

UNIVERSITA' DEGLI STUDI DI GENOVA
DIPARTIMENTO DI ANTICHITA', FILOSOFIA, STORIA

SCUOLA DI SCIENZE UMANISTICHE

Corso di Laurea in Metodologie Filosofiche con indirizzo
antropologico-culturale

Prova Finale

Le Meditazioni metafisiche di Cartesio e la critica hobbesiana

Relatore: Nicla Vassallo

Correlatore: Roberto Celada Ballanti

Candidato: Carlotta Dassereto

Anno Accademico 2025/2026

Indice:

- I. Introduzione
- II. *Le Meditazioni Metafisiche*
 - II.I Il progetto cartesiano e la struttura delle Meditazioni
 - II.II Le sei giornate meditative
- III. Le Critiche di Thomas Hobbes a Cartesio
 - III.I Il contesto storico e l'incontro intellettuale tra Hobbes e Cartesio
 - III.II La critica alla nozione cartesiana di idea
 - III.III Materialismo e critica alla res cogitans
 - III.IV Corpo, conoscenza e critica al dualismo cartesiano
- IV. La mia posizione
- V. Le criticità della mia posizione
- VI. Conclusione
- VII. Bibliografia

I. Introduzione

L'obiettivo di questo elaborato è analizzare il confronto tra René Descartes e Thomas Hobbes, partendo dalle *Meditazioni Metafisiche* e dalle obiezioni formulate dal filosofo inglese contro di esse. Questo confronto riveste un'importanza particolare perché non si limita a singole tesi o argomentazioni specifiche, ma coinvolge due differenti modi di concepire il rapporto tra pensiero, conoscenza e realtà.

Il progetto cartesiano sorge dall'esigenza precisa di individuare un fondamento assolutamente certo sul quale ricostruire l'intero edificio del sapere. Attraverso il dubbio metodico, Cartesio arriva alla certezza del *cogito* e da lì procede passo dopo passo alla determinazione dell'io come *res cogitans*, all'analisi delle idee, alla dimostrazione dell'esistenza e della veracità di Dio, alla fondazione della validità delle percezioni chiare e distinte, e, infine, al riconoscimento dell'esistenza del mondo materiale con la distinzione reale tra mente e corpo. Il percorso delle *Meditazioni* rappresenta un tentativo di ricostruire progressivamente tutto ciò che il dubbio aveva messo inizialmente in discussione.

Cartesio, inoltre, intende sottoporre la propria opera al giudizio di interlocutori filosoficamente e teologicamente preparati, la cui approvazione è cruciale per presentare il nuovo progetto filosofico come un'alternativa credibile alla tradizione scolastica. In questo quadro si inseriscono le *Obiezioni e risposte*, un meccanismo attraverso il quale diversi filosofi e teologi possono confrontarsi direttamente con le tesi cartesiane e metterne alla prova la solidità argomentativa. Tra questi interlocutori figura Thomas Hobbes, le cui obiezioni meritano un'attenzione particolare perché rivelano presupposti filosofici profondamente diversi da quelli di Cartesio.

Il primo capitolo dell'elaborato è dedicato a ripercorrere le sei *Meditazioni Metafisiche*, precedute da un breve inquadramento storico e metodologico volto ad illustrare il rapporto tra il progetto cartesiano, la tradizione scolastica e il metodo elaborato nel *Discorso sul metodo*. L'analisi segue i principali passaggi attraverso cui Cartesio tenta di fondare un sapere certo: dalla progressiva radicalizzazione del dubbio alla scoperta dell'*Ego sum, ego existo*, dalla determinazione dell'io come *res cogitans* all'analisi delle idee e alle dimostrazioni dell'esistenza di Dio. Viene dedicata particolare attenzione al problema dell'errore, al ruolo delle percezioni chiare e distinte, alla conoscenza delle essenze matematiche, e alla successiva dimostrazione dell'esistenza del mondo materiale. Il percorso si conclude con l'analisi della distinzione reale tra mente e corpo e di come essi si uniscono nell'essere umano. Questa

ricostruzione consente di individuare i fondamenti teorici sui quali Hobbes costruisce successivamente le proprie critiche.

Il secondo capitolo affronta le critiche formulate da Thomas Hobbes. La nozione di idea assume un ruolo centrale, rappresentando uno dei principali punti di divergenza tra i due pensatori. Alla concezione cartesiana delle idee come contenuti rappresentativi del pensiero, Hobbes contrappone una teoria secondo cui i *phantasmata* originano dall'azione che i corpi esterni esercitano sugli organi di senso, e sono inquadrati all'interno di una spiegazione naturalistica e meccanicistica dell'attività mentale. Questo approccio aiuta a comprendere anche le criticità che Hobbes solleva rispetto alle idee di Dio, dell'anima e delle sostanze immateriali.

La critica alla nozione di idea porta il filosofo inglese ad affrontare la questione della natura del soggetto pensante: Hobbes non nega affatto che l'atto del pensare presuppone l'esistenza di un io, tuttavia mette in discussione l'idea di poterne dedurre la natura immateriale. La distinzione hobbesiana tra corpo e accidente, e la critica che il filosofo muove all'astrazione, fanno emergere così il suo rifiuto netto della *res cogitans* come realtà separata dal corpo, e, più in generale, la critica al dualismo cartesiano. Il disaccordo tra questi due pensatori non è meramente epistemologico, ma tocca questioni ontologiche profonde, quali l'origine stessa delle rappresentazioni mentali, la struttura del pensiero, e il legame che unisce conoscenza e realtà.

Il terzo capitolo tratta l'elaborazione di una posizione personale rispetto alle due prospettive esaminate. Viene accordata una preferenza per l'impostazione hobbesiana, giudicata unitaria e coerente nei suoi sviluppi interni. Tale scelta poggia soprattutto sulla continuità che caratterizza il rapporto tra ontologia, teoria della conoscenza e metodo: il naturalismo e il materialismo, infatti, forniscono a Hobbes i fondamenti da cui sviluppa organicamente la sua teorizzazione della sensazione, dell'immaginazione, del linguaggio e del ragionamento. A questo si aggiunge la semplicità strutturale del suo edificio teorico e il rigore metodologico con cui riconduce le diverse conclusioni a un numero ristretto di principi all'interno di un percorso argomentativo consequenziale.

Pur riconoscendo i pregi della prospettiva hobbesiana, questo giudizio positivo non significa accettare incondizionatamente ogni singolo elemento del suo sistema. Il quarto capitolo si dedica dunque a scandagliare i punti di debolezza di questa posizione. Il primo nodo critico riguarda il rapporto complesso tra coerenza interna e verità: un sistema può infatti risultare

logicamente coerente pur fondandosi su presupposti discutibili. Nel caso di Hobbes, la solidità dell'intera costruzione teorica posa su quanto sia effettivamente plausibile il materialismo, assunto come principio esplicativo universale.

Vengono inoltre analizzati i limiti della concezione hobbesiana stessa che riconduce ogni fenomeno, compreso il pensiero e la coscienza, a processi puramente corporei e materiali. Sebbene questa prospettiva garantisca al sistema unità e chiarezza espositiva, essa affronta, forse in modo troppo riduttivo, questioni cruciali come l'autocoscienza, l'intenzionalità consapevole, la libertà umana, e più generalmente il fondamento della verità e della certezza. Ulteriori criticità emergono rispetto alla spiegazione delle conoscenze universali e necessarie, come quelle matematiche e logiche, che una prospettiva fortemente radicata nell'esperienza sensibile deve riuscire a giustificare.

Infine, viene preso in considerazione il rischio che la preferenza accordata alla maggiore coerenza del sistema hobbesiano conduca a sminuire l'importanza storica e filosofica del progetto cartesiano. Le *Meditazioni Metafisiche* rappresentano un vero e proprio spartiacque nella storia del pensiero moderno, ponendo il problema del metodo, della certezza e della giustificazione razionale della conoscenza al centro dell'indagine filosofica. La preferenza accordata alla maggiore coerenza del sistema hobbesiano non comporta dunque una svalutazione della filosofia cartesiana, che conserva un ruolo fondamentale per la portata innovativa dei problemi affrontati e per l'influenza esercitata sullo sviluppo del pensiero moderno.

L'elaborato si propone di mostrare come il confronto tra Cartesio e Hobbes vada ben oltre la semplice contrapposizione tra singole dottrine, ma coinvolga due differenti modelli di comprensione della conoscenza e della realtà. La scelta di privilegiare la prospettiva hobbesiana si radica soprattutto nella continuità tra i suoi principi e i loro sviluppi, sebbene questa coerenza non vada intesa come una dimostrazione definitiva della verità del sistema. Il confronto tra i due filosofi diventa pertanto anche un'occasione per riflettere sui criteri con cui giudicare la solidità di una costruzione filosofica e sui vincoli che ogni modello teorico si trova ad affrontare nel fornire una spiegazione complessiva della realtà.

II. Meditazioni Metafisiche

II.I Il progetto cartesiano e la struttura delle *Meditazioni*

Le *Meditazioni Metafisiche* sono composte da René Descartes tra il 1638 e il 1640 e pubblicate per la prima volta nel 1641 a Parigi sotto il titolo di *Meditationes de prima philosophia*, facendo seguito alla pubblicazione del *Discorso sul metodo*. Nel tentativo di comprendere più chiaramente le ragioni e gli obiettivi del progetto cartesiano, appare opportuno descrivere brevemente il contesto culturale nel quale l'opera prende forma.

Cartesio, inserito nell'élite culturale degli uomini colti d'Europa, accomunati dall'uso della lingua latina e dal confronto con la tradizione filosofica della Scolastica, sviluppa un progressivo distacco critico nei confronti del sapere tradizionale fondato sull'autorità, e matura l'esigenza di individuare un nuovo fondamento della conoscenza. Prende pertanto forma il progetto di elaborare una scienza universale, la *mathesis universalis*, strutturata sull'ordine e sulla certezza del sapere.

Nel *Discorso sul metodo* Cartesio offre un'esposizione sintetica del proprio metodo di ricerca, evidenziandone la semplicità delle premesse, la linearità del procedimento e l'esigenza di pervenire a risultati certi. Il metodo si articola in quattro regole: l'evidenza, che impone di accogliere come vero soltanto ciò che si presenta alla mente in maniera chiara e distinta; l'analisi, che consiste nello scomporre i problemi nelle loro parti più semplici; la sintesi, mediante la quale il pensiero procede dagli elementi più semplici a quelli più complessi; e, infine, l'enumerazione, finalizzata a verificare che nulla sia stato tralasciato. Il progetto cartesiano mira così all'edificazione di un sapere unitario, ordinato e rigoroso, nel quale le diverse scienze possano essere ricondotte a principi comuni « cfr. Cartesio, René, *Discorso sul metodo*, Santarcangelo di Romagna, Rusconi Libri, 2014».

Nelle *Meditazioni Metafisiche* Cartesio approfondisce questa esigenza sul piano metafisico, ricercando i fondamenti sui quali poggiare un sapere certo. Di conseguenza l'opera non si configura come una mera applicazione delle regole formulate nel *Discorso sul metodo*, bensì come un'indagine sui principi che rendono possibile la certezza stessa della conoscenza. Il percorso conduce all'individuazione di una prima verità indubitabile, l'esistenza del soggetto pensante, a partire dalla quale il filosofo tenta progressivamente di ricostruire tutto ciò che il dubbio ha inizialmente messo in discussione.

Le *Meditazioni* sono scritte in latino proprio per rivolgersi principalmente alla ristretta cerchia dei dotti, la cui approvazione assume particolare rilievo affinché il pensiero cartesiano possa presentarsi come una valida alternativa della Scolastica. Scegliendo di sottoporre le proprie argomentazioni al loro giudizio, il filosofo fa dell'opera un terreno di confronto filosofico, come testimoniano le *Obiezioni e risposte*.

Cartesio opta per la struttura letteraria ed euristica della meditazione, intesa come riflessione interiore condotta personalmente e progressivamente, poiché è convinto che solo un percorso di questo tipo permetta al lettore di sperimentare il processo attraverso cui vengono raggiunte le diverse certezze. Tale struttura attribuisce alla ricerca cartesiana il carattere di una scoperta attiva: il lettore non si limita a ricevere passivamente una serie di conclusioni già formulate, ma è invitato a ripercorrere personalmente le tappe attraverso cui esse vengono raggiunte.

L'itinerario meditativo assume così un valore metodologico cruciale, poiché è proprio attraverso una ricostruzione in prima persona del sapere che l'autentica conoscenza e la certezza assoluta si possono raggiungere « cfr. Cartesio, René, *Meditazioni Metafisiche*, Milano, Bompiani, 2017».

II.II Le sei giornate meditative

La Prima Meditazione, intitolata *Delle cose che si possono revocare in dubbio*, inaugura il percorso attraverso il quale Cartesio sottopone a una revisione radicale le conoscenze precedentemente assimilate. Il filosofo muove dalla presa d'atto che molte delle opinioni considerate vere fin dall'infanzia si sono successivamente rivelate false, e che, di conseguenza, anche le conoscenze costruite su tali presupposti possono risultare incerte. Sorge da qui l'esigenza di mettere in discussione i principi sui quali esse si fondano, allo scopo di individuare un fondamento certo e capace di resistere a ogni possibile tentativo di confutazione. In questa cornice, il dubbio assume pertanto una funzione metodologica: Cartesio non si limita a rifiutare ciò che è palesemente falso, ma sceglie di sospendere l'assenso e considerare momentaneamente come inesatto tutto ciò che è minimamente dubitabile, con l'obiettivo di trovare un fondamento unico e incrollabile per la conoscenza.

Il procedimento si sviluppa attraverso una progressiva radicalizzazione. Inizialmente Cartesio rivolge la propria attenzione alla conoscenza sensibile, rilevando che i sensi possono talvolta ingannare, e sottolineando come non sia prudente riporre completa fiducia in ciò che si è già

dimostrato fallibile. Questo primo livello di dubbio non è tuttavia sufficiente a invalidare ogni esperienza sensibile: pur ammettendo possibili errori rispetto a oggetti lontani o difficilmente percepibili, permangono esperienze immediate apparentemente indubitabili, come il fatto di trovarsi in un determinato luogo e di possedere un corpo.

Cartesio introduce a questo punto l'argomento del sogno. Durante il sonno può accadere di vivere esperienze del tutto simili a quelle della veglia, e non sembra vi sia un criterio attraverso il quale distinguere, in ogni circostanza, le due condizioni. Ciò implica che anche le esperienze sensibili all'apparenza immediate e sicure possono essere messe in discussione: infatti l'intera realtà esterna potrebbe essere soltanto il contenuto di un sogno.

Tale argomentazione non è però sufficiente a estendere il dubbio a ogni forma di conoscenza, infatti le rappresentazioni oniriche sembrano essere costituite a partire da elementi più semplici e generali. Ne consegue che alcune verità, come le discipline dell'aritmetica e della geometria, appaiano conservare la propria validità indipendentemente dal fatto che il soggetto dorma o sia sveglio.

Giunto a questo stadio, il percorso di Cartesio viene ulteriormente radicalizzato attraverso l'ipotesi di un Dio ingannatore. Il filosofo suppone che un essere onnipotente possa indurre in inganno persino rispetto a ciò che appare maggiormente evidente. Il dubbio investe così anche le verità matematiche che sembravano essere sopravvissute alle decostruzioni precedenti. Questa ipotesi non intende affermare che Dio sia effettivamente ingannatore, ma saggiare fino a quale punto possa essere estesa la possibilità dell'errore.

Cartesio introduce pertanto la figura del Genio maligno, immaginato come sommamente potente ed astuto e interamente impegnato nell'ingannarlo. Questo costrutto adempie ad una funzione metodologica precisa, ovvero consentire al soggetto meditante di mantenere la sospensione del giudizio nei confronti delle credenze precedentemente acquisite. Il cielo, l'aria, la terra, i colori, i suoni e tutte le cose esterne vengono così provvisoriamente considerate come possibili illusioni predisposte dal *genius malignus*; persino l'esistenza stessa del proprio corpo e delle sue parti viene sottoposta al dubbio.

In tale modo il dubbio raggiunge la sua massima estensione senza tradursi, tuttavia, nell'adesione definitiva allo scetticismo. Per Cartesio è uno strumento metodologico per verificare se, dopo aver messo da parte tutto ciò che è incerto, rimanga qualcosa di

assolutamente vero. La Prima Meditazione si conclude pertanto in una condizione di radicale sospensione del giudizio, ponendo le premesse strutturali e preparando il lettore al passaggio alla giornata successiva.

La Seconda Meditazione, intitolata *Della natura dell'anima umana: come essa sia più facile a conoscersi del corpo*, parte proprio da questa paralisi gnoseologica. Cartesio persegue una verità capace di resistere anche all'ipotesi più radicale dell'inganno del Genio Maligno, giungendo alla conclusione che l'atto stesso di dubitare contiene una certezza che non può essere eliminata. Pur ipotizzando che tutto ciò che si pensa sia fittizio e che un ingannatore onnipotente induca costantemente in errore, rimane necessariamente vero che, affinché uno possa essere ingannato, questo debba esistere. Non ci può essere infatti un inganno se non c'è qualcuno da ingannare, così come non esiste il dubbio se non c'è qualcuno che dubita. Da questa constatazione emerge la prima verità indubitabile: *Ego sum, ego existo*, "Io sono, io esisto", un enunciato necessariamente vero ogniquale volta viene pronunciato o concepito dalla mente.

La certezza dell'*Ego sum, ego existo* non deriva quindi dall'abbandono del processo di dubitazione, bensì dalla sua stessa radicalizzazione. È proprio il dubbio a condurre Cartesio a riconoscere che l'atto del pensare implica necessariamente l'esistenza del soggetto che lo sta facendo. L' "Io sono, io esisto" costituisce pertanto il primo assioma incondizionato e indiscutibile dal quale il filosofo può iniziare la ricostruzione del sapere.

Stabilita l'evidenza della propria esistenza, Cartesio deve tuttavia determinare che cosa sia quell'io di cui adesso è certo. Egli torna quindi a interrogarsi su ciò che precedentemente riteneva di essere, partendo dalla concezione tradizionale dell'uomo come composto di corpo e anima. Alla luce del dubbio esercitato nella giornata precedente, tuttavia, non può ancora assumere come certa l'esistenza del corpo né, di conseguenza, le funzioni che sembrano subordinate ad esso.

Il pensiero, al contrario, si palesa come l'unico attributo che non può essere separato dalla certezza di esistere appena raggiunta. Attività come dubitare, comprendere, affermare, negare, immaginare e sentire vengono configurate come differenti modi del pensare. Cartesio giunge così alla determinazione dell'io come *res cogitans*, ossia come cosa pensante. In questa fase del percorso ciò che egli può affermare con assoluta certezza di sé è, dunque, di essere una

realtà che pensa, mentre l'esistenza e la natura del corpo rimangono ancora in uno stato di revocabilità.

La riflessione passa quindi all'analisi della modalità tramite cui vengono conosciute le cose corporee. Cartesio prende in esame un pezzo di cera appena estratto dall'alveare, contraddistinto da numerose qualità percepibili attraverso i sensi: un determinato sapore, odore, colore, figura e grandezza. Dopo aver avvicinato la cera al fuoco, tutte queste caratteristiche si modificano, tuttavia, nonostante ciò, essa continua a essere riconosciuta come la medesima cera.

Di conseguenza la sua identità non può dipendere esclusivamente dalle qualità sensibili, poiché queste mutano senza che venga meno il riconoscimento dell'oggetto. Nemmeno l'immaginazione è sufficiente a spiegarne la conoscenza, dal momento che la cera può assumere un numero indefinito di forme che eccedono la capacità rappresentativa delle immagini mentali determinate. Ciò che viene compreso è piuttosto un corpo esteso, flessibile e mutevole, capace di assumere forme differenti.

La conoscenza della cera dipende pertanto, in ultima istanza, da un atto dell'intelletto, che consente di riconoscere l'oggetto anche quando le qualità sensibili variano. La Seconda Meditazione fissa quindi due punti fondamentali per lo sviluppo successivo del sistema: la determinazione dell'io come *res cogitans*, e la dimostrazione del primato dell'intelletto nella conoscenza delle realtà corporee.

La Terza Meditazione, intitolata *Di Dio, e della sua esistenza*, muove dalla certezza dell'io in quanto soggetto pensante, e cerca di capire se sia possibile estendere la conoscenza oltre il *cogito*. Per farlo, Cartesio procede quindi a esaminare i contenuti della mente, distinguendo tra idee, volontà o affezioni e giudizi. Prese da sole come modi del pensiero, le idee non possono propriamente essere false; l'errore si configura propriamente nell'atto del giudizio, ossia quando il soggetto ritiene che ciò che viene rappresentato dall'idea corrisponda effettivamente a qualcosa di esistente al di fuori della mente.

L'indagine si focalizza successivamente sull'origine delle idee. Cartesio individua, almeno inizialmente, tre categorie. Nelle idee innate rientrano quei contenuti mentali che il soggetto trova in se stesso fin dalla nascita, quali l'idea di Dio, o i concetti della matematica e della logica. Le idee avventizie, apparentemente provenienti da realtà esterne, sono legate agli

oggetti che percepiamo attraverso i sensi, come l'idea di un albero, del calore o di un suono. Le idee fattizie, infine, vengono create e inventate dalla mente stessa unendo e combinando elementi diversi, come accade nel caso di figure mitologiche quali la chimera o l'ippogrifo. Tale classificazione non stabilisce ancora la loro effettiva origine, bensì descrive la diversa modalità in cui esse si presentano alla mente.

Cartesio introduce inoltre un'importante distinzione tra ciò che viene suggerito da un impulso spontaneo, e ciò che viene riconosciuto attraverso il lume naturale. Il primo si configura come una spinta cieca, un'abitudine psicologica o un istinto che ci porta a credere a qualcosa, ma non costituisce una garanzia sufficiente di verità e può trarre in inganno. Al contrario, il lume naturale indica la facoltà dell'intelletto di cogliere un'evidenza razionale che si impone alla mente, come avviene nella certezza del principio del *Cogito, ergo sum*. La semplice inclinazione a ritenere che le idee avventizie provengano da oggetti esterni non basta pertanto a dimostrarne l'esistenza.

Per procedere oltre, Cartesio introduce la distinzione tra realtà formale e realtà oggettiva delle idee. Considerate nella loro realtà formale, tutte le idee si equivalgono in quanto sono modi del pensiero; la realtà oggettiva riguarda invece il contenuto dell'idea, ovvero l'oggetto che essa rappresenta. Sotto questo secondo aspetto, esse possiedono differenti gradi di perfezione: l'idea di una sostanza presenta una realtà oggettiva maggiore rispetto a quella di un semplice accidente, ovvero una qualità o una caratteristica che appartiene a una sostanza senza costituirne l'essenza intrinseca. In questa concezione la forma, il colore, il movimento o la posizione di un oggetto sono considerati accidenti, poiché possono mutare o scomparire senza che la materia stessa cessi di esistere. Allo stesso modo l'idea di una sostanza infinita possiede una realtà oggettiva maggiore rispetto a quella di una sostanza finita.

In questo scenario assume un ruolo decisivo l'idea di Dio, concepito come sostanza infinita, eterna, immutabile, indipendente, onnisciente e onnipotente. Al fine di rintracciare la sua eziologia, Cartesio ricorre al principio secondo cui nella causa deve esservi almeno tanta realtà quanta ve n'è nell'effetto. Applicato alle idee, questo assioma causale metafisico implica che la realtà oggettiva di un'idea necessiti di una causa efficiente nella quale la medesima perfezione sia contenuta formalmente o eminentemente.

Cartesio si interroga quindi se possa essere egli stesso la causa delle idee presenti nella propria mente. Per quanto concerne le idee delle cose corporee, ritiene che il loro contenuto

potrebbe ancora trovare una causa adeguata in egli stesso. Totalmente diverso è il caso dell'idea di Dio: essendo il filosofo finito, dubitante e imperfetto, ritiene di non poter essere la causa adeguata dell'idea di un essere infinito e perfettissimo. La realtà oggettiva contenuta in tale idea necessita di una causa dotata di una realtà corrispondente e, di conseguenza, la causa dell'idea di Dio deve essere Dio stesso. Pertanto la presenza nella mente dell'idea dell'infinito diventa il punto di partenza della prima dimostrazione dell'esistenza divina.

Una seconda argomentazione, strettamente collegata alla precedente, sposta l'attenzione dall'origine dell'idea di Dio alla causa dell'esistenza del soggetto che possiede tale idea. Cartesio si domanda da cosa derivi la propria esistenza in quanto essere finito. Esclude fin da subito di essere causa di sé stesso, in quanto, se avesse il potere di darsi l'esistenza, potrebbe anche attribuirsi tutte le perfezioni delle quali possiede l'idea, e non sarebbe quindi un essere dubitante e imperfetto.

Parimenti, il riferimento ai genitori non fornisce una spiegazione ultima, poiché essi possono essere considerati cause della generazione corporea, ma non spiegano pienamente l'esistenza del soggetto pensante, né la sua conservazione nel tempo. Per il filosofo, infatti, conservare una realtà nell'esistenza richiede una potenza non inferiore a quella necessaria per produrla. Ciò si fonda sulla dottrina cartesiana della *creazione continua*, secondo cui il tempo è costituito da istanti indipendenti e frammentati: il fatto che il soggetto esista in un momento non garantisce affatto che esisterà in quello successivo, rendendo la conservazione del mondo una costante e perpetua ricreazione, atta ad evitare la ricaduta nel nulla della realtà. Diventa quindi indispensabile riconoscere una causa unica e superiore, capace sia di sorreggere questo continuo processo di conservazione, sia di spiegare la presenza nel soggetto dell'idea di un essere infinitamente perfetto. Per Cartesio, una simile causa in grado di operare tutto ciò non può che essere identificata con Dio. Pertanto, anche questa seconda argomentazione conduce necessariamente alla dimostrazione della sua esistenza.

La Terza Meditazione termina con un'ulteriore riflessione sull'origine dell'idea di Dio. Essa non può essere considerata avventizia, poiché non proviene dall'esperienza sensibile, né fattizia, poiché l'uomo non può costruirla o modificarla arbitrariamente a proprio piacimento. Cartesio la considera pertanto un'idea innata, una sorta di segno impresso nella mente dalla causa che l'ha creata. Inoltre, poiché l'inganno è un segno di imperfezione, non può appartenere a un essere sommamente perfetto: Dio non può dunque essere ingannatore.

La dimostrazione dell'esistenza di un Dio perfetto e sincero permette di superare l'ipotesi dell'inganno radicale introdotta nella Prima Meditazione, e spiana la strada alla validità delle percezioni epistemiche. Rimane però ancora da spiegare come sia possibile l'errore umano.

È esattamente questo il problema affrontato nella Quarta Meditazione, *Del vero e del falso*. Se Dio è perfetto e non ingannatore, come può l'uomo commettere errori? Cartesio risponde mostrando che l'errore non è imputabile a Dio, ma al fatto che l'essere umano è una creatura finita e limitata, e al modo in cui esercita le sue facoltà conoscitive.

Da un punto di vista ontologico, l'essere umano occupa una posizione intermedia tra Dio e il nulla, possedendo un certo grado di realtà e perfezione, ma restando necessariamente finito rispetto all'essere divino. La possibilità dell'errore deve quindi essere ricondotta alla finitezza della natura umana e non a un difetto del Dio creatore.

La spiegazione decisiva viene tuttavia individuata sul piano gnoseologico attraverso il rapporto tra intelletto e volontà. Il primo consente al soggetto di concepire e comprendere ciò che si presenta alla mente, ma è necessariamente limitato. Attraverso la facoltà della volontà, invece, il soggetto afferma o nega, sceglie o rifiuta ciò che l'intelletto gli presenta. Rispetto a quest'ultimo, la volontà possiede un'estensione maggiore, poiché può pronunciarsi anche in ambiti non pienamente compresi.

Proprio da questa asimmetria origina la possibilità dell'errore. Quando la volontà giudica soltanto ciò che l'intelletto percepisce con chiarezza e distinzione, il soggetto non cade in errore; quando invece estende il proprio assenso a contenuti non compresi adeguatamente, il giudizio può risultare fallace. L'errore non deriva quindi dall'intelletto o dalla volontà considerati separatamente, ma dall'uso che il soggetto fa della propria libertà.

La Quarta Meditazione permette così a Cartesio di conciliare la veracità divina con la possibilità dell'errore umano. Dio ha donato all'uomo facoltà che, se correttamente utilizzate, consentono di raggiungere la verità; l'errore nasce quando la volontà oltrepassa i limiti dell'intelletto. La responsabilità dell'errore ricade pertanto sul soggetto, lasciando del tutto intatta la perfezione divina.

La Quinta Meditazione, intitolata *Sull'essenza delle cose materiali, e di nuovo su Dio e sulla sua esistenza*, riprende il problema delle realtà corporee. Cartesio non si propone ancora di dimostrarne l'effettiva esistenza, questione che verrà affrontata nella giornata successiva,

bensi di stabilire che cosa possa essere conosciuto con chiarezza e distinzione riguardo alla loro essenza.

In questo contesto analizza le idee matematiche, che possiedono nature determinate, vere e immutabili, e non dipendono dall'arbitrio del soggetto. Quando si immagina, ad esempio, una figura geometrica, l'intelletto non può ascrivere ad essa qualsiasi proprietà, ma deve riconoscere quelle che appartengono necessariamente alla sua essenza ontologica, senza cui essa non potrebbe essere concepita come ciò che è.

Nel caso delle realtà materiali, l'essenza viene ricondotta principalmente all'estensione, intesa secondo le dimensioni della lunghezza, della larghezza e della profondità. Da queste dipendono proprietà quali figura, movimento e durata. Le verità matematiche permettono quindi di conoscere alcune caratteristiche essenziali delle cose corporee, prescindendo dalla questione della loro esistenza effettiva.

Cartesio illustra questo punto avvalendosi dell'esempio del triangolo. Anche se non esistesse alcun triangolo al di fuori della mente, la sua natura conserverebbe proprietà determinate e necessarie, come il fatto che la somma dei suoi angoli sia uguale a 180 gradi. Tali proprietà non vengono imposte in modo arbitrario dal soggetto, bensì sono riconosciute come intrinsecamente inseparabili dall'essenza della figura.

A partire da questa riflessione Cartesio introduce una nuova dimostrazione dell'esistenza di Dio, differente da quelle introdotte nella Terza Meditazione. L'argomento si sviluppa dall'idea di Dio come ente sommamente perfetto, sostenendo che l'esistenza appartenga necessariamente alla sua essenza. Così come determinate proprietà non possono essere separate dalla natura di una figura geometrica, allo stesso modo l'esistenza non può essere separata dalla natura di un essere infinitamente perfetto.

Dal momento che non è possibile concepire un triangolo senza attribuirgli le proprietà appartenenti alla sua essenza, analogamente non è possibile concepire Dio, inteso come ente sommamente perfetto, privandolo dell'esistenza. Se la sussistenza necessaria si configura come una perfezione ontologica, un essere sommamente perfetto non può esserne privo senza contraddire la propria definizione.

Nel formulare la sua prova ontologica, Cartesio riconosce che per gli enti finiti è possibile separare mentalmente l'essenza dall'esistenza, concependo ad esempio le proprietà

geometriche di un triangolo senza che ciò ne garantisca la reale esistenza. Tuttavia, il filosofo evidenzia come vi siano alcune proprietà intrinseche e del tutto inseparabili dalla natura stessa di una cosa: se nel triangolo l'esistenza non appartiene alla sua essenza, nel caso di Dio essa ne costituisce invece una prerogativa fondamentale. La peculiarità dell'idea di Dio consiste proprio nel fatto che l'esistenza necessaria appartiene indissolubilmente alla sua stessa essenza, rendendo impossibile concepire l'essere sovranamente perfetto come non esistente.

Questa dimostrazione viene tradizionalmente definita prova ontologica, poiché muove direttamente dall'essenza di Dio per giungere alla sua esistenza, distinguendosi così dalle argomentazioni causali sviluppate nella Terza Meditazione.

La Quinta Meditazione stabilisce quindi ciò che può essere conosciuto con certezza dell'essenza delle realtà materiali; rimane però ancora da dimostrare che tali realtà esistano effettivamente al di fuori del pensiero. È da questa questione che prende avvio la Sesta e ultima Meditazione, *Sull'esistenza delle cose materiali, e sulla distinzione reale dell'anima dal corpo*.

Cartesio esamina innanzitutto la differenza tra intelletto e immaginazione attraverso l'esempio del chiliogono, ossia di un poligono composto da mille lati. L'intelletto è in grado di comprenderne chiaramente la definizione, l'immaginazione, invece, non riesce a rappresentarne distintamente tutti i lati, producendo soltanto un'immagine confusa. Ne consegue che la comprensione intellettuale non dipende quindi necessariamente dall'immaginazione, e quest'ultima costituisce una facoltà distinta, non essenziale alla natura della mente.

Proprio tale differenza induce Cartesio a ipotizzare che l'immaginazione implichi un particolare rapporto con il corpo. Mentre l'intelletto può operare indipendentemente da qualsivoglia rappresentazione sensibile, l'immaginazione sembra richiedere un ancoraggio alla corporeità. Tale problematica si collega così all'esperienza sensibile: sensazioni come la vista, il tatto, l'udito, il dolore, il caldo e il freddo si presentano alla mente come contenuti che non dipendono interamente dalla volontà del soggetto, e sembrano provenire da realtà esterne.

Cartesio si domanda allora quale sia la causa delle idee sensibili. Poiché tali percezioni si presentano indipendentemente dalla volontà, devono derivare da una causa esterna alla mente. Avendo precedentemente stabilito che Dio è perfetto e non ingannatore, Cartesio ritiene

incompatibile con la veracità divina che il soggetto sia naturalmente indotto ad attribuire le proprie sensazioni a corpi esterni qualora questi non esistessero affatto. La naturale inclinazione a riferire le sensazioni a realtà corporee acquista, quindi, valore conoscitivo grazie alla garanzia divina. Cartesio conclude così che le cose materiali esistono realmente, pur precisando che esse non possiedono necessariamente tutte le caratteristiche che i sensi sembrano attribuire loro.

La Quinta e la Sesta Meditazione svolgono pertanto due funzioni complementari: la prima stabilisce che cosa possa essere conosciuto dell'essenza delle cose materiali, mentre la seconda ne dimostra l'esistenza effettiva.

Acclarata l'esistenza del mondo materiale, Cartesio passa ad esaminare la distinzione tra mente e corpo. La mente, o *res cogitans*, è una realtà pensante e non estesa, caratterizzata da attività quali dubitare, comprendere, affermare, negare e volere; il corpo, o *res extensa*, è invece una realtà materiale caratterizzata essenzialmente dall'estensione e, quindi, dalla divisibilità e dalle leggi della geometria e della meccanica.

La distinzione reale tra le due sostanze si fonda sul criterio della comprensione chiara e distinta. Cartesio sostiene che tutto ciò che viene concepito come separabile può essere effettivamente creato da Dio come distinto. Poiché la mente può essere concepita come realtà pensante e non estesa, e il corpo come realtà estesa e non pensante, ne consegue che le due sostanze sono realmente distinte.

L'analisi delle facoltà rafforza questa distinzione. L'intelletto appartiene essenzialmente alla mente, e non richiede necessariamente un supporto corporeo per operare; immaginazione e sensazione manifestano invece un rapporto più stretto con la dimensione corporea. Cartesio distingue così tra attività che appartengono propriamente alla natura della mente, e attività che possono esistere solo con la sua unione con il corpo.

La distinzione reale non implica tuttavia che nell'essere umano mente e corpo siano affiancati come due cose slegate. Cartesio insiste al contrario sulla loro stretta unione: l'uomo non vive il proprio corpo come un oggetto esterno utilizzato dalla mente, bensì come una realtà intimamente connessa ad essa. Fame, sete, dolore e piacere testimoniano precisamente questa unione, poiché vengono vissuti come stati che coinvolgono direttamente il soggetto nella sua dimensione corporea.

Le sensazioni svolgono inoltre una funzione prevalentemente pratica, orientando l'essere umano verso ciò che favorisce la conservazione del corpo e allontanandolo da ciò che può essere potenzialmente nocivo. Non hanno pertanto il compito di fornire una conoscenza rigorosa dell'essenza delle cose, ma di guidare il soggetto nella vita concreta. Possono risultare ingannevoli quando il dato percettivo fornito dalla sensazione viene assunto come una rappresentazione oggettiva della realtà, omettendo di sottoporlo al giudizio dell'intelletto.

La Sesta Meditazione definisce così il rapporto tra mente, corpo e mondo esterno. Cartesio ritiene di poter affermare l'esistenza delle cose materiali grazie alla veracità divina e alla naturale inclinazione del soggetto a riferire le proprie sensazioni a realtà corporee. Al tempo stesso ribadisce la distinzione reale tra la mente, sostanza pensante e non estesa, e il corpo, sostanza estesa e divisibile. Nell'essere umano, tuttavia, le due dimensioni risultano strettamente unite, dando origine a un'esperienza nella quale pensiero, sensazione e corporeità interagiscono in una costante correlazione.

Con la conclusione della Sesta Meditazione, il percorso iniziato attraverso il dubbio radicale giunge così a una progressiva ricostruzione della conoscenza: dalla certezza dell'esistenza del soggetto pensante, Cartesio procede alla dimostrazione dell'esistenza di Dio, alla fondazione della validità delle percezioni chiare e distinte, al riconoscimento dell'esistenza del mondo materiale e, infine, alla distinzione reale tra mente e corpo.

Il sistema strutturato nelle sei *Meditazioni* si sviluppa pertanto attraverso una concatenazione di argomenti, nella quale ciascuna acquisizione prepara quella successiva. Alcuni passaggi assumono, tuttavia, una rilevanza particolare ai fini del confronto che verrà sviluppato nel capitolo seguente: la concezione delle idee come contenuti rappresentativi del pensiero, la determinazione dell'io come *res cogitans*, e la visione di mente e corpo come sostanze realmente distinte. Proprio intorno a questi presupposti si concentrano alcune delle principali obiezioni formulate da Thomas Hobbes, dalle quali emerge una concezione profondamente diversa del rapporto tra pensiero, conoscenza e realtà.

III. Le critiche di Thomas Hobbes a Cartesio

III.I Il contesto storico e l'incontro intellettuale tra Hobbes e Cartesio

Dopo aver ricostruito il percorso attraverso cui Cartesio sviluppa nelle *Meditazioni Metafisiche* i fondamenti del proprio sistema filosofico, è possibile rivolgere l'attenzione alle obiezioni formulate da Thomas Hobbes. Il confronto tra i due filosofi assume particolare importanza poiché non riguarda esclusivamente singole argomentazioni cartesiane, bensì investe alcuni dei presupposti fondamentali sui quali esse si fondano, tra cui la nozione di idea, la natura del soggetto pensante e il rapporto tra pensiero e corporeità.

Prima di analizzare le obiezioni mosse dal filosofo inglese, è opportuno delineare brevemente il contesto storico e intellettuale nel quale si articola il confronto. Nel corso della propria formazione Hobbes entra in contatto con alcuni dei principali ambienti culturali e scientifici europei, sviluppando progressivamente una concezione filosofica orientata verso una spiegazione razionale e meccanicistica della realtà. Assume particolare importanza la sua frequentazione di Marin Mersenne e del circolo intellettuale parigino: è proprio attraverso questi che Hobbes entra in contatto con il pensiero cartesiano, e viene coinvolto nel dibattito sollevato dalle *Meditazioni Metafisiche*. Infatti, quando Cartesio decide di sottoporre l'opera al giudizio di alcuni interlocutori qualificati prima della pubblicazione, Mersenne raccoglie e trasmette diverse osservazioni critiche, tra cui quelle formulate da Hobbes. Nel 1641 queste vengono pubblicate come *Terze Obiezioni*, insieme alle risposte di Cartesio.

Le osservazioni hobbesiane non si configurano come una critica sistematica ad ogni passaggio delle *Meditazioni*, ma si concentrano su alcuni nuclei teorici fondamentali: la nozione di idea, l'origine delle rappresentazioni mentali, la possibilità di concepire Dio e l'anima, la natura del soggetto pensante, e il rapporto tra pensiero e corporeità. Attraverso l'analisi di tali questioni emerge progressivamente una divergenza che non riguarda soltanto singole tesi, bensì investe i presupposti epistemologici e ontologici dei due sistemi «cfr. Sorrell Tom, *Hobbes's Objections and Hobbes's System*, 1995, pp. 83–96».

III.II La critica alla nozione cartesiana di idea

Tra gli aspetti delle *Meditazioni* presi in esame da Hobbes, la nozione di idea assume un ruolo di primaria importanza. Il filosofo inglese chiede infatti che venga chiarito con maggiore precisione che cosa Cartesio intenda con questo termine, in particolar modo laddove esso

viene riferito a realtà come Dio e l'anima «cfr. Mori Gianluca, Hobbes, Cartesio e le idee: un dibattito segreto, Rivista di Storia della Filosofia, 2010, vol.65, pp.229–246». Come è emerso dall'analisi della Terza Meditazione, Cartesio considera le idee come contenuti rappresentativi del pensiero, e distingue diversi gradi della loro realtà oggettiva. Proprio attraverso questa concezione egli può interrogarsi sulla causa delle idee presenti nella mente, ed escludere, nel caso dell'idea di Dio, che un soggetto finito possa costituirne la causa adeguata.

È precisamente questo presupposto a non convincere Hobbes. Il filosofo inglese riconduce infatti i contenuti mentali a un'origine sensibile e corporea, e ritiene necessario spiegare il processo generativo di tali rappresentazioni. Nella prospettiva hobbesiana, esse originano dall'azione esercitata dagli oggetti esterni sugli organi di senso, nonché dai movimenti che da tale pressione ne derivano all'interno dell'organismo «cfr. Giannantoni G., Profilo di Storia della Filosofia, Torino, Loescher editore, 1972».

Tale teoria viene sviluppata in via sistematica nel *De Corpore*, dove Hobbes introduce il termine *phantasma* per indicare l'apparizione o rappresentazione prodotta dalla sensazione «cfr. Hobbes, Thomas, De Corpore, Torino, UTET, 2002». Il *phantasma* non costituisce una realtà autonoma rispetto al soggetto corporeo, ma scaturisce da un processo causale che prende avvio dall'azione di un corpo esterno, e si traduce nel soggetto come percezione o concezione. Terminata l'interazione immediata con l'oggetto, la sensazione può permanere in forma attenuata, dando origine all'immaginazione e alla memoria. Di conseguenza, persino le rappresentazioni più complesse possono essere ricondotte alla combinazione e alla trasformazione di contenuti che hanno la propria origine nell'esperienza sensibile.

Ciò non significa tuttavia che, per Hobbes, l'attività conoscitiva si esaurisca nella ricezione passiva delle sensazioni. A partire dai contenuti originariamente prodotti dall'esperienza, l'essere umano sviluppa forme più complesse di pensiero, nelle quali il linguaggio assume una funzione strutturale e cruciale. Attraverso l'imposizione dei nomi e la successiva connessione logica all'interno del discorso diventa possibile sistematizzare le concezioni, sviluppando forme di ragionamento che oltrepassano l'immediatezza della percezione. La ragione non è pertanto una facoltà immateriale separata dal corpo, ma opera attraverso l'uso ordinato dei segni e delle loro connessioni «cfr. Ferrarin Alfredo, Immaginazione e memoria in Hobbes e Cartesio, 2007, pp.159–189».

L'applicazione della diversa concezione dell'idea è particolarmente problematica quando si considerano realtà che non possono essere oggetto di esperienza sensibile, come Dio, l'anima e gli angeli. Se le rappresentazioni mentali devono essere ricondotte, direttamente o indirettamente, alla sensazione, diventa infatti teoreticamente difficile ammettere la possibilità di possedere un'idea di ciò che non può essere percepito attraverso i sensi.

La difficoltà emerge soprattutto rispetto all'idea di Dio, centrale nella Terza Meditazione cartesiana. Cartesio ritiene di possedere l'idea di un essere infinito, eterno, onnipotente e perfettissimo e, attraverso il principio di causalità, sostiene che tale idea non possa avere origine da un soggetto finito e limitato. Hobbes mette in discussione il presupposto stesso dal quale prende avvio questa argomentazione, contestando che nella mente sia presente una rappresentazione adeguata di Dio.

Ciò non comporta, di per sé, la negazione della sua esistenza. Hobbes può ammettere che attraverso il ragionamento si giunga ad affermare l'esistenza di una causa prima o di un essere superiore; semplicemente, nega che la mente umana sia in grado di carpirne correttamente l'essenza. La distinzione tra esistenza e possibilità di rappresentazione risulta quindi cruciale: riconoscere che qualcosa esiste non equivale necessariamente a possedere un'idea adeguata di ciò che esso è.

La medesima difficoltà si incontra con l'anima. Dall'esperienza del movimento, della sensazione e del pensiero è possibile ipotizzare che debba esservi qualcosa cui tali attività appartengono; da ciò, tuttavia, non deriva che possediamo un'idea di un'anima intesa come sostanza immateriale. Un ragionamento analogo riguarda gli angeli e, più in generale, le sostanze immateriali: una loro eventuale rappresentazione deriva dalla combinazione di caratteristiche precedentemente ricavate dall'esperienza, e non costituisce, per Hobbes, una conoscenza positiva della loro natura immateriale.

III.III Materialismo e critica alla *res cogitans*

La critica alla nozione cartesiana di idea conduce così a una divergenza più profonda relativa alla natura stessa del pensiero. Nella prospettiva hobbesiana, i fenomeni naturali si spiegano attraverso il corpo e il movimento, e tale impostazione si estende anche all'essere umano e alle sue facoltà conoscitive. Sensazione, immaginazione, ragionamento e memoria vengono inseriti nei parametri di una spiegazione naturalistica che non richiede l'introduzione di una sostanza pensante distinta dal corpo. La discrepanza epistemologica rispetto a Cartesio rivela

quindi il proprio fondamento ontologico nella concezione materialistica e meccanicistica hobbesiana.

Partendo da basi diventa possibile comprendere una delle principali obiezioni rivolte da Hobbes alla Seconda Meditazione, attraverso la quale Cartesio, dopo aver raggiunto la certezza della propria esistenza, determina la natura dell'io come *res cogitans*. La critica hobbesiana non investe direttamente la certezza del *cogito*: l'assunto secondo cui l'atto del pensare implichi necessariamente la sussistenza del soggetto viene pienamente condiviso, poiché non può esservi un'attività del pensiero senza qualcosa che la eserciti. La difficoltà emerge nel momento in cui Cartesio passa dall'affermazione "io sono, io esisto" alla determinazione della natura dell'io come cosa pensante.

Secondo Hobbes, occorre sempre operare una netta distinzione tra il soggetto che compie un'attività, l'attività stessa, e le facoltà attraverso cui essa viene esercitata. Il fatto che esista il pensiero implica l'esistenza di qualcosa che pensa, ma non permette ancora di stabilire quale sia la natura di tale soggetto. Per chiarire l'obiezione, Hobbes ricorre all'analogia con il camminare: dal fatto che un soggetto cammini non deriva che esso sia una "camminata"; allo stesso modo, dal fatto che pensi non segue che esso coincida con il pensiero o con la pura facoltà intellettuale. L'atto deve essere distinto rigorosamente dal soggetto al quale appartiene «cfr. Wawrzonkowski Krzysztof, Thomas Hobbes's Element of Law and his Third Objections to Descartes's Meditations, Roczniki filozoficzne, 2020, vol. 68».

Hobbes non nega quindi l'esistenza di un soggetto del pensiero, ma contesta che dal solo *cogito* sia possibile stabilire la sua natura immateriale. Rimane possibile che il soggetto pensante sia corporeo: la presenza dell'attività mentale non costituisce, di per sé, una prova sufficiente dell'esistenza di una sostanza pensante separata dal corpo.

Cartesio risponde sostenendo di non identificare il soggetto con il pensiero, ma di utilizzare espressioni come "mente", "ragione" o "intelletto" per indicare la realtà alla quale appartengono gli atti del pensare. La piena distinzione tra mente e corpo viene in seguito sviluppata nella Sesta Meditazione, dove pensiero ed estensione sono concepiti chiaramente e distintamente come attributi di sostanze realmente differenti. Questo scontro mette quindi in evidenza il punto centrale del loro disaccordo: entrambi riconoscono che il pensiero richiede un soggetto, ma differiscono radicalmente rispetto alla natura che deve essergli ascritta.

III.IV Corpo, conoscenza e critica al dualismo cartesiano

Per comprendere il fondamento della posizione hobbesiana è necessario esaminare la distinzione tra corpo e accidente. Nel *De Corpore*, Hobbes definisce il corpo come ciò che esiste indipendentemente dal nostro pensiero, e occupa una determinata parte dello spazio. Esso costituisce il soggetto al quale vengono attribuite varie proprietà e nel quale avvengono mutamenti. L'accidente indica invece il modo in cui un corpo viene concepito, ossia la modalità in virtù della quale esso si manifesta alla coscienza in quel determinato modo. Movimento, quiete, figura, e grandezza non esistono autonomamente, ma appartengono sempre a un corpo che ne funge da soggetto causale.

Questa distinzione consente di comprendere la critica hobbesiana all'astrazione. Hobbes non nega che il pensiero possa considerare separatamente una proprietà senza rivolgere contemporaneamente l'attenzione al corpo interno cui appartiene. Il problema origina quando una separazione compiuta sul piano concettuale viene trasformata in una separazione reale, attribuendo esistenza autonoma a proprietà che possono essere meramente separate concettualmente.

Relativamente al confronto con Cartesio, ne segue che, sebbene sia possibile considerare il pensiero senza considerare contemporaneamente il corpo, secondo Hobbes ciò non implica che esso possa esistere realmente senza un soggetto corporeo. La separabilità concettuale non si configura quindi come una prova sufficiente della separabilità ontologica. Proprio su questo punto la posizione hobbesiana si scontra con il criterio cartesiano della concepibilità chiara e distinta, utilizzato nella Sesta Meditazione per sostenere la distinzione reale tra *res cogitans* e *res extensa*.

Questa diversa concezione ontologica si riflette anche sul piano della conoscenza, mostrando come il rifiuto hobbesiano di una sostanza pensante immateriale non determini una riduzione dell'attività conoscitiva alla sola sensazione. Oltre alla conoscenza dei fatti, fondata sull'esperienza e sulla memoria degli eventi percepiti, Hobbes riconosce infatti una conoscenza delle conseguenze, incentrata sulle connessioni tra proposizioni e sulla possibilità di stabilire implicazioni da determinate premesse. La conoscenza racchiude pertanto sia il rapporto con l'esperienza, sia l'attività razionale attraverso cui i contenuti vengono ordinati e collegati mediante il linguaggio « cfr. Adams P. Marcus, *The Wax and the Mechanical Mind*:

Reexamining Hobbes's Objections to Descartes's Meditations, University at Albany, State University of New York, 2014».

Le obiezioni che Hobbes rivolge nei confronti delle *Meditazioni Metafisiche* possono dunque essere ricondotte a una divergenza più profonda rispetto a singole questioni terminologiche o argomentative. Sul piano epistemologico, i due filosofi differiscono riguardo all'origine e alla natura delle idee: mentre Cartesio attribuisce ai contenuti del pensiero un ruolo fondamentale nella costruzione metafisica della conoscenza, Hobbes riconduce le rappresentazioni mentali alla sensazione e ai processi corporei, demandando al linguaggio e al ragionamento il compito successivo di riorganizzarle e determinarne le conseguenze. Sul piano ontologico, questa differenza conduce a due concezioni opposte del soggetto: Cartesio distingue la sostanza pensante dalla sostanza estesa, mentre Hobbes rimanda l'attività mentale ad una concezione materialistica della realtà.

La portata delle obiezioni hobbesiane non si esaurisce pertanto nella mera contestazione di singoli passaggi delle *Meditazioni*, ma fa emergere una struttura teorica incompatibile, in alcuni dei suoi presupposti fondamentali, con quella cartesiana. Mettere in discussione la nozione di idea significa agire su uno degli strumenti attraverso i quali Cartesio tenta di procedere oltre la certezza del *cogito*; contestare il passaggio dall'attività del pensiero alla *res cogitans* significa mettere in discussione la determinazione ontologica del soggetto; rifiutare, infine, la separazione del pensiero dalla corporeità porta a contestare il fondamento stesso del dualismo tra mente e corpo.

Le *Terze Obiezioni* mostrano quindi come il confronto tra Cartesio e Hobbes non riguardi soltanto differenti soluzioni offerte ai medesimi problemi, ma due diversi modi di concepire il rapporto tra conoscenza e realtà. Da una parte, Cartesio ricerca un fondamento assolutamente certo a partire dal quale ricostruire progressivamente il sapere; dall'altra, Hobbes fa rientrare i processi conoscitivi all'interno di un quadro naturalistico e corporeo, nel quale sensazione, linguaggio e ragionamento costituiscono momenti differenti di uno stesso processo. È proprio questa diversa impostazione a costituire il punto di partenza per valutare, nel capitolo successivo, la coerenza, i punti di forza e la capacità esplicativa delle due prospettive.

IV. La mia posizione

L'analisi delle *Meditazioni Metafisiche* di René Descartes e delle obiezioni formulate da Thomas Hobbes evidenzia due modi differenti di concepire la filosofia, la conoscenza e il rapporto tra uomo e realtà. Sebbene sia evidente l'impatto determinante svolto dal pensiero cartesiano nello sviluppo della filosofia moderna, ritengo che la prospettiva elaborata da Hobbes risulti, nel complesso, maggiormente convincente. Tale valutazione non deriva soltanto dalla forza delle critiche rivolte alle *Meditazioni*, ma soprattutto dalla coerenza interna del sistema filosofico hobbesiano, e dalla continuità che lega i suoi differenti livelli teorici.

Uno dei principali elementi di forza della filosofia di Hobbes risiede infatti nel carattere unitario del suo impianto. Ontologia, teoria della conoscenza, filosofia naturale, antropologia e filosofia politica non vengono sviluppate come ambiti completamente indipendenti, ma come articolazioni di un medesimo sistema «cfr. Vashkevich Danil, *The Cartesian Political Subject: Descartes and Hobbes*, 2025, vol.19, n.1, pp. 257–274». Le parti diverse della riflessione hobbesiana prendono forma a partire da alcuni presupposti fondamentali, e vengono sviluppate in rapporto reciproco.

Particolarmente significativo è il rapporto tra ontologia e teoria della conoscenza. Muovendo da una visione della realtà basata su materia e movimento, Hobbes declina la stessa attività cognitiva entro la medesima cornice naturalistica. La sensazione trae origine dall'azione dei corpi esterni sugli organi di senso; da essa derivano i *phantasmata*, l'immaginazione e la memoria, mentre il linguaggio consente di ordinare le concezioni, e il ragionamento di stabilire connessioni tra proposizioni e conseguenze. La teoria della conoscenza non richiede pertanto l'introduzione di una sostanza pensante immateriale distinta dal corpo; al contrario, essa si sviluppa in continuità con i principi generali della filosofia naturale.

È precisamente tale rigore consequenziale a costituire, a mio avviso, uno dei maggiori pregi del sistema hobbesiano. Le sue molteplici tesi risultano riconducibili a un nucleo limitato di principi fondamentali e si articolano, coerentemente con l'intento sistematico, senza l'apporto di elementi teorici tra loro discrepanti. La solidità della prospettiva hobbesiana risiede quindi nella capacità di mantenere una stretta continuità tra i presupposti iniziali e gli sviluppi successivi.

Tale impostazione si radica nel binomio di naturalismo e materialismo, intesi non come dottrine indipendenti, bensì come aspetti complementari di una medesima concezione della realtà. Ogni fenomeno, compreso il pensiero umano, viene ricondotto all'interno di un ordine naturale, e interpretato secondo principi uniformi. L'uomo non si configura quindi come un'eccezione rispetto alla natura, ma ne costituisce parte integrante; di conseguenza anche i processi di sensazione, memoria, immaginazione e ragionamento vengono spiegati all'interno del medesimo quadro teorico.

Questa impostazione si rivela, a mio giudizio, particolarmente convincente laddove vi è il tentativo di spiegare fenomeni differenti senza moltiplicare i criteri di indagine e i principi esplicativi. Il sistema persegue una continuità tra natura, essere umano e conoscenza, conferendo una centralità assoluta all'analisi delle cause e il modo in cui i diversi fenomeni si formano concretamente.

La medesima continuità si manifesta nella concezione della conoscenza come processo unitario. Il percorso conoscitivo prende avvio dalla sensazione e si sviluppa attraverso immaginazione, memoria, linguaggio e ragionamento. Tali facoltà non si configurano come momenti separati, bensì concorrono sinergicamente al processo complessivo attraverso cui l'essere umano acquisisce, conserva, organizza e connette i contenuti della propria esperienza.

La sensazione, pur rappresentando il punto di partenza, non esaurisce l'attività conoscitiva. Attraverso il linguaggio l'uomo attribuisce nomi alle proprie concezioni e può stabilire relazioni più complesse tra esse; mediante il ragionamento è invece in grado di determinare le conseguenze derivanti da determinate premesse. La conoscenza hobbesiana non coincide perciò con una mera ricezione passiva dell'esperienza, ma implica un'attività di organizzazione e connessione razionale dei contenuti originariamente acquisiti attraverso i sensi.

Questa impostazione rende l'impianto teorico semplice e lineare, intendendo con ciò non una mancanza di complessità nella filosofia hobbesiana, bensì il suo rigoroso tentativo di ricondurre una molteplicità di fenomeni a un numero limitato di principi fondamentali. La semplicità assume così il significato di un'economia teorica: le differenti articolazioni del sistema vengono spiegate ricorrendo, per quanto possibile, a principi già stabiliti, anziché introducendo nuove entità o facoltà per ciascun problema.

A mio avviso, proprio tale prerogativa rappresenta un ulteriore elemento di forza. Hobbes costruisce un modello nel quale la complessità del reale viene sviscerata senza rinunciare alla continuità teorica e al rigore argomentativo. La semplicità del sistema non coincide pertanto in un riduzionismo indiscriminato della realtà, ma con il tentativo di ricondurre e spiegare fenomeni differenti attraverso un quadro concettuale unitario.

Accanto alla coerenza e alla semplicità, il metodo attraverso il quale Hobbes concepisce la ricerca filosofica assume particolare rilevanza. La filosofia deve procedere mediante definizioni chiare, individuazione delle cause e rigorosa connessione delle conseguenze. L'obiettivo dell'indagine mira a comprendere le relazioni tra i fenomeni e a ricostruire razionalmente i processi attraverso cui essi si producono «cfr. Horstmann Frank, *Hobbes on Hypotheses in Natural Philosophy*, *The Monist*, 2001, vol. 84, n.4, pp. 487–501».

Tale approccio conferisce alla filosofia un carattere sistematico e orientato a un modello scientifico di spiegazione. Ogni conclusione deve derivare da un percorso argomentativo fondato su principi determinati e su connessioni logicamente controllabili. L'esigenza di rigore investe in egual misura il linguaggio ed il ragionamento: la chiarezza delle definizioni costituisce infatti una condizione fondamentale per evitare ambiguità e per controllare che le conclusioni siano corrette.

È precisamente questo aspetto metodologico a rendere, a mio giudizio, la prospettiva hobbesiana particolarmente significativa. Il suo metodo propone un modello di indagine fondato sull'analisi dei fenomeni, sulla ricerca delle cause e sulla costruzione razionale delle conclusioni. In questa prospettiva, la filosofia non si esaurisce nella formulazione di interpretazioni generali della realtà, ma cerca di esplicitare i passaggi attraverso cui una determinata conclusione viene raggiunta.

La preferenza accordata a Hobbes discende quindi dalla convergenza di questi elementi: coerenza sistematica, continuità tra ontologia e teoria della conoscenza, economia dell'impianto teorico e rigore metodologico. Considero particolarmente convincente il tentativo di edificare una filosofia nella quale i diversi livelli della realtà e della conoscenza siano spiegati attraverso principi comuni e reciprocamente compatibili.

Proprio perché la coerenza costituisce uno dei criteri principali sui quali si fonda questa valutazione, è tuttavia necessario interrogarsi su quali siano i suoi limiti. Ritenere un sistema

maggiormente unitario e consequenziale non significa infatti averne dimostrato la verità, così come la capacità di ricondurre fenomeni differenti a pochi principi non garantisce che quest'ultimi siano sufficienti a spiegare ogni aspetto della realtà. Il capitolo successivo si sviluppa proprio da questa necessità di sottoporre a verifica la posizione fin qui sostenuta.

V. Le criticità della mia posizione

La preferenza espressa per la prospettiva hobbesiana porta ad interrogarsi sui criteri attraverso cui tale valutazione è stata formulata. Se la coerenza e la continuità sistematica costituiscono alcune delle principali ragioni della posizione sostenuta, occorre stabilire fino a che punto queste possano essere considerate criteri effettivamente sufficienti per valutare la solidità di un sistema filosofico.

Una prima criticità riguarda quindi il rapporto tra coerenza interna e verità. Un impianto teorico può risultare logicamente coerente e sviluppare in maniera consequenziale le proprie conclusioni, tuttavia questo non garantisce necessariamente la validità delle premesse da cui prende avvio. La coerenza è senza dubbio una condizione importante per la solidità di un sistema, ma non può essere identificata con una dimostrazione della sua verità.

Nel caso di Hobbes, gran parte dell'edificio filosofico poggia sulla scelta di interpretare la realtà in termini corporei e meccanici. Da tale impostazione discendono la concezione della conoscenza, la spiegazione dell'attività mentale e il rifiuto di una sostanza pensante immateriale. Se il presupposto materialistico venisse messo in discussione, anche il resto dell'impianto perderebbe parte della forza che deriva dalla sua continuità interna. La solidità attribuita alla prospettiva hobbesiana è quindi strettamente e necessariamente legata alla plausibilità dei principi sui quali essa viene costruita.

La preferenza accordata nei suoi confronti si fonda pertanto su una precisa scelta metodologica: attribuire particolare valore alla coerenza sistematica senza identificarla con l'unico criterio possibile per valutare il pensiero filosofico. La prospettiva hobbesiana acquista maggiore significato quando si accompagna alla capacità esplicativa del sistema, al rigore dell'argomentazione e alla possibilità di mettere in relazione le conclusioni teoriche con l'esperienza.

Una seconda criticità riguarda il materialismo hobbesiano. Pur rappresentando uno dei principi che conferiscono maggiore unità al sistema, ritengo che costituisca al tempo stesso uno dei suoi principali limiti. Ricondurre ogni fenomeno, compreso il pensiero, al corpo e al movimento permette infatti di elaborare una spiegazione coerente e unitaria della realtà, tuttavia rischia di non spiegare pienamente la complessità della vita mentale. Fenomeni quali l'autocoscienza, l'intenzionalità del pensiero, la libertà e la

dimensione soggettiva dell'esperienza sono difficilmente esauribili attraverso una spiegazione esclusivamente materiale e meccanica.

Il limite emerge soprattutto quando il materialismo assume il ruolo di principio esplicativo generale. Questioni centrali come la natura della verità, il fondamento della certezza e lo statuto della conoscenza vengono affrontate da Hobbes privilegiando l'analisi dei processi causali, linguistici e razionali attraverso cui il sapere si costruisce, mentre rimane meno sviluppata l'indagine sui fondamenti della sua validità. Proprio sotto questo aspetto emerge una significativa differenza rispetto a Cartesio, il cui progetto pone invece al centro la ricerca delle condizioni che rendono possibile una conoscenza certa. La maggiore compattezza della filosofia hobbesiana non implica, dunque, che essa riesca a rispondere con la stessa efficacia a tutti i problemi posti dalla conoscenza.

Una terza criticità riguarda la posizione hobbesiana in merito alle idee innate e alla conoscenza indipendente dall'esperienza sensibile. L'impostazione teorica che porta alla riconduzione delle rappresentazioni mentali all'esperienza, considerata uno degli aspetti più convincenti della prospettiva hobbesiana nell'elaborato, incontra tuttavia alcune difficoltà quando si tratta di spiegare conoscenze caratterizzate da universalità e necessità.

Infatti, se ogni contenuto mentale trova la propria origine nell'esperienza sensibile, diventa necessario chiarire in che modo possano essere giustificate conoscenze quali quelle matematiche e logiche, il cui valore non sembra dipendere semplicemente dall'osservazione di casi particolari. Cartesio attribuisce un ruolo decisivo all'attività dell'intelletto e alle idee innate proprio per spiegare la possibilità di cogliere verità universali e necessarie. Sebbene anche questa soluzione presenti problemi teorici, essa mostra come la critica hobbesiana alla conoscenza puramente razionale lasci aperta una questione non risolta completamente dal semplice richiamo all'origine sensibile dei contenuti mentali.

È doverosa un'ulteriore precisazione riguardante il giudizio complessivo espresso nei confronti della filosofia cartesiana. La preferenza espressa nei confronti della prospettiva hobbesiana non deve infatti portare a sottovalutare il ruolo storico e filosofico ricoperto da Descartes. Una simile conclusione sarebbe fortemente riduttiva. Le *Meditazioni Metafisiche* costituiscono infatti uno dei momenti decisivi della filosofia moderna, e rappresentano un passaggio fondamentale nella ridefinizione del rapporto tra soggetto, metodo e conoscenza.

Attraverso il dubbio metodico, la ricerca di un fondamento assolutamente certo e l'esigenza di giustificare razionalmente le proprie conoscenze, Cartesio inaugura una trasformazione profonda nel modo di concepire l'indagine filosofica. Il suo progetto segna il progressivo distacco da un sapere fondato prevalentemente sull'autorità, ponendo al centro della ricerca la necessità di sottoporre le credenze a un esame metodico e razionale. La portata innovativa del suo percorso non può pertanto essere sminuita sulla base delle difficoltà interne che il sistema presenta.

Anche qualora si ritengano più convincenti le soluzioni proposte da Hobbes, non è quindi possibile trascurare il ruolo di Cartesio nella formulazione dei problemi che caratterizzano il dibattito moderno sulla conoscenza. Le stesse obiezioni hobbesiane acquisiscono significato proprio perché intervengono su un progetto teorico fortemente ambizioso e rivoluzionario. La critica non diminuisce pertanto il valore filosofico delle *Meditazioni*, ma testimonia, al contrario, la capacità dell'opera di generare un confronto destinato a incidere profondamente sul successivo sviluppo della filosofia.

In conclusione, le criticità considerate consentono quindi di esplicitare la portata della preferenza accordata a Hobbes. Essa riguarda soprattutto la continuità tra i diversi livelli del suo sistema, la coerenza tra i presupposti teorici e i loro sviluppi, il rigore metodologico e la capacità di mantenere uno stretto rapporto tra conoscenza e realtà naturale. Non implica invece che il materialismo costituisca una spiegazione definitiva e completa della realtà, né che la coerenza interna possa sostituirsi alla necessità di discutere criticamente i principi cardine di un sistema.

La prospettiva hobbesiana continua pertanto ad apparirmi maggiormente convincente rispetto ai criteri adottati nell'analisi, ma è un giudizio consapevole dei propri limiti. La maggiore compattezza di un sistema non ne implica automaticamente la verità, così come l'economia dei suoi principi non garantisce che esso possa esaurire la complessità di ogni problema filosofico. È proprio questa consapevolezza a consentire di mantenere aperto il confronto con Cartesio, il cui progetto conserva un valore decisivo nella riflessione sul fondamento, sulla certezza e sui limiti della conoscenza.

VI. Conclusione

Il confronto tra René Descartes e Thomas Hobbes mette in luce come questi due pensatori abbiano concepito la filosofia, la conoscenza e il rapporto tra il soggetto e la realtà in modi profondamente diversi. Cartesio cerca un fondamento assolutamente certo del sapere attraverso il dubbio metodico, e trova nel *cogito* quella prima verità capace di reggere a qualsiasi dubbio possibile. Da lì procede, passo dopo passo, a ricostruire l'intero edificio della conoscenza. La determinazione dell'io come *res cogitans*, l'analisi delle idee, le prove dell'esistenza e della veracità di Dio, e infine la distinzione reale tra mente e corpo, rappresentano i cardini di questo sistema, attraverso il quale il filosofo tenta di edificare un sistema fondato sulla certezza.

Hobbes, tuttavia, parte da fondamenta completamente diverse, riconducendo l'attività conoscitiva all'interno del medesimo ordine naturale al quale appartiene l'essere umano. Nella sua prospettiva naturalistica e materialistica, sensazione, immaginazione, memoria, linguaggio e ragionamento costituiscono momenti di un processo che nasce dall'incontro tra l'uomo e la realtà corporea. La distanza tra i due filosofi va ben oltre le singole soluzioni teoriche, e riguarda il modo stesso di concepire il pensiero e le condizioni su cui poggia la conoscenza.

L'analisi delle *Meditazioni Metafisiche* e delle obiezioni hobbesiane ha mostrato come le critiche del filosofo inglese non si limitino a contestare singoli aspetti del pensiero cartesiano, ma ne investano alcuni presupposti fondamentali. A partire dalla nozione di idea, Hobbes mette in discussione uno degli strumenti attraverso i quali Cartesio tenta di procedere oltre la certezza del *cogito*. La critica si estende quindi alla natura stessa del soggetto pensante: dalla certezza dell'esistenza di colui che pensa non deriva, secondo Hobbes, la possibilità di definirlo come una sostanza immateriale. È proprio da questa divergenza che emerge una più profonda opposizione tra i due filosofi, relativa al rapporto tra pensiero e corporeità e, più in generale, alla distinzione cartesiana tra *res cogitans* e *res extensa*.

In questo modo, le obiezioni di Hobbes assumono così un significato che oltrepassa la contestazione delle singole argomentazioni delle *Meditazioni*, poiché fanno emergere un modello filosofico alternativo, nel quale la concezione della realtà, la spiegazione dell'attività mentale e la teoria della conoscenza risultano strettamente connesse. È precisamente questa continuità tra i diversi aspetti del sistema a costituire, a mio giudizio, uno degli elementi più convincenti della filosofia hobbesiana.

Alla luce del percorso svolto, considero infatti il sistema elaborato da Hobbes maggiormente convincente nei suoi sviluppi interni, soprattutto per la capacità di mantenere una continuità tra ontologia, teoria della conoscenza e metodo. La visione naturalistica della realtà fornisce il terreno su cui spiegare l'attività mentale; la sensazione rappresenta il punto di partenza del cammino conoscitivo; il linguaggio permette di organizzare le concezioni, mentre il ragionamento consente di stabilire connessioni e trarre conseguenze. I diversi momenti della conoscenza vengono così ricondotti a un medesimo impianto teorico, al quale si accompagna un metodo fondato sulla chiarezza delle definizioni, sull'individuazione delle cause e sulla consequenzialità dell'argomentazione.

Tale preferenza non può, tuttavia, tradursi nell'affermazione di una superiorità assoluta del sistema hobbesiano. Come è emerso dall'analisi delle criticità, la coerenza interna non coincide necessariamente con la verità, e la stessa impostazione materialistica, pur dando unità alla filosofia di Hobbes, presenta alcuni limiti nella spiegazione della conoscenza e, più in generale, della complessità dell'esperienza umana. La valutazione proposta deve quindi essere intesa in senso circoscritto: Hobbes appare maggiormente convincente rispetto ai criteri privilegiati nel corso dell'analisi, quali la continuità sistematica, l'economia dei principi esplicativi, il rapporto con l'esperienza e il rigore metodologico; ma ciò non significa abbracciare senza riserve ogni tesi del suo pensiero.

Proprio questa precisazione permette, al tempo stesso, di riconoscere pienamente la portata del progetto cartesiano, che conserva un ruolo fondamentale per la radicalità dei problemi affrontati e per l'influenza esercitata sullo sviluppo del pensiero moderno. Le *Meditazioni Metafisiche* rappresentano un momento decisivo nella trasformazione della filosofia, poiché pongono al centro dell'indagine il problema del fondamento del sapere, della certezza e della giustificazione razionale della conoscenza. Anche laddove le soluzioni proposte da Cartesio risultino problematiche o discutibili, le questioni dalle quali esse prendono origine mantengono intatta la loro rilevanza filosofica. Le stesse obiezioni di Hobbes acquistano pienamente significato proprio nel confronto con un progetto teorico capace di formulare in maniera sistematica alcuni dei problemi centrali della filosofia moderna.

Il percorso svolto non conduce, pertanto, all'individuazione di un sistema definitivamente vero e uno definitivamente falso. Il confronto consente piuttosto di mettere alla prova due differenti modelli filosofici sulla base dei loro presupposti fondamentali, della loro struttura argomentativa e delle conseguenze teoriche. Da questo punto di vista, la filosofia hobbesiana

continua ad apparirmi maggiormente convincente per la continuità che riesce a mantenere tra i propri principi e i successivi sviluppi del sistema, mentre quella cartesiana conserva una rilevanza imprescindibile per aver posto con particolare radicalità i problemi della certezza, della giustificazione e dei limiti della conoscenza.

Il confronto tra Cartesio e Hobbes, inserito nel più ampio dibattito sviluppatosi attraverso le *Obiezioni e risposte*, mostra infine uno degli aspetti più significativi della riflessione filosofica: la possibilità di sottoporre principi e argomentazioni al confronto critico con prospettive differenti. È anche attraverso questa continua verifica dei propri presupposti che la filosofia sviluppa e ridefinisce i propri strumenti interpretativi, nel tentativo di comprendere la realtà mediante argomentazioni razionali, coerenti e rigorosamente fondate. In questo senso, il dialogo tra Cartesio e Hobbes non rappresenta soltanto un confronto interno alla filosofia del Seicento, ma costituisce un esempio particolarmente significativo del carattere aperto, problematico e critico dell'indagine filosofica.

VII. Bibliografia

Adams, Marcus P., «The Wax and the Mechanical Mind: Reexamining Hobbes's Objections to Descartes's Meditations», University at Albany, State University of New York, 2014, pp. 1–24

Cartesio, René, *Discorso sul metodo*, Santarcangelo di Romagna, Rusconi Libri, 2014

Cartesio, René, *Meditazioni Metafisiche*, Milano, Bompiani, 2017

Ferrarin, Alfredo, «Immaginazione e memoria in Hobbes e Cartesio», in M. M. Sassi (a cura di), *Tracce nella mente. Teorie della memoria da Platone ai moderni*, Pisa, Edizioni della Normale, 2007, pp. 159–189

Giannantoni, Gabriele, *Profilo di storia della filosofia*, Torino, Loescher Editore, 1972

Hobbes, Thomas, *De Corpore*, Torino, UTET, 2002

Horstmann, Frank, «Hobbes on Hypotheses in Natural Philosophy», *The Monist*, 2001, vol. 84, n.4, pp. 487–501

Mori, Gianluca, «Hobbes, Cartesio e le Idee: un dibattito segreto», *Rivista di storia della filosofia*, 2010, vol.65, pp. 229–246

Sorrell, Tom, «Hobbes's Objections and Hobbes's System», University of Chicago Press, 1995, pp. 83–96

Vashkevich, Danil, «The Cartesian Political Subject: Descartes and Hobbes», *Univerza v Ljubljani*, 2025, vol. 19, n.1, pp. 257–274

Wawrzonkowski, Krzysztof, «Thomas Hobbes's Element of Law and his Third Objections to Descartes's Meditations», *Roczniki filozoficzne*, 2020, vol. 68