PRIMA DI DESCARTES:
GÓMEZ PEREIRA E L'ANTONIANA MARGARITA

Tommaso Sgarro

Abstract: In 1554 the Spanish doctor Gómez Pereira published the *Antoniana Margarita*. The book represents one of the most important moments of that intellectual climate that in the Iberian environment, anticipated the rise of Cartesianism and modern thought. Many years earlier, Pereira seems to have understood some of the themes that will be at the center of Descartes' reflection. Starting from the distinction between *brutos* and *man*, he identified for the first time the need to recognize the relationship between *ego* and knowledge, the fundamental element to reach the truth. The formulation of subjectivity as a separable, autonomous and eternal *mens*, finds its first formulation in the history of philosophy with the work of the Spanish doctor.

Keywords: Gómez Pereira, Modern Philosophy, Soul, Subjectivity, Man, Animals.

* * *

La storiografia filosofica ha sempre riconosciuto in Agostino una delle principali fonti d'ispirazione di Descartes. È egli stesso, del resto, a vantarsi delle similitudini esistenti con gli scritti dell'Ipponate¹. Il *cogito* risulta in sé, come ebbe modo di ricordare il gesuita Pierre Bourdin allo stesso Descartes, un concetto piuttosto "banale"². È solo quando esso approda alla costruzione dell'io come sostanza immateriale, che nulla ha di corporeo, che diventa pietra angolare della filosofia. In questo modo l'*io* si pone, da un lato come principio metafisico, dall'altro come postulato essenziale per la definizione dell'idea moderna di soggettività. Una formulazione tanto radicale del *cogito* non è presente in Agostino, ma essa non è neanche una assoluta novità se si ha presente quel clima culturale che nel tardo Rinascimento, specialmente in Spagna, ha fatto da preludio alla filosofia cartesiana.

Obiettivi di questo lavoro sono la ricostruzione storiografica e la valutazione filosofica, di uno degli episodi intellettuali più significativi che animarono quell'eterogeneo ambiente europeo a cavallo tra XVI e XVII sec., precedendo il pensiero di Descartes, e anticipando molti dei temi della sua riflessione.

Nel 1554 viene pubblicata a Medina del Campo l'opera del medico spagnolo Gómez Pereira dal curioso titolo di *Antoniana Margarita, opus nempe physicis, medicis ac theologis, non minus utile, quam necessarium*³. L'opera di Pereira riscuote un certo interesse

¹ Cfr. C. Esposito, *Da Descartes ad Agostino*, in «Quaestio», VI, 2006, pp. 307-333; J.-L. Marion, *De Descartes à Augustin: un parcours philosophique*, in «Esprit», 7, 2009, pp. 86-103.

² Cfr. R. Descartes, *Meditationes de prima philosophia*, in Id., *Oeuvres de Descartes vol. VII*, a cura di C. Adam e P. Tannery, Paris, Vrin, 1996, pp. 430-460.

³ Sono due le opere pubblicate da Gómez Pereira; oltre alla *Antoniana Margarita*, c'è la *Novae Veraeque Medicinae Experimentis et Evidentibus Rationibus Comprobatae prima pars per Gometium Pereiram Medicum, Medina del Campo, F. del Canto*, pubblicata nel 1558. Dell'*Antoniana Margarita* ci sono due edizioni, la prima del 1554, ed una seconda ed ultima del 1749; su quest'ultima si basa l'edizione spagnola dell'opera curata da José Luis Barreiro Barreiro, per l'Università di Santiago de Compostela e la Fundación Gustavo Bueno, del 2000. Secondo Nicolas Antonio, ci sarebbe stata un'altra stampa dell'opera avvenuta a Francoforte nel 1620, ma di questa edizione non possediamo nessun esemplare. La lettura dell'*Antoniana Margarita* risulta complicata dalla sua struttura; l'edizione del 1554 era composta infatti da un'introduzione con pagine non numerate, un indice delle materie trattate e il testo dell'opera senza pagine ma numerato per colonne. Al testo dell'opera si aggiungeva un commento al terzo libro del *De Anima* di Aristotele. A partire dal 1555 gli esemplari dell'opera includevano le obiezioni di Miguel de Palacios e le risposte del Pereira a

negli ambienti intellettuali del XVI e XVII secolo, non solo in quelli spagnoli. Pur non disponendo infatti di documenti a sufficienza per poter ricostruire con certezza l'impatto immediato che il lavoro ebbe sui contemporanei, già nello stesso anno in cui venne pubblicato, il cattedratico di Teologia della Università di Salamanca, Miguel de Palacios, dà alle stampe come risposta polemica alle tesi in esso esposte le *Obiectiones licenciati Michaelis a Palacios, Cathedrarii sacrae Theologiae in Salmantina Universitate adversus nonnulla ex multiplicibus Paradoxis Antonianae Margaritae, et Apologia eorundem*, a cui Pereira risponderà l'anno successivo (1555) con L'*Apologia Gometii Pereyrae ad quasdam Obiectiones adversus nonnulla ex multiplicibus paradoxis Antonianae Margaritae* in difesa della sua filosofia. Nel 1556 esce poi l'opera polemica di autore anonimo, sempre a Medina del Campo, dal titolo *Endécalogo contra Antoniana Margarita* in cui un gruppo di animali accusano e processano Pereira; un testo questo di forte critica nei confronti delle tesi del meccanicismo animale e dell'immortalità e superiorità dell'anima umana, che sono al centro dell'opera dello spagnolo. A distanza di più di trent'anni, nel 1587, le tesi di Pereira sono commentate da Francisco Vallés docente dell'Università Complutense nel suo *De Sacra Philosophia*⁴ e sono ancora, probabilmente, prese in considerazione nel 1621 da Francisco Suárez⁵.

L'aspetto più interessante sulla diffusione delle tesi di Pereira riguarda però l'analisi dei possibili rapporti esistenti tra l'opera dello spagnolo e la filosofia di René Descartes, viste le forti relazioni intercorrenti tra quanto esposto nell'*Antoniana Margarita* e le tesi del filosofo di La Haye. In una lettera indirizzata da Descartes a Mersenne, datata 23 giugno 1641, (mentre si accinge a dare alle stampe le *Meditationes de prima philosophia*) scrive di non aver letto il libro di Pereira: «Non ho visto gli *Antoniana Margarita* e non credo di avere gran bisogno di vederli, [...]; sarò ben lieto però di sapere dove è stato stampato, in modo da poterlo trovare se ne avessi bisogno»⁶. Ad oggi non abbiamo alcuna prova per pensare il contrario di quanto scritto da Descartes; nonostante ciò, le parole del filosofo lasciano supporre, come sostengono Rafael Llavona e Javier Bandrés, che: «Pur ammettendo non abbia avuto a disposizione l'*Antoniana Margarita*, è fuor di dubbio, [...] che [Descartes] può aver conosciuto le idee di Pereira attraverso altri autori»⁷, e di esse si possa essere servito per strutturare la sua filosofia prima.

Il primo a notare una eccessiva somiglianza tra le pagine dello spagnolo e quelle di Descartes, fu l'erudita francese Pierre-Daniel Huet⁸, prima convinto sostenitore del cartesianesimo poi suo deciso oppositore, ma la grandezza di Descartes e la critica superficiale e non lusinghiera di Pierre Bayle, ripresa dall'*Enciclopedia* di Diderot e D'Alambert, hanno aiuta-

queste. L'edizione del 1749 conserva la struttura in colonne, ma numera le pagine. A quest'ultima edizione facciamo riferimento nelle pagine seguenti. La traduzione in italiano è a nostra cura.

⁴ Pereira non viene citato direttamente ma il riferimento è chiarissimo; cfr. F. Vallés, *De iis, quae scripta sunt Physice in libris sacris, sive de sacra Philosophia*, Bevilacqua, Augustae Taurinorum, 1587, cap. 55, pp. 408-429.

⁵ F. Suárez, *De Anima*, l. 1, cap. 5, 3. Cfr. T. Rinaldi, *Francisco Suárez. Cognitio singularis materialis: De Anima*, Bari, Edizioni Levante, 1998; M.L. Pulido, *La risa en Francisco Suárez. El paso de la Edad Media al Barroco*, in «Anales del Seminario de Historia de la Filosofía», XXIX, 2012, 1, pp. 65-96.

⁶ R. Descartes, *Tutte le lettere 1619-1650*, a cura di G. Belgioioso, Milano, Bompiani, 2005, p. 1479.

⁷ R. Llavona, J. Bandrés, *Gómez Pereira y la "Antoniana Margarita"*, in «Personajes para una historia de la psicología en España», Madrid, Pirámide, 1995, p. 88 (traduzione in italiano dell'autore).

⁸ Cfr. P.D. Huet, *Censura philosophiae cartesianae*, 1689. Cfr. E. Rapetti, *Contributo allo studio della "Censura Philosophiae Cartesianae" di Pierre Huet: ricognizione del materiale inedito ad essa relativo*, in «Rivista di Filosofia Neo-Scolastica», LXXXVII, 1995, 8, pp. 371-421.

to a far cadere ingiustamente nell'oblio l'opera ed il pensiero di Gómez Pereira⁹ prima, e poi la questione dei rapporti tra la filosofia dello spagnolo e quella dell'autore delle *Meditationes*. Molti comunque sono invece gli elementi di novità e di originalità esposti nell'*Antoniana Margarita*, un'opera che anticipa molte delle tematiche proprie del pensiero moderno.

1. La differenza tra *brutos* e *homo*

Alla base del pensiero di Pereira c'è la distinzione tra uomo e animale. Il *brutos* non possiede la coscienza del senso esterno:

nella riflessione sugli atti dei sensi esterni, qualcuno osserva che gli animali non sono capaci di ciò che è proprio degli uomini, e che non possono vedere né sapere che vedono, quando vedono, né sentire che sentono quando sentono, né percepire che odono quando odono. In più secondo l'opinione di qualcuno, si dice che gli animali sono privi di questo tipo di riflessione e di altri simili suoi propri atti¹⁰.

Se gli animali fossero dotati di senso, dice Pereira, si arriverebbe a conclusioni paradossali per cui gli animali si dovrebbero preoccupare della loro anima dopo la morte¹¹ o avrebbero il senso del divino¹², o dovrebbero conoscere gli universali:

la facoltà di conoscere gli universali è propria dell'intelletto che non ammette che gli uomini possano conoscere unicamente con i sensi, tanto più questo vale per le bestie. Ma seguendo l'ipotesi di coloro che affermano che le bestie sono uguali a noi nel sentire, necessariamente si deduce che anche a queste è concesso di intendere l'universale e che l'anima degli animali è indivisibile come quella degli uomini. E da questa premessa si deduce necessariamente la conclusione. Di conseguenza partendo da questa conclusione, qualcuno si è visto obbligato a dire che le bestie hanno intelletto, tornando come al solito a sostenere, che le bestie e gli uomini sono della medesima specie¹³.

⁹ Per ulteriori informazioni sulla filosofia di Gómez Pereira, cfr: J. Bandrés, R. Llavona, *Minds and Machines in Renaissance Spain: Gómez Pereira's Theory of Animal Behavior*, in «Journal of the History of the Behavioral Sciences», XXVIII, 1992, pp. 158-168.; J. Bernia, *La Diferencia entre el Animal y el Hombre en la Antoniana Margarita de Gómez Pereira*, Valencia, Universidad de Valencia, 1975; T. González Vila, *La Antropología de Gómez Pereira*, Madrid, Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Complutense, 1974; J. Jiménez, *La esencia de la fiebre en Gómez Pereira*, in «Asclepio», 1966-1967, pp. 18-19, pp. 439-456; R. Llavona, J. Bandrés, *La recepción del pensamiento de Gómez Pereira en Europa: del Barroco a la Ilustración*, in «Revista de Historia de la Psicología», XIV, 1993, 3-4, pp. 131-137; M. Menéndez Pelayo, *La Antoniana Margarita de Gómez Pereira*, in «La Ciencia Española», vol. I, Madrid, Librería General de Victoriano Suárez, 1933; M. Sánchez-Vega, *Estudio comparativo de la concepción mecánica del animal y sus fundamentos en Gómez Pereyra y Renato Descartes*, in «Revista de Filosofía», L, 1954, pp. 361-508; R. Llavona, J. Bandrés, *Gómez Pereira y la "Antoniana Margarita"*, cit., pp. 79-93; J.M. García Valverde, *Una respuesta española al debate sobre la inmortalidad del alma en el siglo XVI: la Antoniana Margarita de Gómez Pereira*, in «Bruniana & Campanelliana», XXIII, 2017, 2, pp. 541-550.

¹⁰ G. Pereira, *Antoniana Margarita*, cit., p. 2: «Secus in reflexione supra actus exteriorum sensum: id quippe bruta non posse, non nulli afferant, quod omnibus permittitur: nequeunt enim ipsa videre, seu cognoscere se videre, cum sentium: percepire se audire, cum audiunt. Iis enim privantur, secundum nonnullorum opinionem, ut dictum est, bruta, ac consimilibus reflexionibus supra proprios acutus».

¹¹ Cfr. *ivi*, p. 9.

¹² Cfr. *Ibidem*

¹³ *Ivi*, p. 10: «...universalis cognitionem soli intellectui concessam esse: ad eoque vim illam intelligendi universale intellectrici facultati propriam esse affirmant ii, ut hominum sensibus hoc cognosci non admittant, quanto magis brutorum. Sed exypothesi horum fatentium bruta in sentiendo nobiscum aequalia esse, necessariò elicitur brutis quoque datum esse universale intelligere, brutorumque animas indivisibiles, ut hominum esse, ac ex praemisis conclusionem, que necessariò colligitur, elicere: ergo ex eo fundamento compelli poterunt ii dicere, brutis inesse intellectum. Quod in idem rediret, seu affirmare bruta et homines, ejusdem esse speciei».

Pereira non può accettare la presenza cosciente del senso negli animali, poiché il senso svela agli uomini l'anima; se le bestie avessero senso dovremmo ammettere che esse hanno anche una qualche coscienza della propria anima, potendo paradossalmente compiere ragionamenti per cui, a partire da precise premesse giungano a conclusioni necessarie. L'anima delle bestie dovrebbe come quella degli uomini essere indivisibile:

Se la bestia conosce, per esempio, suo padre e mediante una conoscenza inerente la facoltà cognitiva di quello, che è materiale e meccanica, affermasse mentalmente che il genitore è suo amico, la metà della menzionata conoscenza sarebbe legata a una parte cognitiva, come l'altra metà all'altra parte, e quella conoscenza dei due non potrebbe essere indivisibile, vale a dire: tutto in tutto o tutto in qualche parte, posto che si produce dall'oggetto corporeo fino alla facoltà meccanica¹⁴.

Più volte però gli animali sembrano mostrare una qualche facoltà di giudizio, ad esempio nel caso del cane e del cavallo che riconoscono il padrone, per questo motivo Pereira è disposto ad ammettere la presenza dell'anima intuitiva negli animali ma non di quella razionale:

non si potrà negare che questi con la visione dei nemici o degli amici, costruiscono una rappresentazione mentale con la quale la loro anima sensitiva conosce i suoi amici e i suoi nemici. [...] Inoltre sappiamo per esperienza che ciò di cui stiamo parlando non si può fare senza conoscenza, anche se successiva alla sensazione¹⁵.

Quello che gli animali non possono fare è distinguere e separare, che sono poi le operazioni proprie della ragione umana: «la ragione è la forza dell'anima capace di distinguere, separare e unire, per mezzo del quale l'uomo si differisce dagli animali superandoli e comandandoli»¹⁶, solo agli uomini è riservata la conoscenza dell'universale.

La sensazione è un determinato modo d'essere dell'anima, ed è proprio la sensazione interna che segna lo scarto tra *homo* e *brutos*, quest'ultimo non fa altro che soddisfare le necessità materiali delle meccaniche interne che costituiscono il corpo¹⁷. A differenza dell'uomo che è dotato anche di un senso interno, il *brutos* possiede solo il senso esterno, destinato a dissolversi con la morte del corpo; non c'è quindi: «nessun argomento con cui si dimostra che l'anima delle bestie sia indivisibile»¹⁸. L'atto della conoscenza è un atto unico ed indivisibile che impone la fondazione ontologica del soggetto, perché: «un principio divisibile non può realizzare la conoscenza delle realtà divisibili, [...] e pertanto l'anima, uni-

¹⁴ Ivi, p. 12: «Si brutum cognosciti (verbi gratia) parentem mentaliterque asseverat illum esse sibi amicum, cognitione inhaerente pontiae cognitivae bruti quae materialis et organica est illius cognitionis dimidia pars, certae parti cognitivae inhaerebit, ut altera dimidia alteri, non enim horum cognitio potest esse indivisibilis, hoc est, tota in toto, et tota in qualibet parte, cum producat ab objecto corporeo in potentiam organicam, à nullo enim praedictorum spiritalis reddi potest».

¹⁵ Ivi, p. 3: «Vel si aliquis hoc fateri nolit, neque brutis tantum tribuere, inficiari non poterit, bruta, visis amicis, aut inimicis, metales propositiones formare, quibus eorundem anima sensitiva cogniscit, hos amicos esse, illos inimicos, amicos enim amicè prosequitur, inimicosque fugit: se hoc fieri nequit in nisi vi aliqua interiore, seu estimativa, aut cogitativa appeletur (de nominibus enim cura habenda non est, dum res intellegantur) id praecipiat, praeceptumque illud fine cognitione non fieri in nois experimur, cum posteriùs sit sensazione».

¹⁶ Ivi, p. 3: «ratio est vis animi, distinguendi, ac connectendi potens, qua à caeteris animali bus homo destinguitur, iisque praepollet, atque imperat».

¹⁷ Per questo motivo, ad esempio, l'agnello non ha necessità di riconoscere il genitore tra altri suoi simili, cercando soltanto la mammella di qualsiasi pecora per soddisfare il suo bisogno di nutrimento. Cfr. G. Pereira, *Antoniana Margarita*, cit., p. 4.

¹⁸ G. Pereira, *Antoniana Margarita*, cit., p. 262: «qua affirmandum sit animam brutalem indivisibile fore».

co principio indivisibile nell'uomo, è l'unico soggetto di qualche conoscenza, anche di quella sensitiva»¹⁹.

Se la conoscenza è un atto indivisibile, vuol dire che essa non può essere un accidente, ma un'attitudine spirituale dell'uomo che lo innalza ineluttabilmente ad avere un posto superiore nell'ordine degli enti naturali. Considerando che il corpo ha solo un valore funzionale nell'atto della conoscenza in quanto informa l'anima che in esso risiede, caratterizzandosi come uno strumento non *quo* ma *per quod* rispetto all'anima che sente e che comprende²⁰, noi conosciamo per intuizione e per astrazione: «la prima è la conoscenza dell'oggetto che modifica la facoltà sensitiva con la sua specie, o se si vuole che supplisce la facoltà di questa; la seconda è la conoscenza dell'oggetto assente per mezzo dell'azione del *phantasma*»²¹. La prima forma di conoscenza è secondo lo spagnolo fonte di ambiguità ed errori. La conoscenza intuitiva viene generalmente legata al senso esterno, quella astrattiva all'interno. L'atto conoscitivo mediante i sensi esterni si chiama *specie*, cioè: «quando si produce da una natura distinta dalla cosa»²²; se è della medesima natura, invece non si chiama *specie* ma *forma*, definita da Pereira come ciò che persiste all'atto percettivo, che: «configura la cosa per quella che è»²³. Non è comunque sufficiente che nell'atto percettivo l'organo sia configurato per la percezione; affinché essa ci sia è necessario da parte del soggetto anche *attenzione* verso la cosa percepita affinché essa possa essere oggetto dell'intuizione²⁴. L'atto conoscitivo mediante il senso interno viene chiamato *phantasma*, ed è contenuto nella parte posteriore del cervello, quella destinata alla memoria; esso è l'immagine dell'oggetto anche in assenza dell'oggetto percepito²⁵. Se sono presenti tutte le condizioni per conoscere, per Pereira, non si può non conoscere, e questa conoscenza è un *atto unico ed intuitivo*.

2. Il concetto di *mens*

La distinzione tra intuizione del senso interno ed esterno è per il medico spagnolo solo funzionale, non reale, questo comporta che la conoscenza abbia luogo quando all'affezione dei sensi corrisponde parallelamente una modificazione dell'anima:

quando dico che l'anima di colui che vede muta la sua intuizione in se stessa, in accordo con l'impressione ricevuta attraverso gli organi vitali o attraverso qualsiasi altro senso, denominato facoltà sensitiva, allo stesso modo [dico] di quando l'anima trasforma questa cosa in se stessa dopo esser stata influenzata dall'oggetto. Così, chiunque, vede il colore della parete, ma dice che lui non vede la parete colorata. Dunque io considero che non si vede il colore della parete, se non è l'anima che capta l'impressione del colore. Ed infatti, se accadesse questo, coloro che vedono, avrebbero una doppia conoscenza: la prima dell'anima conoscente affetta, la seconda del giusto colore della parete²⁶.

¹⁹ T. González Vila, *La Antropología de Gómez Pereira*, cit., p. 28.

²⁰ Cfr. G. Pereira, *Antoniana Margarita*, cit., p. 274.

²¹ Ivi, p. 25: «prior enim est cognitio objecti suis speciebus immutantis sensitricem facultatem, vel aliquo vim specierum supplente, et posterior objecti absentis medianti bus phantasmatis afficientis».

²² Ivi, p. 26: «idque si diversae rationis est à re gignente».

²³ *Ibidem*: «illarum partium configuratarum».

²⁴ *Ibidem*.

²⁵ Cfr. ivi, pp. 20 e 24.

²⁶ Ivi, p. 28: «cùm dico videntis animam intuitum suum vertere in se affectam ad affectionem organi animati, et aliorum sensuum organo rum facultates dici eodem modo sentientes cum vertit intuitum anima informans ea in se affectam ab objectis. Nam quilibet cùm videt colorem parietis, non aliud, quam parientem coloratum idere se asseverat, et non, ut ego extimo, cernitur parietis color, visa scilicet ab anima affectione sua, quae facta fuit à colore».

Non si può avere una doppia visione della cosa, attraverso l'anima che intuisce il colore e attraverso i sensi esterni; il problema essenziale, quindi, riguarda i rapporti tra anima e corpo, e qui l'impianto della riflessione pereiriana diventa chiaramente agostiniano:

Prima di proseguire [...] è conveniente spiegare l'opinione che presenta San Agostino nel quindicesimo libro del *De Trinitate*; egli dice che la mente si incontra nell'anima come nel corpo ci sono la testa, gli occhi o la faccia. Così, credo che essa dovrebbe essere intesa che nell'anima non c'è nulla di equivalente a qualche parte quantitativa, come la testa, gli occhi o qualche altra parte del corpo, ma la mente conforma le differenti facoltà della nostra anima, motrice, digestiva, irascibile, concupiscibile, sensibile, pensante, che informano le diverse membra. L'ultima delle citate, la pensante, la denominiamo *mente*²⁷.

La *mens* unifica l'atto percettivo trasformandolo in atto conoscitivo. Pereira rifiuta qualsiasi tipo di dualismo interno all'uomo, approdando ad una fondazione ontologica della soggettività che parta dall'analisi della sensibilità interna come luogo di unificazione della sensazione.

In linea con il pensiero agostiniano, e in opposizione a quello di Gregorio da Rimini, all'affezione dell'anima non corrisponde una sua trasformazione nell'oggetto percepito attraverso l'azione dei sensi esterni: «equivocano – infatti – quando credono che si chiama conoscenza l'azione di trasformare l'anima nella stessa fisionomia dell'oggetto in conformità con l'attuazione dell'organo corrispondente»²⁸. L'intuizione come atto principale della conoscenza implica più che la riflessione, l'attenzione verso la cosa da conoscere da parte del soggetto. È questa ricerca continua di fondazione del soggetto come attore principale della conoscenza che porta Pereira a rifiutare la nozione di *sensus communis*:

Se fosse vero che tale facoltà fosse stata creata e situata nella parte menzionata del cervello, si dedurrà che non percepiscono nulla i cinque sensi esterni. La conseguenza è evidente. Se quello che è chiamato senso comune conosce intuitivamente gli oggetti di tutte le sensazioni nelle quali distingue le differenze, risulterà che o non è da attribuire la sensazione a nessun senso esterno, o avremo una doppia sensazione intuitiva di qualche oggetto²⁹.

Come sostiene Teófilo González Vila: «*Il processo intellettuale* appare in Pereira come un processo di remissione. [...] *La conoscenza intellettuale è quella nella quale, a partire dalla conoscenza di una cosa, andiamo ad un'altra.* [...] Così come Pereira ce lo “descrive”, il processo intellettuale è [...] un processo di significazione [...] linguistica»³⁰. Se l'intuizione dell'oggetto da parte dell'anima vale per le cose presenti al soggetto, lo stesso

²⁷ Ivi, p. 32: «Priusquam ulterius procedam in solvendis dubiis, quorum solutioni incumbio, explicare decet Augustini sententiam duca ex decimo quinto de Trinitate affirmantem in anima esse mentem, velut caput aut oculum, aut faciem, dicendo intelligendam esse, ut ipse Augustinus annui, non partem quantitativam ullam in anima esse fingendam, quae caput, aut oculus sive aliud peculiare membrum sit, sed animae nostrae diversas facultates esse illa quae finguntur membra divesra motrix, concotrix irascibilis, concupiscibilis et sentiens ac intelgens, quae ultima mens dicitur: atque haec prosterma, mens appellata adeò libera est, ut possit quondocumque sese mens in absentium aut praesentium cognitionem vertere».

²⁸ Ivi, p. 28: «proferens objicientem decipi, cum credit, quòd anima vertens faciem suam [...] in se affectam ab objecto ad affectionem organi, dicatur notio sui».

²⁹ Ivi, p. 56: «Si ita esset, quòd talis facultas in praedito loco cerebri sita creata esset, sequeretur quinquae, quos vocant exteriores sensus, nihil percipere. Consequentia est nota. Si enim hic, qui sensus appellatur communis cognoscit intuitivè objecta omnium sensuum inter quae distinguit, ergo aut nulli exteriori sensui est tribuenda sensatio, aut duplicem sensationem intuitivam de quovis objecto haberemus».

³⁰ T. González Vila, *La Antropología de Gómez Pereira*, cit., p. 32.

non si può dire per le cose ad essa non presenti, distanti. Per questo motivo il problema è capire come si conoscono quelle cose che l'anima non può conoscere *immediatamente*. Pereira cerca di fare chiarezza sul significato di *sentire* e *intelligere*: «si sentono in maniera particolare tutte quelle cose che influiscono sulla conoscenza nell'anima, attraverso i cinque organi esterni...»³¹, mentre «Si dice che si comprendono (*intelligi*) le cose che si conoscono così come sono, non per una imitazione formale prodotta attraverso le cose intellegibili, in quanto sono state comprese, ma per la conoscenza di altre cose che entrano nel concetto della cosa compresa»³². Con questa distinzione vuole affermare la complessità dell'atto intellettuale come atto di significazione rispetto alla mera sensazione, rifiutando così la nozione di *specie intelligibile*³³, al fine di garantire autosufficienza al soggetto-anima³⁴.

Attraverso l'esempio di una linea retta che taglia un'altra retta determinando due angoli retti di uguale valore, egli spiega come:

la voce umana è stata realmente conosciuta quando non solo si conosce il suono e il concetto che porta a termine, ma quando la stessa cosa, che ha un significato convenzionale, viene compresa. Per tanto ciò che si comprende non è stato conosciuto formalmente attraverso nessuna sensazione esteriore o interiore, ma attraverso la conoscenza del significato della voce udita si comprende un'altra cosa distinta da questa³⁵.

In questo caso ciò che si comprende non viene percepito dai sensi ma semplicemente intuito, in maniera evidente, perché conosciamo una cosa attraverso la conoscenza di un'altra. Pereira rifiuta l'idea che le specie intelligibili si possano conoscere da sé in quanto già presenti nell'intelletto e non attraverso la conoscenza e l'elaborazione di cose differenti rispetto a quella conosciuta ma ad essa inerenti: «Chi ha conosciuto che il punto si incontra in una linea, o questa nella superficie, o la superficie in un corpo, o l'istante nel tempo, o il cambiamento nel movimento inducendo da se stesso la sua nozione e non attraverso la conoscenza dello stesso oggetto e attraverso una divisione fittizia?»³⁶. È così che noi conosciamo ciò che è indivisibile e invisibile, attraverso la ricostruzione del dato per mezzo dell'azione unificatrice e ragionatrice della *mens*; citando la *Lettera ai Romani* di Paolo, infatti, Pereira ci ricorda che: «L'invisibile di Dio nella creazione del mondo, risulta visibile perché riflettiamo sopra la sua opera»³⁷.

L'anima è il fulcro della soggettività pereiriana, tanto che la sua gnoseologia subisce una psicologizzazione tale da dare alla nozione di verità una forte connotazione esistenziale, ponendo l'anima stessa come il primo dato inconfutabile per la conoscenza della verità:

³¹ G. Pereira, *Antoniana Margarita*, cit., p. 96: «Sentitur ergo propriissimè omnia illa, quae inferunt in aliquod ex organis his quinque exterioribus sui nozione, ut retulimus, anima sentiente».

³² Ivi, p. 97: «Intelligi autem illa referunt, quae talia noscuntur, qualia sunt, non per immutationem formalem facta ab ipsis intellectis rebus in quantum intellectae sunt, sed per aliarum rerum cognitionem ducentem in cinceptum rei intellectae».

³³ Cfr. ivi, pp. 68-69.

³⁴ Cfr. R. Llavona, J. Bandrés, *Gómez Pereira y la "Antoniana Margarita"*, cit., p. 89.

³⁵ G. Pereira, *Antoniana Margarita*, cit., p. 97: «Voces enim humae tunc verè intelligi dicuntur, quando non tantùm fonus et conceptus non ultimatus earum concipitur, sed res ipsae, quas ex pacto significant, intelliguntur. Itaque ibi etiam quod intelligitur, per nullam exteriorem neque interiorem sensationem formaliter cognitum est, sed ex nozione significati vocis audita, alia res distincta à voce intelligitur».

³⁶ *Ibidem*: «Quis enim punctum in linea, aut lineam in superficie, aut superficiem in corpore, aut instans in tempore aut mutantum esse in motu, se ipsis sui notionem inducentibus, novit, nisi per subjectorum eorundem cognitionem et divisionem fictam?».

³⁷ Ivi, p. 98: «Invisibilia enim Dei à creatura mundi per ea, quae facta sunt, intellecta conspiciuntur, id est intelliguntur».

non esiste altra cosa che l'uomo conosca in maniera distinta ed intuitiva che la sua anima, ed è più certa dell'esistenza della cosa situata dov'è e che si percepisce con il senso esterno della vista, del gusto o di qualunque altro senso. E questo è così perché l'anima è influenzata per l'impressione dell'organo, nella misura in cui esso è stato affetto (allo stesso modo in cui può la sostanza indivisibile), e quando l'anima l'avverte, si dice che percepisce la cosa, visto che percepire non è altro che quando l'anima trasforma ciò che è stato intuito in una sua impressione³⁸.

Il medico spagnolo è convinto di poter provare che l'anima è il principio indivisibile ed immortale su cui si può fondare l'autonomia cognitiva del soggetto: «con argomenti così validi come quelli utilizzati nei casi di fisica, o come quelli che nello studio della matematica convincono nella geometria»³⁹.

3. Il rapporto tra *mens* e *corpus*

Pereira attraverso il commento ad Aristotele vuole arrivare alla dimostrazione dell'immortalità dell'anima; una dimostrazione che garantisca autonomia al soggetto conoscente, individuandolo come un corpo dotato di un'anima separabile in grado di intuire a prescindere dai sensi.

Egli parte dalla considerazione che: «l'anima, mentre informa il corpo corruttibile, non percepisce nulla se non è affetta esteriormente dagli oggetti o internamente dai *phantasmi*, mediante gli organi esterni e interni»⁴⁰. Pereira garantisce così funzionalità al suo discorso gnoseologico, ma si tratta ora di garantire anche la sua veridicità. Per fare ciò occorre dare all'anima carattere di immortalità, indivisibilità, e separabilità che ne possano fare il punto di permanenza nelle mutazioni che avvengono nell'atto conoscitivo, visto che:

le operazioni di tutta l'anima sono corporee, eccetto quelle della mente, dunque solo questa verrà fuori dal corpo. [...] Per esempio l'azione di camminare non può esistere senza piedi, come di cantare senza gola. Così nessun'altra operazione del corpo potrà esistere senza il corpo, dal momento che implicherebbe quell'atto senza il corpo⁴¹.

Si tratterà quindi di delineare il valore della *mens* all'interno dell'anima. Commentando il primo libro del *De Anima* di Aristotele Pereira fa notare a riguardo che: «Se le operazioni, in qualche modo si producono senza il corpo nel quale stanno, quella forma sarà separabile dal proprio corpo e potrà sussistere senza di quello»⁴²; ma «invano proviamo la incorporeità *funzionale* dell'anima umana se di essa non possiamo dedurre la incorporeità *entitativa* che

³⁸ Ivi, p. 27: «quòd nihil aliud est (ut dixi) hominem cognoscere distinctè intuitivè aliquam rem, quam animam illius esse certissimam existentiae rei sitae ubi est, vitae, aut gustatae, aut quovis alio exteriori sensu perceptae. Quod non aliter sit, quàm ad affectionem organi animam informantem affici, (eo modo quo indivisibilis substantia potest) prout ipsum affectum est: quam affectionem in se animadvertens anima, dicitur videns rem, non enim aliud est videre rem, quàm vertere intuitum animam in suam affectionem».

³⁹ Ivi, p. 223: «rationibus adeò validis in physico negotio, ut quibus suadentur geometrica in mathematicis».

⁴⁰ Ivi, p. 277: «anima dum corpus hoc corruptibile informat, nihil percipit, nisi ab extrinsecis objectis exterius, vel à phantasmatis interius afficiatur ad affectionem organorum exteriorum, aut interiorum...».

⁴¹ Ivi, p. 270: «Sed omnium animarum operationes corporales sunt, praeterquam mentis, ergo sola haec extrinsecus accedet. [...] Exemplo, ut actus ambulationis sine pedibus esse non valet, et cantationis sine gutture. Ita nullus alius corporalis actus sine corpora esse valebit, implicat enim esse actum corporalem sine corpore».

⁴² Ivi, p. 27: «Si operationes alicujus formae fiunt sine corpore cui insunt, formam illam sejungibilem à proprio corpore esse, et manere sine illo posse».

garantisce la sua sussistenza separata»⁴³. Per risolvere questo problema si deve risolvere il problema del *dualismo* tra *mens* e *corpo*, intese come sostanze. L'anima: «in nessun modo si servirà di un corpo dotato di grandezza e divisibile come strumento»⁴⁴ per la conoscenza, il corpo serve solo a soddisfare funzioni transitorie come la nutrizione, che viene soddisfatta dal corpo. È pur vero, però, che apparentemente solo attraverso il corpo giungono alla mente i dati dell'esperienza, e lo stesso Pereira più volte dichiara nella sua opera che non può essere preso nulla in esame che non provenga dall'esperienza stessa. Per questo motivo la facoltà intuitiva e la facoltà sensitiva dovranno allora coincidere all'interno dell'anima, perché il corpo che è meno perfetto dell'anima non può intuire la verità delle cose che è invece una perfezione. L'esperienza però come già detto ci mostra come sia:

impossibile che l'anima umana non si serva del corpo e delle sue disposizioni, come strumento che serve alle operazioni sensitive ed intellettive, quando i fatti ci dimostrano, per esempio, che si perde una porzione considerevole della vista per l'eccessiva densità della membrana della cornea, come anche per altri sintomi derivati dalla lesione di altre parti dell'occhio...⁴⁵.

In che modo allora l'anima si serve del corpo? In realtà è l'anima razionale, la *mens*, che informa il corpo circa le sensazioni e non viceversa; lo spagnolo cerca di spiegarlo attraverso un esempio:

Immaginiamo che l'anima razionale che informa il corpo sia un uomo incarcerato in una specie di carcere, non circondato da mura ma da una griglia vicina, e circondato al di là della rete da quattro gallerie; e in più che quest'uomo fosse sempre assorto in un sonno profondo, tranne quando si colpisce il senso attraverso la rete, o anche, attraverso le finestre delle gallerie, un po' con un oggetto visibile dalla prima, un altro udibile dalla seconda, uno che si può degustare dalla terza, e un altro che si può odorare dalla quarta, che induce le sue specie o a se stessa qualche piccola immagine che agisce in una parte che si affaccia nel recinto. Allora l'uomo che si è svegliato e scoperto, sente intuitivamente i colpi attraverso la rete, o vede i colori, o le luci attraverso una delle gallerie o percepisce i suoni per altre o i sapori e gli odori per le restanti. Può essere anche che conosca astrattamente qualcuno degli oggetti menzionati, una volta impressa parte dell'immagine nel recinto in cui si trova incarcerato, senza che gli oggetti esterni che concorrono nella sensazione agiscano non in maniera diversa da come quando si dice che ciò che sveglia l'uomo che dorme è la causa della sua conoscenza e della sua intellesione, non come causa efficiente, ma tenendo in conto che senza non si sarebbe prodotta la sensazione. Se l'uomo fosse stato svegliato un po' prima o un po' dopo, potrebbe aver percepito altre sensazioni gli si offrono nel momento determinato, e potrebbero essere diversi da quelli conosciuti in altre azioni da sveglio, essendo l'uomo che dormiva esistente, l'unico produttore dei propri atti di senso e intellesione⁴⁶.

⁴³ T. González Vila, *La Antropología de Gómez Pereira*, cit., p. 36.

⁴⁴ G. Pereira, *Antoniana Margarita*, cit., p. 273: «per hoc quòd cùm ostensum in antecedentibus sit, necessariò sentiendò, vel intelligendò indivisibilitèr animam operare, corpore quanto, et divisibili uti, ut instrumento nullo modo poterit».

⁴⁵ *Ibidem*: «Impossibile esse humana animam non uti corpore, et ejus dispositionibus ut instrumento attingente operationes sentiendi, et intelligendi eventus bus docenti bus ad cornea tunicae densitatem justo maiorem visionem deperdi, aut vitiari ut ad uveae foramen apertius, et ad aliarum particularum constituentium oculum lesionem multa symptomata accidere».

⁴⁶ G. Pereira, *Antoniana Margarita*, cit., pp. 274-275: «Fingenda quippè est rationalis anima informans corpus, esse hominem inclusum in carcere quodam, non aliis parietibus circunseptum, quàm reticulo quodam quatuor in locis mutuò propinquis vitrinis quibusdam etiam ultra rete obsitum: qui homo semper sopore quodam correptus esset, nisi tunc cùm vel reticulum sensibilitèr percutitur, aut per fenestras illas vitrinarum, cùm pellucidae sunt, aliquod objectum visibile per unam, aut audibile per alteram, seu gustabile per aliam, vel adorabile per reliquam, sui species inducit, vel cùm quaedam mobiles imagunculae, certam partem inclusam intra relatum septum afficiunt: tunc enim expectatus, excitatusque, aut intuitivè retis plagas fendit, vel colores, sive luces, per unam vitrinarum videt, aut saporos per aliam, vel odores, aut sonos per residuas, aut abstractivè ab imagunculis percussa particula aliquod relatorum objectorum

Emerge con chiarezza come il senso di per sé non abbia coscienza di ciò che sente, come avviene negli animali, ma ciò che coglie il dato veicolato dal senso può essere solo una facoltà spirituale in grado di elaborare ed unificare l'atto conoscitivo. Tra corpo e mente ci sarà, quindi, sempre un dualismo insanabile visto che l'anima umana, a prescindere dalla sua unione con il corpo, può realizzare le sue funzioni principali potendo fare a meno di questo in assoluto⁴⁷.

Pereira è chiaro quando afferma che «solo homine, qui dormiebat existente», quindi solo la *mens* è ciò che esiste, come tale per garantire funzione *entitativa* all'anima deve a questo punto formulare una nuova nozione di esistenza, in cui la soggettività umana possa essere fondata a prescindere dal suo corpo misurabile, dirà Descartes anni dopo, esteso. Il soggetto, come anima, come io, viene prima del corpo; senza di esso il corpo stesso non potrebbe conoscere:

l'anima umana è risvegliata attraverso gli oggetti con la quale viene in contatto o attraverso i sensi, o attraverso i *phantasmi* poiché essa quando sente e conosce si manifesta in maniera differente da come lo faceva prima. E quando l'uomo dell'esempio si trova senza corpo da cui è avvolto, non dipendendo da esso per la sua esistenza dunque non può eseguire l'azione del sentire e del conoscere; dunque posto che il corpo non riceve le impressioni, si deve affermare che necessariamente l'anima può sussistere senza di esso⁴⁸.

L'anima quindi può intendere e sentire senza il corpo⁴⁹, ed è questa separabilità a garantire l'autonomia.

4. «...nosco me aliquid noscere, et quicquid noscit est, ergo ego sum»

Un primo dato che emerge dall'analisi di Pereira è che l'anima si modifica nell'atto della conoscenza attraverso le impressioni, pur permanendo in se stessa. Risultano essere due i fattori principali di questo processo: 1) la *libertà* che costituisce strutturalmente l'anima umana; 2) la *radicalità* di essa che permette al soggetto di permanere nonostante le modificazioni che l'anima subisce nel processo conoscitivo. Pur non trasformandosi nell'oggetto conosciuto, infatti, l'anima informata si modella rispetto all'atto della conoscenza, diventando diversa da com'era prima di questo. L'atto della conoscenza svela anche che l'anima si conosce come libera, perché essa può conoscere come non conoscere, poiché l'anima è stata da Dio creata libera, e così grande da poter riflettere su ogni cosa senza perdere la co-

cognoscit septo, quo erat circumvalatus neque exterioribus afficientibus objectis non aliter ad sensationem concurrentibus quam qui excitat hominem dormientem, dicitur cognitionis, et intellectionis ejusdem causa: non quidem efficiens, sed sine qua sensitio illa facta non esset. Quamquam illa posset, putà si parum ante, aut post ab alio fuisset homo ille excitatus, percipere, quae tunc offerentur, valeret: quae forsitan diversa essent ab illis, quae post aliam excitationem, cognoverat, solo homine, qui dormiebat existente, suorum actuum sentiendi, et intelligendi vero productore».

⁴⁷ Come sostiene José Luis Barreiro Barreiro: «Questo è il tipo di prova che dopo si chiamò argomentazione cartesiana, stabilita a partire dal dualismo radicale tra l'anima e il corpo; nella mutua esclusione operativa ed entitativa dell'indivisibile (lo spirituale) e il divisibile (il corporeo)»; J.L. Barreiro Barreiro, *Estudio Preliminar*, in G. Pereira, *Antoniana Margarita*, Santiago de Compostela, Universidade de Santiago de Compostela-Fundación Gustavo Bueno, 2000, p. 36.

⁴⁸ G. Pereira, *Antoniana Margarita*, cit., p. 275, «humana anima ab objectis tactus, vel aliorum quatuor sensuum, aut à phantasmatis excitari dici potest, cum ipsa tunc taliter se habeat, sentiens aut intelligens appellata qualiter prius non se habebat. Et ut homo ille fictus sine corpore, quo sepitur, est, et habeo non dependet in esse, quamquam ex pacto operationes sentiendi et intelligendi effimere non valeat, nisi corpus saepiens afficiatur: sic anima sine corpore persistere posse, dicendam necessariò est».

⁴⁹ Sul problema del corpo in Pereira, cfr. T. González Vila, *La Antropología de Gómez Pereira*, cit., pp. 41-45.

noscenza di sé. Il problema dell'autoconoscenza dell'anima diventa a questo punto cruciale, visto che solo la *mens*, in quanto autonoma, è ciò che esiste, e solo conoscendosi essa può sapere di permanere a sé durante l'atto conoscitivo.

Pereira scrive che: «quando l'anima si conosce, si conosce intuitivamente»⁵⁰, ma in base a quanto detto finora occorre capire se l'anima si conosce sempre oppure no, poiché: «quando si conoscono intuitivamente le cose esterne, non sempre l'anima si conosce; e se si è conosciuta una volta, si conosce sempre quando permangono immutabili la facoltà e l'oggetto conosciuto»⁵¹. Se l'anima non è informata attraverso l'oggetto esterno o attraverso i *phantasmi*, non si può conoscere:

Dunque la conoscenza di qualche cosa esterna tenderà, necessariamente, a precedere la conoscenza dell'anima che si conosce da sé. [...] Ed a partire da qui si dedurrà, se questa coscienza è precedente, che non potrà avere altro fine che, una volta conosciuto un antecedente, a partire dal quale l'anima deduce la conseguenza, che l'anima si conosce procedendo così: *mi conosco conoscendo altro, e si conosce tutto ciò che è, dunque io sono*⁵².

Questa soluzione sembra anticipare quella cartesiana, e fare di Pereira il primo pensatore moderno ad avere formulato la possibilità di una soggettività autonoma, separabile dal corpo, spirituale, immortale, e che ha nell'esistenza come atto che si afferma nel momento della conoscenza il suo fine.

Il soggetto diventa in questo modo l'attore principale dell'atto conoscitivo, infatti: «si conosce intuitivamente in ogni momento in cui si vuole e può conoscere come se la propria anima affermasse, senza discorso scritto, che la stessa è stata svegliata e rivelata, esternamente e internamente, attraverso le impressioni, giacché si dice che si conosce intuitivamente»⁵³. In questo modo l'esistenza della *mens* si scopre come volontà di esistere, visto che la sua libertà implica che l'atto della conoscenza è a discrezione, sempre, del soggetto conoscente.

Cercando di dare una nuova dimostrazione della immortalità ed eternità dell'anima Pereira arriva ad elaborare una sua nuova dimensione, attraverso il tentativo di leggere e innovare la filosofia di Aristotele, per mezzo del pensiero di Agostino e facendo della conoscenza un momento in cui il soggetto mostra la sua autonomia. Questo passaggio è evidente quando Pereira rifiuta l'idea che l'anima razionale possa essere una parte di Dio:

Nessuno di quelli che affermano che l'anima è una parte di Dio, possono esplicitamente dire dove questa è in contatto con la verità. Perché, o si suppone che Dio è dotato di dimensione e che l'anima umana è una sua parte, e a questi non bisogna dar retta perché delirano, o credo che la divina perfezione è propria di un po' dei gradi degli enti finiti o infiniti e molti di questi opinano che questa è

⁵⁰ G. Pereira, *Antoniana Margarita*, cit., p. 276: «Utrum cùm anima se esse cogniscit se intuitivè conascat».

⁵¹ *Ibidem*. «cùm anima se esse cogniscit se intuitivè cogonscat. Nam qui eam se intuitivè noscere testatus fuerit, videtur adversam sivi habere rationem superius extratam, cur non semper se noscat cùm rebus exterioribus intuitivè cognitis id contingat».

⁵² *Ivi*, p. 277, «Unde notio aliqua rei extrinsecae praecessura necessariò erit cognitionem animae se ipsam noscientis. [...] Hincque ulteriùs etiam sequetur, si haec praecessura est, non in alium usum deservire valebit, quam ut vel sit quoddam antecedens cognitum, ex quo anima post eliciat consequens scilicet quod ipsa se ipsam noscit, sic procedendo, *nosco me aliquid noscere, et quicquid noscit est, ergo ego sum*».

⁵³ *Ibidem*: «...intuitivè noscit se, toto tempore, quo se vult et potest noscere, velut anima ipsa, ut dixi, experrecta, excitataque ab afficentibus extrinsecè, vel intrinsecè se ipsam esse citra discursum testetur, quod etiam, se intuitivè noscere dicitur, et est».

l'anima umana. Ma questo non è meno insensato del primo. Perché se fosse così si dedurrebbe che l'anima umana è infinitamente perfetta⁵⁴.

Il Dio della trinità è il garante dell'ordine delle cose e della stessa possibilità della conoscenza umana. Se Dio è creatore, e questa è una verità indiscutibile per lo spagnolo, conosce ciò che crea e allora la conoscenza del mondo in quanto creato è garantita da Dio stesso, perché se Dio non fosse Padre e Creatore sarebbe in contraddizione, ma questo è impossibile, perché Dio è sapientissimo e dotato di facoltà infinita e non ammette in sé contraddizione⁵⁵. L'uomo, quindi, conosce in maniera imperfetta a causa della distanza che intercorre tra il creatore e ciò che è creato, ma in quanto creato come essere medio nell'ordine del creato da Dio stesso, seppur imperfettamente, non può non conoscere⁵⁶ e conoscendo, conoscersi.

Proprio la distanza tra creatore e creatura rimarca l'autonomia dell'anima umana, voluta da Dio stesso che ha creato l'anima in quanto forma, e fa giungere Pereira ad una formulazione radicale dell'idea soggettività, infatti:

Qualsiasi forma può abbandonare il soggetto che informa, assumendone un altro nuovo, e potrà lasciare i due, permanendo da sola. L'anima razionale si comporta nella stessa maniera. Dunque, questa potrà sussistere per sé e senza corpo. E in più, può permanere senza questo e una volta che lo ha abbandonato, non ha niente di esterno che può impressionarla, non possedendo neanche niente di interno che la corrompa; di conseguenza sarà immortale⁵⁷.

Se la forma quindi è: «ciò che configura la cosa per quella che è», e la forma dell'uomo è l'anima razionale, la *mens*, l'uomo è la sua *mens*, e per il fatto che essa è autonoma rispetto al corpo l'essere umano non può che essere dotato di una soggettività libera ed autonoma che si conosce intuitivamente da sé come indivisibile, destinata a vivere anche dopo la morte del corpo.

Questa formulazione della soggettività come *mens* separabile, autonoma ed eterna, mostra l'audacia della discussione pereiriana che tenta, in pieno Rinascimento, l'elaborazione di una filosofia che non si limiti alla semplice ricezione aristotelica, ma sviluppi una nuova dimensione del soggetto, autonomo artefice della conoscenza. Pereira giunge in questo modo all'elaborazione di una forma di *egoità* dai tratti fortemente moderni e innovativi, tanto da suscitare non poco interesse negli ambienti culturali del suo tempo, e tanto da sembrare aver in parte anticipato Descartes nell'elaborazione della sua filosofia prima.

⁵⁴ Ivi, p. 256: «Porrò nulli, qui testantur mentem esse portiunculam Dei, explicitè proferre possunt quicquam, quod vero consonum sit. Nam aut Deum fingunt esse quantum, et aliquam sui partem mentem humanam esse credunt. Et ii ut qui delirant, auiendi non sunt. Aut putant, divinam perfectionem esse aliquorum graduum finitorum, aut infinitorum, et aliquem ex his gradi bus esse humanam animam opinantur. Et non minùs delirium est. Quòd si ita esset sequeretur infinitè perfectam esse humanam mentem».

⁵⁵ Cfr. ivi, p. 170.

⁵⁶ Cfr. ivi, p. 158.

⁵⁷ Ivi, p. 278: «Quaecumque forma potest subjectum, quod informat, relinquere, et aliud novum hac qui rere, poterit utumque deferere, et sola esse: sed anima rationalis est huiusmodi, ergo ipsa per se et sine corpore informato persistere valebit. Uterius, sine corpore durare potest, et eo exuto derelicto, non est amplius, qui eam extrinsecè possit afficere, nec ullum intrinsectum principium habet, quo corrumpatur, ergo aeterna erit».