cosa di assoluto riguardante l'essenza della mente o del corpo.
2. Ma [essa consiste] in qualcosa di relativo, nell'abitudine e in un certo rispetto, di cui certamente la ragione e il fondamento si trovano nella natura delle cose stesse in reciproca relazione.
3. La prima parte di questa affermazione è confermata da quanto è stato detto prima, da cui la seconda parte scorre quasi spontaneamente. Se infatti l'unione del corpo e della mente non è posta in nulla di assoluto, è senz'altro necessario che consista in una certa relazione.
4. Se consenti che per un po' ci comportiamo da Metafisici, fa' attenzione al fatto che siamo soliti ridurre a tre sommi capi gli innumerevoli tipi di relazioni: di origine, di negazione e di affermazione.
5. E la relazione per la quale la mente e il corpo sono legati nell'uomo, non può essere di pura *negazione*, cioè di diversità e opposizione. Infatti secondo una siffatta relazione li si giudica solamente separati e disgiunti, non uniti.

6. Né può essere una relazione di *affermazione* o convenienza e similitudine, poiché l'anima e il corpo differiscono totalmente, come abbiamo sufficientemente insistito a dire in precedenza.

7. Essi stanno, dico, così come una parte a un'altra parte dell'unico intero, come il soggetto e l'oggetto. Ma in quale modo l'una delle due parti sia unita all'altra o possa esserle congiunta, su ciò versa ormai la questione.

8. Dunque resta da dover indagare la congiunzione del corpo e della mente nella relazione di *origine*, che è senza dubbio fonte e origine di ogni relazione (*Ontosophia*, § 263).

9. Ma, dici, la relazione di origine è tra la causa e l'effetto, mentre tra corpo e anima non corre tale relazione (Cap. IV. 2).

10. *Rispondo [Risposta]*. Per porre tale relazione tra queste due cose non è affatto necessario che l'una delle due sia causa o effetto dell'altra. È sufficiente che l'una provochi o muti qualcosa nell'altra, in modo che facciano reciproco riferimento nelle azioni e nelle passioni.

11. Osserva però che io affermo che il corpo e l'anima si riferiscono reciprocamente nelle loro azioni e passioni, non per il fatto che praticano o subiscono tali atti. La congiunzione del corpo e dell'anima non è posta nella *similitudine e convenienza* delle azioni e delle passioni, quale è la comunione delle menti tra loro (Cap. VII), ma nelle loro vicendevoli *relazione, commercio e reciprocità*.

12. Nessuna diversità di natura contraddice questo tipo di relazione, di qualunque entità essa sia, visto che Dio può agire sulla cosa creata, l'accidente sulla sostanza, come ritengono e dicono molti di quelli contro i quali ora disputiamo. Noi diciamo piuttosto che il corpo agisce in quanto è fornito di determinati accidenti.

13. Una tale relazione è richiesta senza dubbio anche per la congiunzione del corpo e dell'anima. È richiesta, dico, affinché qualcosa da quello pervenga a questa, o da questa a quello, ossia affinché l'una delle due cose dia qualcosa all'altra, o riceva qualcosa dall'altra.

14. Si richiede invero un qualche *contatto*, che non potendo essere *fisico* o della stessa essenza, è necessariamente un contatto di *virtù* (*Ph.* 25 seq). Esso invece riguarda l'agire e il patire, dico, nell'atto secondo. Infatti l'atto primo, ossia la forza e la facoltà per questo contatto non bastano: cioè il *poter* agire e patire vicendevolmente non lega l'animo al corpo; ma li lega l'agire stesso, lo stesso patire. Così l'unione tra il precettore e il discepolo non nasce dal fatto che l'uno possa insegnare all'altro e che l'altro possa apprendere dall'uno; ma perché di fatto, o, come dicono, nell'atto secondo, l'uno insegna, mentre l'altro apprende.

15. È evidente che le azioni e le passioni ricadono sia nell'anima che nel corpo, mentre l'estensione, il pensiero e altre cose non possono ricadere in entrambi. Ma il fondamento di una perfetta unione deve trovarsi nell'unione reciproca.

16. Osserva ancora una volta che qui si può soltanto affermare che agire e patire è la condizione della mente umana e del corpo, ma non si può dire che siano le stesse le cose della mente e quelle del corpo, si tratti di azioni o passioni: mentre la mente pensa, cioè percepisce e vuole, il corpo invece si muove localmente.

17. Dunque la mente e il corpo sono congiunti dalle azioni e dalle passioni, in qual modo è chiaro da ciò che stato detto prima, non come il padre che genera e il figlio che è generato, dei quali l'uno è la causa dell'altro; ma come il padrone e il servo, o piuttosto come due amici, che tra loro sono legati dai reciproci doveri, dare, ricevere, insegnare, apprendere, vendere, acquistare; ciascuno di loro tuttavia, al di là di questo comune commercio, ha ed esercita la proprie funzioni e nessuno dei due dipende dall'altro nell'essere e nel sussistere.

### Capitolo XIII

*Non si deve affatto dubitare che anche il corpo agisca sull'anima*

1. Tuttavia si trovano non pochi che ammettono senz'altro facilmente che l'anima agisce sul corpo, [come] ciò che è superiore su ciò che è inferiore; ma a mala pena e neppure a mala pena ritengono sia da ammettere che il corpo viceversa agisca sull'anima, [come] l'inferiore sul superiore, ciò che è materiale sull'immateriale (Cart. *Resp. ad Inst. Gass.*, p. 147; fin. *Accidentia agere in corpus contra Peripateticos* [nota a piè di pagina, *ndt*]).
2. Ma costoro non sembrano comprendere rettamente cosa siano l'agire e il patire. Io perciò nell'*Ontosophia*, § 228, imitando i più acuti Filosofi, ho detto che l'azione consiste nella *mutazione di stato* se si riferisce alla causa che produce mutazione, e che è passione rispetto al soggetto mutato, né ho trovato altrove una definizione migliore.
3. Giacché dunque è completamente evidente che i moti corporei dei nostri organi, tutte le volte che sentiamo qualcosa, mutano lo stato della nostra mente, portandole nuovi pensieri (infatti lo stato della mente è il pensare), chi nega che il corpo agisce sulla mente si oppone all'esperienza che tutti quanti abbiamo in noi stessi e alla ragione, anzi così pensando in realtà va a invalidare che possano esistere in natura uomini che vedono, odono, hanno fame e sete.
4. Allora questo è proprio certo, che il corpo non può agire sull'anima per contatto fisico, così come un corpo agisce su un corpo, spingendo, tagliando, dividendo, bruciando o muovendo localmente in modo simile. Certamente l'animo non è affatto capace di tali passioni.
5. Ma il corpo può agire sull'anima, inducendo la varietà e producendo il cambiamento in quegli atti che sono di pertinenza dell'animo e che gli sono propri.

6. Per esempio, se il corpo di un uomo malvagio è bruciato dalle fiamme, l'anima certamente non viene simultaneamente incendiata: tuttavia ha una *percezione* fortemente triste e molesta immediatamente proveniente da una tale *ricezione* del corpo.

7. L'inferiore non può agire sul superiore rendendo se stesso una entità più nobile: tuttavia può dare a esso una occasione certa e valida per produrre questa, può essere un fortissimo incitamento. Come quando un erbivendolo dice cose così pertinenti, che un filosofo viene portato da esse certamente alla conoscenza di una qualche cosa astrusa, alla quale se non fosse stato così sollecitato non sarebbe mai pervenuto, cosa che, tuttavia, sfugge assolutamente all'erbivendolo.

#### **Capitolo XIV**

*Gli atti della mente e del corpo non sono connessi, nell'uomo, da nessuna parentela naturale, ma dalla sola volontà di Dio*

1. Che gli atti dell'animo e del corpo non siano simili, ma totalmente dissimili tra loro è stato spesso ripetuto. Non dunque per l'identica ragione per cui il moto della palla deriva dal moto della mano –cioè il simile dal simile–anche la percezione dell'animo deriva dal moto del corpo, o il moto del corpo dalla volontà dell'animo.

2. Tuttavia una cosa anche diversa può derivare da un'altra in qualche modo dissimile per una conseguenza necessaria e naturale. Per esempio, le affezioni del corpo, la figura e il movimento sono diversi, e tuttavia un movimento vario circolare e continuato per un certo tempo non può non produrre sul corpo una forma sferica (*Ph.* 463).

3. La semplice percezione dell'animo differisce assolutamente dal giudizio, ossia dall'affermazione e dalla negazione, il bene differisce dalla volontà conseguente. E tuttavia dalla grande luce della percezione nell'intelletto, non può non derivare una grande propensione nella volontà ad affermare come vero e a perseguire come bene ciò che la percezione chiara mostra essere tale (*Theor. Viv.* 658).

4. Ma neppure nello stesso modo in cui una diversa affezione del corpo deriva da un'altra, un altro atto dell'animo da uno da esso distinto, le passioni del corpo nascono dalle azioni dell'animo o le passioni dell'animo dalle azioni del corpo.

5. E per quanto non ci sia nulla di più naturale che ogni passione derivi da una qualche azione, tuttavia tra le funzioni dell'animo e del corpo non può esserci una consequenzialità tale quale esiste tra quelle che sono proprie di ciascuna natura e solo di quella.

6. Devi immaginare che ci sia tra queste cose quasi una consanguineità e una naturale amicizia, come tra fratelli e sorelle: supponi esserci tra esse un amichevole commercio o anche un matrimonio, istituito dalla sapienza e dalla libera volontà di Dio. La legge infatti non ammette il matrimonio tra consanguinei prossimi.

7. Coloro che tra il corpo e l'anima ricercano un nesso di genere precedente, confondono nature e funzioni assolutamente distanti, e così si rappresentano in qualche modo l'Uomo, che è da concepire senz'altro come composto di animo, come un ente semplice.

8. Così non è necessario chiedere per quale motivo tali pensieri derivino nell'animo da tali moti del corpo o in che modo i moti degli spiriti dipendano dalla volontà dell'animo. Infatti ciò non esiste per una necessità di natura o parentela a essi inerente, quale i più ricercano qui, ma per la volontà del Dio Creatore.

9. A motivo della sua sapienza e libertà, Dio ha voluto che nell'Uomo fossero così collegati atti di generi diversissimi, affinché l'uno fosse riferito all'altro senza l'intervento di alcuna somiglianza: tuttavia l'Ottimo Autore della natura ha concesso all'uomo stesso di formare questo nesso in vari modi. Più avanti si tratterà di questa cosa più estesamente.



10. Per questa stessa causa intendi la volontà ordinatrice di Dio come un'ancora sacra, cui non raramente allora bisogna senza dubbio ricorrere quando si deve spiegare perché l'affezione di una certa sostanza sia prodotta da un'affezione simile di un'altra sostanza. Perché allora non vogliamo trovar quiete in essa quando si tratta della congiunzione di corpo e animo?

11. Per quale ragione dal moto della mia palla segue il moto della tua palla, se la mia tocca la tua che prima era in quiete? Risponderai forse che un accidente simile deriva facilmente da un accidente simile in un soggetto del tutto simile. Ma perché la palla non continua a muoversi con uguale velocità dopo che ha spinto l'altra via dal suo luogo, perché non trattiene il movimento così come il maestro conserva per sé la scienza che ha trasmesso al discepolo? Evidentemente qui deve essere considerata innanzitutto la volontà del Dio Creatore, per la quale egli ha stabilito che cosa, posto questo o quello in questa cosa, ne seguisse certamente in un'altra (sulla propagazione e la comunicazione tra i movimenti, vedi *Ph.* 166, segg.).

12. Vuoi che aggiunga un esempio ricavato da cose dotate di intelligenza? Non negherai che un angelo manifesti i suoi pensieri a un altro angelo. Ma per quale ragione ciò possa mai accadere non lo troverai indagando con curiosità, se non ritieni che Dio tra la volontà di quell'angelo, che vuole comunicare i suoi pensieri a un altro, e l'intelletto dell'altro, abbia stabilito un legame tale che, posta in quell'angelo una tale volontà, segua tale intelletto in questo.

## **Capitolo XV**

### *La congiunzione del corpo e dell'anima non è tuttavia meno stretta*

1. Quando dunque le funzioni del corpo e dell'animo non hanno tra loro né similitudine, né il nesso necessario di qualche conseguenza naturale, se possano nondimeno produrre nell'uomo la congiunzione sufficientemente stretta di entrambe le parti è quanto ora si deve esaminare.

2. Non dubitiamo di poter affermare ciò. E in primo luogo che possa certamente esserci una singolare relazione di unione tra cose del tutto diverse, risulta evidente da questo esempio: le figure dipinte delle lettere, oggetti della vista, e i suoni emessi dalla bocca, oggetti dell'udito, non hanno tra loro similitudine; tuttavia determinate figure corrispondono a determinati suoni.

3. Ne segue che esiste una congiunzione tra colui che detta e colui che scrive, dal momento che lo scrittore adatta se stesso alla velocità o alla lentezza, a tutte quante le parole del dettante raccogliendo prontamente e costantemente con la penna queste e non altre. Ora in realtà la mente è dettante rispetto al corpo, che fa le cose comandate.

4. E inoltre così come il vincolo di una società politica si costituisce prevalentemente e si conserva attraverso lo scambio di cose diverse e attraverso la responsabilità dei compiti di alcuni nei confronti degli altri, così nella società di corpo e anima accade lo stesso.

5. Non in tutti gli altri tipi di contratto avviene ciò che si verifica nel prestito dove si restituisce l'equivalente nel numero, o nel prestito dove si restituisce l'equivalente nella specie. La *pena del taglione*, nella quale si subisce assolutamente ciò che si è commesso, si riceve ciò che si è dato, non soddisfa la natura della giustizia e del diritto. Infatti, anche se lo volessi, tuttavia a causa della diversità dei paesi e delle occupazioni, e a causa della necessità della vita quotidiana non potresti rendere lo stesso per lo stesso.

6. Così anche la differenza tra mente e corpo non ammette che la mente fornisca al corpo lo stesso che il corpo dà alla mente e che una di queste due parti restituisca all'altra qualcosa quale l'ha ricevuta. La necessità e l'utilità della vita sia di quella che vive il corpo, sia di tutto il composto, chiedono altrimenti.

7. E tuttavia la congiunzione della mente e del corpo non è meno stretta. Certamente, infatti, nello Stato, dove le cose si rendono le une per le altre, l'onore per i meriti, il

compenso per il lavoro, il pane per la moneta, il servire per il vitto e il vestire, l'uomo è di gran lunga più vincolato all'uomo che se tutti quanti possedessero le stesse cose e tutti potessero offrirne di equivalenti.

8. Per una simile ragione, se il corpo si aspetta e riceve dall'anima un utile comando, e questa viceversa [si aspetta e riceve] dal corpo utili ammonizioni, essi vengono stretti da un vincolo più forte che se compensassero le medesime cose con altre identiche. Né in verità tale completa ἀντιστροφή [reciprocità] dei loro compiti può sussistere con l'indigenza e l'imperfezione delle cose create.

9. In terzo luogo dunque si ponga tra le cose proprie ed evidenti di questa unione, per la quale il corpo e l'anima sono connessi, *il fatto che benché tale congiunzione consista di atti del tutto diversi e in nessun modo gli uni dagli altri dipendenti per reciproca conseguenza di natura, tuttavia non manchi di essere sufficientemente stretta, anzi addirittura, per questo motivo ottenga di o di essere giudicata più unita*. La qual cosa ci raccomanda ancora una volta la saggezza e la bontà di Dio Creatore.

## **Capitolo XVI**

*A che genere di causa si riferisce tanto l'anima che muove il corpo, quanto il corpo che muove l'anima*

1. Si è dimostrato che il corpo produce nella mente una mutazione tale di cui essa stessa è capace, viceversa che la mente produce nel corpo una mutazione siffatta, che esso facilmente riceve; cioè determinate percezioni e volontà dell'anima rispondono a determinati movimenti locali del corpo.

2. Ma ci si chiede: 1) se e in che modo la Mente di per se stessa immobile possa muovere il corpo; 2) in che modo il corpo sia in grado di produrre nell'animo il pensiero, che esso non possiede formalmente, né eminentemente.

3. *Rispondo [Risposta]* al primo dubbio. Anche Dio che è immobile muove tutte le cose, e proprio in ciò risplende una certa immagine di Dio poiché, così come qualsiasi parte del Microcosmo si muove a un *suo* cenno, così ad arbitrio della nostra volontà [si muove] una qualche parte di questo Microcosmo.

4. Inoltre, oltre le altre, c'è questa differenza: l'allontanarsi di questo comando dalla perfezione del divino, per il fatto che Dio è causa veramente efficiente, procreante e conservante di ogni movimento (*Ph.* 146. seq.).

5. La mente umana invece non è causa *fisica* dei moti corporei nell'uomo allo stesso modo, ma soltanto *morale*, in quanto governa e regge solamente alcuni di quelli, e fa sì che da quei moti che già sono nel corpo, venga mosso ora questo ora quel membro.

6. In modo all'incirca simile l'auriga aggioga al carro il cavallo, che stimola al movimento, dirige ora qui ora là, e così governa il moto del carro, che il cavallo produce veramente come causa fisica. Per quanto lo si voglia non ci sono, su questo punto, altre cose assolutamente equiparabili, come apparirà con maggior chiarezza più avanti.

7. Se ritenessi che dall'anima è realmente prodotto nel corpo un nuovo movimento, contrasteresti i principi fisici, che in tutto l'universo, del quale i corpi umani sono porzioni, mantengono perpetuamente l'esistenza della medesima quantità di moti (*Ph.* 147. sqq. 168).

8. Né perciò è evidente che dipenda dalla forza e dall'efficacia della nostra volontà che le membra affaticate e svuotate dagli spiriti (*Ph.* 208) o provate dall'artrite assecondino il movimento stesso (Vedi anche *Theor. Viv.* Cap. XXI, dove abbiamo derivato ogni movimento dal calore).

9. Al secondo dubbio che ci riguarda, poiché l'effetto non può essere più nobile della sua causa, è evidente che l'idea, completamente spirituale, in qualunque maniera si trovi nella mente, tutte le volte che essa sente o percepisce qualcosa, non può avere origine da un moto corporeo. (*Ph.* 404).

10. Perciò i moti del nostro corpo sono soltanto cause *procatartiche*<sup>43</sup>, che danno occasione alla mente, in quanto causa *principale*, di estrarre da sé, in un momento piuttosto che in un altro, queste o quelle idee che per sua capacità essa ha sempre in sé stessa, e di portare all'atto la forza di pensare (Vai alla fine del cap. XIII).

11. Infine che queste potenti cause siano nell'animo nostro appare sufficientemente chiaro anche dal solo sentimento del dolore: come, al contrario, la forza ingente della mente che comanda nel corpo risulta evidente da molti esempi di moti velocissimi e fortissimi.

12. Così tra le cose da ammirare di questa congiunzione annoveriamo questa quarta, che *l'animo immobile muove il corpo e il corpo non pensante fa pensare all'animo moltissime cose*. Infatti proprio in questo consiste la congiunzione del corpo e dell'anima.

## Bibliografia

Aa.Vv., *Johannes Clauberg (1622-1665) and the Cartesian Philosophy in the Seventeenth Century*, ed. Th. Verbeek, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, 1999.

Albrecht, M., *Einengung Befreiung als Wirkungen des Cartesianismus am Beispiel Lodewijk Meyers*, in Aa.Vv., *Johannes Clauberg (1622-1665) and Cartesian Philosophy in the Seventeenth Century*, cit., pp. 161-180.

Balz, A., *Clauberg and the Development of Occasionalism*, in Aa.Vv., *Cartesian Studies*, New York, Columbia, 1951, pp.158-194.

Bardout, J.-C., *Clauberg et Malebranche, de l'Ontosophia à la "vision en Dieu"*, in Aa.Vv., *Johannes Clauberg (1622-1665) and Cartesian Philosophy in the Seventeenth Century*, cit., pp. 135-145.

- , *Johannes Clauberg*, in Aa.Vv., *A Companion to Early Modern Philosophy*, ed. by S. Nadler, Blackwell Publishing, Oxford 2002, pp. 129-139.
- , *Le modèle occasionaliste. Émergence et développement au tournant des XVIIe et XVIIIe siècle*, «Quaestio», 2002, n. 2, pp. 461-492.
- Bohatec, F., *Die cartesianische Scholastik in der Philosophie und und Theologie der reformierten Dogmatik des 17. Jahrhunderts*, Leipzig 1912, G. Olms, Hildesheim 1966.
- Bouillier, F., *Histoire de la philosophie cartésienne*, G. Olms, Hildesheim-New York 1972, 2 voll. (rist. dell'ed. Paris 1868<sup>3</sup> [1a ed 1854]).
- Brosch, P., *Die Ontologie des Johannes Clauberg*, (Diss.) Hartmann, Greifswald 1926.
- Carraud, V., *L'ontologie peut-elle être cartésienne? L'exemple de l'Ontosophia de Clauberg, de 1647 à 1664: de l'ens à la mens*, in Aa.Vv., *Johannes Clauberg (1622-1665) and Cartesian Philosophy in the Seventeenth Century*, cit., pp.13-38.
- De Angelis, E., *Riflessioni di J. Clauberg sul principio di inerzia*, «Giornale critico della Filosofia italiana», 1965, f. 3, pp. 364-368.
- Dibon, P., *Regards sur la Hollande du Siècle d'Or*, Vivarium, Napoli, 1990.
- École, J., *Contribution à l'histoire des propriétés transcendentales de l'être*, «Filosofia oggi», XIX, 1996, n. 4, pp.367-394.
- , *La place de la Metaphysica de ente, quae rectius Ontosophia dans l'histoire de l'Ontologie et sa réception chez Christian Wolff*, in Aa.Vv., *Johannes Clauberg (1622-1665) and Cartesian Philosophy in the Seventeenth Century*, cit., pp.61-74.
- Goudriaan, A., *Die Erkennbarkeit Gottes in der Philosophie Claubergs*, in Aa.Vv., *Johannes Clauberg (1622-1665) and Cartesian Philosophy in the Seventeenth Century*, cit., pp.39-59.
- Gouhier, H., *La vocation de Malebranche*, Vrin, Paris 1926, cap. III. *Le principe des cartésiens*, pp. 80-107.

Henninius, H., Chr., *Johannis Claubergii Vita per Henr. Christianum Hennium*, in *Johannis Claubergii Opera omnia philosophica*, cura Joh., Theod., Schalbruchii, Amstelodami; rist. G. Olms, Hildesheim 1968.

Hübener, W., *Descartes-Zitate bei Clauberg. Zum Stellenwert frühcartesianischer Kontroverslitteratur für die Descartesforschung*, «*Studia Leibnitiana*», 5, 1973, II, pp. 233-239.

Lagrée, J., *Clauberg et Spinoza, De la logique novantique à la puissance de l'idée vraie*, in *Méthode et métaphysique*, Travaux et Documents du Groupe de Recherches spinozistes, n° 2, Presses de l'Université de Paris Sorbonne, Paris, 1989, pp. 19-45.

—, *Sens et vérité chez Clauberg et Spinoza*, «*Philosophiques*», XXIX, 2002, n. 1, pp. 121-138.

Leinsle, U. G., *Comenius in der Metaphysik des jungen Clauberg*, in Aa.Vv., *Johannes Clauberg (1622-1665) and Cartesian Philosophy in the Seventeenth Century*, cit., pp. 1-12.

Lojacono, E., *La point extrême de la transgression cartésienne: la logique «introuvable»*, «*LesÉtudes philosophiques*», 2005, n. 4., pp. 503-519 (*Clauberg et la Logique de Port-Royal*, pp. 513-517).

Mancini, I., *L'ontosophia di Johannes Clauberg e i primi tentativi di sostituzione cartesiana*, in Aa.Vv., *Festschrift H. J. de Vleeschauwer*, Communications of the University of South Africa, C Supplement 1, Pretoria 1960, pp. 66-83.

Mercer, C., *Johann Clauberg, Corporeal Substance, and the German Response*, in Aa.Vv., *Johannes Clauberg (1622-1665) and Cartesian Philosophy in the Seventeenth Century*, cit., pp. 147-159.

Müller, H., *Johannes Clauberg und seine Stellung im Cartesianismus*, (Diss.) Jena, 1981.

Pätzold, D., *Johannes Clauberg Behandlung des Kausalitätsproblems in der 1. Und 3. Auflage seiner Ontosophia*, in Aa.Vv., *Johannes Clauberg (1622-1665) and Cartesian Philosophy in the Seventeenth Century*, cit., pp. 123-133.

- Saccaro, G., *L'occasionalismo in Cartesio*, «Giornale critico della Filosofia italiana», L, 1971, n. 2, pp. 262-298.
- Santinelli, C., «*Les causes qui donnent occasion*». *Per ripensare l'occasionalismo*, in Aa.Vv., *Pluralismo filosofico e storiografico*. Studi in onore di Giovanni Papuli, Congedo, Galatina (in corso di stampa)
- Savini, M., *Le développement de la méthode cartésienne dans les Provinces- Unies (1643 – 1665)*, Conte Editore, Copyright 2004, consultabile sul sito Internet: [www.cartesius.net](http://www.cartesius.net)
- , *L'insertion du cartésianisme en logique: La Logica Vetus & nova de Johannes Clauberg*, «Revue de métaphysique et de morale », 2006, n. 1, pp. 73-88.
- Specht, R., *Commercium mentis et corporis. Ueber Kausalvorstellungen im Cartesianismus*, Frommann Verlag, Stuttgart-Bad Cannstatt 1966.
- , *Ueber Occasio und verwandte Begriffe im Kartesianismus*, «Archiv für Begriffsgeschichte», XVI-XVII, 1972-1973.
- Spruit, L., *Johannes Clauberg on Perceptual Knowledge*, in Aa.Vv., *Johannes Clauberg (1622-1665) and Cartesian Philosophy in the Seventeenth Century*, cit., pp. 75-93.
- Thijssen-Schoute, C. L., *Nederlands Cartesianisme*, Noord-Hollandse Uitgeversmaatschappij, Amsterdam 1954; rist. H&S, Utrecht, 1989.
- Trevisani, F., *Descartes in Germania: La ricezione del cartesianesimo nella Facoltà filosofica e medica di Duisburg (1652-1703)*, Franco Angeli, Milano, 1992.
- , *Johannes Clauberg e l'Aristotele riformato*, in Aa.Vv., *L'interpretazione nei secoli XVI e XVII*, a cura di G. Canziani e Y.- C. Zarka, F. Angeli, Milano 1993, pp. 103-126.
- Verbeek, T., *Descartes and the Dutch. Early Reactions to Cartesian Philosophy, 1637-1650*, Carbondale et Edwardsville, Southern Illinois University Press, 1992.



- , *Clauberg et les Principes de Descartes*, in Aa.Vv., *Johannes Clauberg (1622-1665) and Cartesian Philosophy in the Seventeenth Century*, cit., pp. 113-122.
- , *Johannes Clauberg: a Bio-bibliographical Sketch* in Aa.Vv., *Johannes Clauberg (1622-1665) and Cartesian Philosophy in the Seventeenth Century*, cit., pp. 181-182.
- Viola, E., *Scolastica e Cartesianesimo nel pensiero di J. Clauberg*, «Rivista di filosofia neo-scolastica», LXVII, 1975, n. 2, pp. 247-266.
- Weber, C., *Clauberg et les origines de la langue philosophique allemande. Une lecture de l’Ars etymologica Teutonum (1663)*, in Aa.Vv., *Johannes Clauberg (1622-1665) and Cartesian Philosophy in the Seventeenth Century*, cit., pp. 95-112.
- Weier, W., *Die Stellung des Johannes Clauberg in der Philosophie*, (Diss.) Mainz, 1960.
- , *Cartesianischer Aristotelismus im 17. Jahrhundert*, «Salzburger Jahrbücher für Philosophie», XIV, 1970.
- , *Der Okkasionalismus des Johannes Clauberg und sein Verhältnis zu Descartes, Geulincx und Malebranche*, in *Studia Cartesiana*, 2, 1981, pp. 43-62.
- Wundt, M., *Die deutsche Schulmetaphysik des 17. Jahrhunderts*, Tübingen 1939; rist. G. Olms, Hildesheim 1992.

## Note

<sup>1</sup>In *Opera omnia philosophica*, a cura di Johann Theodor Schalbruch, Blaeu, Amsterdam, 1691, ristampa anastatica, G. Olms, Hildesheim, 2 voll., vol. I (che indichiamo con la sigla *O.Ph.*). Si tratta dell'edizione definitiva delle opere di Clauberg, basata, in parte, anche su materiale inedito, in possesso del figlio Johannes Christophorus.

<sup>2</sup>Tobias André (1604-1676), fu uno dei primi rappresentanti del cartesianismo che lui stesso introdusse a Groninga, dove per molti anni fu docente di Storia e di Greco. A lui si deve la pubblicazione della prima edizione degli *Elementa philosophiae sive ontosophia* di Clauberg (1647).

<sup>3</sup>Le Università dipendevano dal sovrano, l'unico ad avere il diritto di conferire gradi accademici. Il *Gymnasium* era invece mantenuto dal governo della città di appartenenza, dipendendo così strettamente dal benessere di questa, si veda, in proposito: T. Verbeek, *Johannes Clauberg: a bio-bibliographical sketch* in Aa.Vv., *Johannes Clauberg (1622-1665) and the Cartesian Philosophy in the Seventeenth Century*, ed. Th. Verbeek, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, 1999, pp. 181-182.

<sup>4</sup>Per una bibliografia ragionata degli scritti di Clauberg rinviamo all'art. cit. di T. Verbeek, *Johannes Clauberg: a bio-bibliographical sketch*, pp. 187-194.

<sup>5</sup>V. Carraud, *L'ontologie peut-elle être cartésienne? L'exemple de l'Ontosophia de Clauberg, de 1647 à 1664: de l'ens à la mens*, in Aa.Vv., *Johannes Clauberg (1622-1665) and Cartesian Philosophy in the Seventeenth Century*, cit., pp.13-38.p.14

<sup>6</sup>*Conjunctio*, cap. XIII, § 1 (*O.Ph.*, I, 218).

<sup>7</sup>*Ibid.*, § 5 (*O.Ph.*, I, 218).

<sup>8</sup>*Ibid.*, § 7. (*O.Ph.*, I, 219).

<sup>9</sup>*Ibid.*, cap. XIV, §§ 8, 9 (*O.Ph.*, I, 219).

<sup>10</sup>*Ibid.*, § 7 (*O.Ph.*, I, 213).

<sup>11</sup>Cfr. *ibid.*, cap. XVI, § 1 (*O.Ph.*, I, 221).

<sup>12</sup>*Ibid.*, § 3 (*O.Ph.*, I, 221).

<sup>13</sup>*Ibid.*, cap. XVI, § 4 (*O.Ph.*, I, 221).

<sup>14</sup>*Ibid.*, § 5 (*O.Ph.*, I, 221).

<sup>15</sup>Descartes, *Principia philosophiae*, II, art. 36.

<sup>16</sup>*Conjunctio*, cap. XVI, § 7 (*O.Ph.*, I, 221).

<sup>17</sup>*Ibid.*, cap. XVI, § 10 (*O.Ph.*, I, 221). Va sottolineata, in questa citazione la presenza dell'espressione *vis cogitandi*, impiegata da Descartes nelle *Regulae ad directionem ingenii* (XII) per indicare quella che sarà la *res cogitans* delle *Meditationes* (AT, X, 415). L'impiego del termine *vis* è significativo della attribuzione alla mente di una "attività", una intrinseca capacità, che invece gli occasionalisti successivi tenderanno a sottrarle.

<sup>18</sup>G. Saccaro, *L'occasionalismo in Cartesio*, «Giornale critico della Filosofia italiana», L, 1971, n. 2, p. 266. L'autrice inoltre puntualizza che nel momento in cui lo utilizza Clauberg, il concetto di «causa procatartica» era diffuso nelle opere di medicina, ma ancora nuovo per la filosofia, e, dopo aver mostrato come nei testi di medicina sia rintracciabile l'accoppiamento dei termini «causa procatartica» e «occasione», conclude: «All'epoca di Descartes [...] la medicina aveva già elaborato una teoria della "causa che dà occasione" della quale non si trova traccia nella filosofia contemporanea. Prima di Clauberg, l'unico filosofo che vi accenna è, per quanto mi risulta, Bartholomeus Kekerman nel *Systema Logicae minus* definendola quella che "*principalem efficientem externe movet & impellit*" e citando genericamente l'opinione di Melantone, secondo cui essa è "*Irritatrix causa, quam vulgo primitivam vocant*"» (*ibid.*, p. 267).

<sup>19</sup>*Conjunctio*, cap. XLV, § 1 (*O.Ph.*, I, 250).

<sup>20</sup>Così recita il titolo del cap. XLIX della *Conjunctio* (*O.Ph.*, I, 253-254).

<sup>21</sup>*Ibid.*, cap. XLIX, § 1 (*O.Ph.*, I, 253).

<sup>22</sup>*Ibid.*, § 2 (*O.Ph.*, I, 253).

<sup>23</sup>Si veda *ibid.*, § 4 (*O.Ph.*, I, 254).

<sup>24</sup>Così recita il titolo del cap. XXV della *Conjunctio* (*O.Ph.*, I, 229).

<sup>25</sup>«Per *naturam* eas connecti dicimus, quae ab initio vitae nostrae conjunguntur, a quibus vita hominis sua capit primordia, ita ut ante quam concurrere incipiant, Homo compositus & factus censeri nequeat. Per *habitum* eas copulari affirmamus, quae postea quam nati sumus, vel repente uno quodam actu satis intenso, vel pluribus remissioribus paulatim per assuetudinem conjunguntur» (*ibid.*, cap. XXXIV, §§ 3-4; *O.Ph.*, I, 237).

<sup>26</sup>Si veda *ibid.*, il cap. XXXV (*O.Ph.*, I, 239).

<sup>27</sup> *Ibid.*, XXXVI (*O.Ph.*, I, 240).

<sup>28</sup> I., Mancini, *L'ontosofia di Johannes Clauberg e i primi tentativi di sostituzione cartesiana*, in Aa.Vv., *Festschrift H. J. de V leeschauwer*, Communications of the University of South Africa, C Supplement 1, Pretoria 1960, p. 73.

<sup>29</sup> F. Bouiller, *Histoire de la philosophie cartésienne*, G. Olms, Hildesheim-New York 1972, 2 voll. (rist. ed. Paris 1868<sup>3</sup> [1a ed 1854]), vol I, p.300.

<sup>30</sup> I., Mancini, *art. cit.*, p. 75.

<sup>31</sup> L. de La Forge, *Traité de l'esprit de l'homme*, cap. XVI, in Id., *Oeuvres philosophiques*, ed. présentée par P. Clair, PUF, Paris, 1974, pp. 235 sgg.

<sup>32</sup> «[...] io continuo tuttavia a riconoscere i corpi e le menti come le cause particolari di quegli stessi moti [...] perché essi determinano e obbligano la causa prima ad applicare la sua forza e la sua virtù motrice su corpi sui quali non l'avrebbe esercitata senza di essi, secondo il modo in cui essa ha deciso di comportarsi con i corpi e con le menti, ossia, per i corpi, secondo le leggi del movimento, che sono così bene spiegate nel libro secondo dei *Principia* del signor Descartes, e per le menti secondo l'estensione del potere che egli ha voluto accordare alla loro volontà; solo in questo consiste la virtù che i corpi e le menti hanno di muoversi. E pertanto non è più difficile comprendere come una mente possa agire su un corpo e muoverlo, di quanto non sia concepire come un corpo ne muova un altro» (La Forge, *Traité*, ed. cit., p. 242, traduzione nostra).

<sup>33</sup> C. Santinelli, «*Les causes qui donnent occasion*». *Per ripensare l'occasionalismo*, in Aa.Vv., *Pluralismo filosofico e storiografico*. Studi in onore di Giovanni Papuli, Congedo, Galatina (in corso di stampa), p. 10 del dattiloscritto.

<sup>34</sup> J.-C. Bardout, *Johannes Clauberg*, in Aa.Vv., *A Companion to Early Modern Philosophy*, ed. by S. Nadler, Blackwell Publishing, Oxford 2002, pp. 129-139

<sup>35</sup> F. Trevisani, *Clauberg e l'Aristotele riformato*, in *Johannes Clauberg e l'Aristotele riformato*, in Aa.Vv., *L'interpretazione nei secoli XVI e XVII*, a cura di G. Canziani e Y.- C. Zarka, F. Angeli, Milano 1993, p. 122.

<sup>36</sup> E. Viola, *Scolastica e Cartesianesimo nel pensiero di J.Clauberg*, «*Rivista di filosofia neo-scolastica*», LXVII, 1975, n. 2, p. 265.

<sup>37</sup> J.-C. Bardout, *Johannes Clauberg*, cit., pp. 129-139.

<sup>38</sup> Cfr. Descartes, *Meditationes*, III (AT, VII, 41-42).

<sup>39</sup> *Ibid.*, p. 138.

<sup>40</sup> J.-C. Bardout, *Le modèle occasionniste. Émergence et développement au tournant des XVIIe et XVIIIe siècle*, "Quaestio", 2002, n. 2, pp. 461-492.

<sup>41</sup> L. Spruit, *Johannes Clauberg on Perceptual Knowledge*, in Aa.Vv., *Johannes Clauberg (1622-1665) and Cartesian Philosophy in the Seventeenth Century*, cit., p. 79.

<sup>42</sup> E. Viola, *art. cit.*, p.264.

<sup>43</sup> In questo luogo «Clauberg ricorre al concetto di causa procatartica, nuovo per la filosofia, ma [...] diffuso da secoli nelle opere di medicina» (G. Saccaro, *L'occasionalismo in Descartes*, cit, p.266). I moti del corpo sono cause procatartiche, cioè circostanze antecedenti, cause non dirette che risvegliano certe capacità mentali, già esistenti.