

## Per una teodicea meccanica.

### Descartes e il *Rorarius* di Bayle

di Alfredo Gatto

“Et afin qu'on ait moins de difficulté à entendre ce que j'en dirai, je voudrais que ceux qui ne sont point versés en l'Anatomie prissent la peine, avant que de lire ceci, de faire couper devant eux le cœur de quelque grand animal qui ait des poumons, car il est en tous assez semblable à celui de l'homme, et qu'ils se fissent montrer les deux chambres ou concavités qui y sont” R. Descartes, *Discours de la methode*

L'indagine cartesiana sulla natura meccanica dei comportamenti animali, sebbene abbia accompagnato l'*iter* speculativo del filosofo francese dai suoi esordi fino alle pagine serotine votate all'analisi stoica delle passioni umane, è sempre stata compendiata dalla celebre immagine con cui si chiude la quinta parte del *Discours*[1], quella in cui il sangue e i muscoli e i nervi che sospingono nel mondo quell'automa semovente chiamato animale vengono equiparati alle ruote e alle molle che consentono ad un orologio di misurare e scandire il tempo dell'uomo.

L'idea che gli animali siano delle semplici macchine prive di riflessione prende corpo già nelle *Cogitationes Privatae*[2], per essere poi riconfermata, al termine dell'avventura cartesiana, ne *Les Passions de l'Âme*[3]. Tuttavia, se nelle note giovanili la possibilità che gli animali siano privi del libero arbitrio non è altro che un appunto compagno delle più svariate suggestioni[4], nella prima parte de *Les Passions*, interamente consacrata all'essere dell'anima e alle sue interazioni con la “macchina del nostro corpo[5]” (*machine de notre corps*), la natura meccanica dei comportamenti animali e di quelle che noi, con una proiezione erroneamente antropologica, consideriamo cognizioni, diviene un aspetto decisivo nell'esposizione delle ragioni cartesiane, quasi un *exemplum* funzionale a ricercare un farmaco, un “*remède général contre les Passions*[6]”. Infatti, gli animali (*les bêtes*), pur essendo privi di ragione, possiedono tutti i movimenti degli spiriti che sono necessari a generare e fortificare non le passioni, patrimonio dell'anima umana, bensì i muscoli e i nervi, consentendogli di trarre informazioni dall'ambiente circostante, per poi modificare, in tal modo, il proprio comportamento; se sono gli animali i primi ad essere in grado di corrispondere ad uno scenario che sembrava poter sfuggire al dominio iniziale, potrà l'anima dell'uomo, tramite la sua volontà – segno tangibile della *creatio* divina –, dichiararsi di principio impotente di fronte al turbinio delle passioni? La risposta è già contenuta nella domanda: “Dal momento che, con un po' di esercizio, si possono cambiare i movimenti del cervello negli animali sprovvisti di ragione [*dans les animaux dépourvus de raison*], è evidente che lo si può fare ancor meglio negli uomini, e che anche coloro le cui anime sono più deboli potranno acquistare un comando assoluto su tutte le loro passioni, se mettersero sufficiente impegno a indirizzarle e a guidarle[7]”.

Ad ogni modo, nonostante la riflessione cartesiana su questa problematica si dipani lungo l'intero percorso della filosofia di Cartesio, è nel *Discours* che trova la sua più completa ed articolata esposizione: riprendendo lo iato che separa l'arte umana da quella divina – così da recuperare la *fable* sull'uomo che ha avuto luogo negli spazi immaginari de *L'Homme*[8] –, il filosofo francese ritorna nuovamente sull'opportunità di considerare il corpo umano come una macchina (*ce corps comme une machine*), ovvero un automa le cui membra possano muoversi in termini dinamici senza presupporre che via sia alcuna volontà sovrana e cosciente che le diriga[9]. Tuttavia, ciò che è importante per Cartesio non è tanto la natura meramente meccanica di quel coacervo “*des muscles, des nerfs, des artères, des veines*” che costituisce il motore del corpo, quanto l'opportunità di porre una cesura metafisica fra la *bestia* e l'*animale-uomo*, dunque fra il rumore cadenzato delle ruote e delle molle di un perfetto orologio[10] e la vertigine concettuale di un'anima immortale che, solo per un breve tragitto, *prende corpo* nel mondo. Infatti, sebbene sia possibile dare forma ad una macchina in tutto e per tutto simile ad un qualunque animale privo di ragione, senza poter notare la benché minima differenza, mai potremmo essere ingannati di fronte ad un automa capace di imitare dei “*vrais hommes*”, potendo sempre disporre, in questo caso, di due mezzi infallibili per esercitare con successo la nostra capacità di discernimento. Il primo concerne la natura semantica dei segni con cui gli uomini manifestano i propri pensieri: se una macchina è capace di proferire delle parole in risposta ad uno stimolo esterno, non è comunque in grado di modulare il tenore delle proprie risposte al variare delle circostanze o di fronte ad un'alternativa che non sia stata considerata in sede di progettazione[11]. Il secondo mezzo riguarda la discrasia incolumabile che divide l'universalità della ragione umana e la particolarità, sembra situata, dei movimenti degli animali, figli della semplice disposizione dei loro organi: “mentre la ragione è uno strumento universale, che può servire in ogni sorta di occasione, questi organi hanno bisogno di qualche disposizione particolare per ogni azione particolare: da ciò segue che è moralmente impossibile che ve ne siano a sufficienza di diversi in una macchina per farla agire in tutte le circostanze della vita, allo stesso modo in cui la nostra ragione ci fa agire[12]”.

Il linguaggio – e la capacità semantica di servirsene universalmente pur nel variare delle circostanze – è ciò che determina dunque la differenza specifica fra gli uomini (*les hommes*) e le bestie (*les bêtes*). Senza dover chiamare in causa argomenti di natura prettamente filosofica, è la semplice osservazione empirica a servire, in questo particolare frangente, da elemento di prova: gli ebeti (*hébétés*), gli stupidi (*stupidés*) e perfino gli insensati (*insensés*) sono in grado, collegando fra loro alcune parole, di veicolare un messaggio e dare così luogo ad un abbozzo di conversazione; ma non esiste al mondo alcun animale, per quanto perfetto possa apparire, capace di dare vita ad un dialogo, pur disponendo – come le gazze e i pappagalli[13] – dell'organo preposto alla parola[14]. Questa differenza, anziché attestare una modularità interna all'esercizio della ragione, considerando gli animali capaci di pensare e sentire ad un livello inferiore rispetto alla perfezione raggiungibile dall'uomo, serve a Cartesio per espungere totalmente il raziocinio animale dalla fisica meccanica del suo ‘mondo di favola’[15]: questo iato,

dunque, non conferma solamente che “le bestie hanno meno ragione degli uomini, ma che esse non ne hanno affatto[16]”.

La posizione cartesiana così delineata risponde implicitamente ad alcune posizioni sulla natura della cognizione animale: contro Montaigne[17] e Charron[18], che insistevano sull'impossibilità di istituire uno scarto fra la signoria intellettuale dell'uomo e il volto dell'animale, Cartesio insiste sulla differenza specifica che separa l'anima umana dal comportamento naturale – riducibile per definizione alla semplice materialità dell'estensione, misurabile e quantificabile – proprio delle bestie[19]; e contro Lucrezio[20], che circoscriveva la reciproca incomprendimento linguistica fra l'uomo e l'animale in una diversa disposizione degli organi necessari alla parola, il filosofo risponde sottolineando l'analogia materiale che unisce i loro organi reciproci, similitudine che, da sola, dovrebbe consentire all'animale, se veramente disponesse di un accesso razionale alle sue percezioni, di veicolare il contenuto dei propri pensieri[21].

La natura versatile e universale del linguaggio, come veicolo di comunione e trasmissione delle rappresentazioni mentali e dell'intenzionalità interiore, è dunque il criterio ultimo che consente a Cartesio di abbandonare l'indagine sulla ‘fisica dell'animale’: se non vi è infatti – come il filosofo scrive in un'importante lettera al Marchese di Newcastle – “all'infuori delle parole (...), nessuna nostra azione esterna che possa rendere certo chi la consideri che il nostro corpo non è soltanto una macchina che si muove da sé[22]”, e se questa possibilità è già stata esclusa dal novero delle opzioni passibili di spiegare la presenza di un intelletto razionante nel corpo dell'animale, la conclusione cartesiana non potrà essere che una sola. Infatti, nonostante vi siano animali capaci di portare a termine dei compiti con più efficienza ed industriosità di un uomo, ciò non dimostra che siano in possesso di una mente; anzi, per Cartesio questa è una prova quasi irrefutabile del contrario: “ciò mostra che non ne posseggono affatto e che è la natura che agisce in loro, a seconda della disposizione dei loro organi, allo stesso modo in cui si vede che un orologio composto da ruote e molle, può contare le ore e misurare il tempo con precisione maggiore di noi con tutta la nostra prudenza[23]”. L'intento *esplicito* dell'intera operazione è quello di dimostrare l'impossibilità di ritrovare all'interno del mondo materiale, ridotto all'estensione meccanica dei suoi movimenti, la ragione dell'anima razionale (*âme raisonnable*), rivendicando tanto la sua natura di ente creato direttamente da Dio, quanto la sua immortalità[24].

La posizione cartesiana così delineata troverà, negli anni successivi, alcuni critici particolarmente agguerriti, fedeli ad un'impostazione tradizionale non disposta ad accettare lo scandalo del filosofo francese. L'epistolario di Cartesio offre alcuni esempi particolarmente utili a riguardo. In una lettera indirizzata a Plempius sulla filosofia cartesiana, Fromondus presenta alcune obiezioni relative al discrimine stabilito da Cartesio fra l'anima immortale dell'uomo e lo statuto ontologico da attribuire alla “figura esteriore di un bruto” (*exteriorem figuram bruti*). Misconoscendo *in toto* la reale *novitas* introdotta dal *Discours*, e criticando l'introduzione delle anime sostanziali, quasi avessero qualche *συμπάθεια* con l'anima sensitiva patrimonio della tradizione aristotelica, il critico si

chiedeva se questa posizione non rischiasse di aprire la strada a degli atei che, attraverso un'operazione tutt'altro che illegittima, avrebbero finito per ridurre le operazioni dell'anima razionale ad un epifenomeno riconducibile alle cause materiali, eliminando così la traccia divina nel mondo umano[25]. La risposta di Cartesio è lapidaria: “*le anime dei bruti non sono altro che sangue*[26]”. Le conseguenze paventate da Fromondus sono dunque tutt'altro che giustificate; infatti, è proprio la tesi cartesiana l'unica che, realmente, e per la prima volta nella storia della metafisica, è stata in grado di dimostrare tanto la contraddittorietà delle posizioni sostenute dai miscredenti, quanto l'impossibilità di ridurre l'anima umana alle sue componenti meramente materiali[27]. La posizione cartesiana sul tema verrà ribadita di fronte ai dubbi avanzati da Pollot in una lettera indirizzata a Cartesio[28], codificando una presa di posizione che, nel prosieguo dell'indagine del filosofo, rimarrà pressoché intatta. Immaginando il giudizio di un uomo che, applicatosi allo “studio delle meccaniche” (*l'étude des Mécaniques*), non abbia avuto l'opportunità di vedere alcun animale, nonostante, grazie alla sue conoscenze, sia stato in grado di costruire degli automi simili in tutto e per tutto alle creature più svariate, Cartesio si chiede quale sarebbe il giudizio di quell'uomo – consapevole dell'esistenza di Dio, e dunque della differenza abissale che divide l'arte umana dalla potenza creatrice del divino – circa la natura degli animali, tenendo sempre presente i due criteri (esposti in precedenza) che permettono di operare una cesura ontologica fra l'uomo ed un suo semplice surrogato. Ebbene, la risposta che il filosofo immagina sia opportuno e necessario fornire di fronte al quesito, è il suggello della riflessione cartesiana: “Ora, non vi è alcun dubbio che quest'uomo, vedendo gli animali che sono tra noi, e rilevando nelle loro azioni quelle due cose che era abituato a notare nei suoi automi e che rendono < tali azioni > diverse dalle nostre, giudicherebbe che *non vi è in essi alcun sentimento, né alcuna vera passione*, come in noi, ma che *si tratta di automi, che, essendo composti dalla natura, sono incomparabilmente più perfezionati di tutti quelli che lui stesso avesse costruito in precedenza*[29]”.

Il comportamento meccanico degli animali, quell'impasto di nervi e muscoli senz'anima, è dunque una delle ragioni che consentono a Cartesio di consegnare il corpo umano all'analisi fisica delle sue componenti, riservandosi un resto ontologico – l'immortalità e spiritualità dell'anima – irriducibile al lieto fine della favola, quindi capace di dare forma all'intero processo senza venire coinvolto nei suoi esiti ultimi. L'indagine compiuta da Cartesio, al di là degli intenti apologetici che ne hanno guidato parte dello sviluppo, è sempre stata considerata funzionale alla ‘sua’ Fisica. Il residuo ontologico rappresentato dall'anima umana, dunque, oltre ad essere una dimostrazione dell'impossibilità di poter ricondurre, nella sua totalità, il *sigillum Dei* alla natura decettiva della materia, è un segno preciso della volontà cartesiana di ridurre il mondo a puro meccanismo, quantificabile e misurabile dalla *vis* conoscitiva dell'uomo. All'interno di questo contesto, gli animali sono da considerarsi macchine perfette, non tanto alla luce di un giudizio metafisico che sarebbe dovuto necessariamente conseguire dalla premesse della teoresi cartesiana, quanto per consegnare *anche* il corpo umano ad un'analisi permanente. Se gli animali non sono altro che il sangue pompato con regolarità dal cuore; se gli animali sono privi di quella traccia divina costituita dalla natura creatrice del linguaggio, capace di creare analogie e proporzioni, dunque di conoscere Dio, per essere a Lui *ri*/conoscenti; se,

infine, la costituzione dell'animale è simile – salvo la maggiore bellezza e perfezione – alle 'creature' poste in forma dalla tecnica dell'uomo, ciò significa che l'anima sarà il differenziale ontologico che consentirà all'uomo di essere in dialogo con Dio solo a patto di veder commisurare la natura della propria materia al corpo senza ragione dell'animale. Dunque, in tanto l'anima sarà 'altrove' rispetto ai meccanismi del mondo fisico, in quanto il suo 'corpo', lo spazio definito ed esteso in cui dimora, potrà essere equiparato a quello di una bestia.

Dopo aver presentato l'analisi di Cartesio, mostrandone le ragioni esplicite, possiamo chiederci, con l'aiuto di una delle voci più note del *Dictionnaire* di Bayle[30], se non sia possibile modificare l'interpretazione usuale del testo cartesiano, abbandonando definitivamente quella lettura gilsoniana che ha sempre considerato la metafisica del filosofo come un costrutto concettuale funzionale a confermare e chiarificare le suggestioni e le conquiste della 'sua' Fisica. E se la scelta cartesiana di ridurre gli animali ad un meccanismo non senziente, incapace di provare cognizioni ed emozioni, fosse invece una scelta figlia di un'opzione eminentemente metafisica? Anzi, se questa decisione fosse l'unica in grado di salvare la natura di Dio dal tribunale dell'uomo? Il '*Rorarius*' di Bayle ci aiuterà a rispondere a queste domande.

In un'opera pubblicata nella seconda metà del XVII secolo[31], Rorario, nunzio di Clemente VII alla corte di Ferdinando, re d'Ungheria, scrisse un'opera in cui tentò di dimostrare, prendendo partito contro i cartesiani e la tradizione, *lato sensu*, aristotelica, che gli animali, oltre a possedere un'anima razionale, sono in grado all'occorrenza di servirsene in modo migliore rispetto all'uomo. Analizzando le ragioni sostenute da Rorario in questo scritto, Bayle coglie l'occasione per confrontare la posizione di Cartesio con quella scolastico-aristotelica, mettendo in luce tanto l'intrinseca debolezza delle rispettive soluzioni, quanto la diversa funzione che avrebbero potuto ricoprire all'interno del sistema metafisico in cui si collocavano. La posizione scolastica, contro cui si dirigeranno gli strali cartesiani, è la più agevole da criticare: da un lato, infatti, i filosofi della Scuola ritengono che l'anima animale, di natura meramente sensitiva, sia una forma materiale; mentre dall'altro, dovendo individuare un differenziale specifico capace di dare ragione dell'unicità ontologica dell'uomo, sostengono che lo spirito umano sia creato direttamente da Dio. In tal modo, si troveranno nelle condizioni di dover spiegare come un principio corporeo sia in grado di produrre le sensazioni che riscontriamo negli animali *senza* dare luogo alle riflessioni e alle idee morali che sono patrimonio specifico della riflessione umana. L'esigenza, dunque, di salvaguardare la bontà del creato e l'unicità dell'uomo comporterà imbarazzanti conseguenze, minando alla radice l'intima coerenza del loro tentativo. La tradizione scolastica, infatti, cercando di difendersi dalla morsa di Cartesio, è costretta, nell'ottica di una naturale *pietas* per il destino terreno dell'animale, ad elencare le loro azioni più sorprendenti, allontanando così lo spettro delle conseguenze cartesiane; tuttavia, "subito dopo si accorgono di essere andati troppo oltre, fornendo ai loro avversari armi capaci di rovinare la differenza specifica che essi invece vogliono porre tra la nostra anima e quella degli animali[32]".

Le difficoltà in cui versa quest'opinione sembrano naturalmente condurci verso l'opzione cartesiana, all'apparenza più coerente. Ora, ciò che è importante nel contesto in cui ci stiamo muovendo non è l'intrinseca coerenza di questa proposta, che è sempre stata soggetta ad innumerevoli critiche[33], ma il ruolo che questa posizione può ricoprire nell'ambito dell'intera teoresi del filosofo francese. A questo proposito, la frase di Bayle compendia perfettamente la natura del problema: Bayle, dunque, inverte *ante litteram* l'ordine di priorità con cui interpretare l'analisi cartesiana circa lo statuto ontologico da attribuire alla natura degli animali: la scelta di Cartesio non è dettata da un'esigenza eminentemente 'fisica', funzionale a consegnare il *corpo* dell'uomo ad un'analisi meccanica, riducendo la natura ad elemento esteso passibile di essere misurato e scandagliato – senza residuo alcuno – nelle sue componenti ultime e più minute; al contrario, è necessario privare l'animale di libero arbitrio e capacità sensitiva per poter *confermare* l'immagine di quel Dio che l'uomo trova, in modo innato, nel proprio statuto rappresentativo. Il problema dell'anima degli animali, quindi, altro non è che un *problema di teodicea*.

“I vantaggi teologici della tesi cartesiana, che le bestie siano automi, non si limitano solo a questo [alla dimostrazione dell'immortalità dell'anima]”, ma investono, come Bayle si preoccupa di mettere in luce, “molti altri principi che non sarebbe possibile sostenere validamente, finché si ammette nelle bestie la presenza di un'anima sensitiva[35]”. Se gli animali, infatti, sprovvisti di ragione, sentissero, cioè fossero dotati di un'anima sensitiva in cui percepire tanto il mondo esterno quanto il dolore che quest'ultimo può loro procurare, andrebbero incontro ad una sofferenza gratuita, poiché la morte e il peccato e il dolore non sarebbero la conseguenza di una scelta compiuta razionalmente, bensì il semplice risultato di una volontà tutt'altro che caritatevole. Visto che il peccato originale è segno della scelta compiuta *ab origine* dall'uomo, il dolore a cui l'essere umano va incontro in *questa* vita – ivi compreso il dolore dei bambini innocenti[36], come non ha mai smesso di ricordare Gregorio da Rimini, il *'tortor infantium'*, uno dei più fervidi agostiniani tardo-medievali – deve essere interpretato come la conseguenza di un atto compiuto scientemente, quindi come il risultato di una libera scelta che avrebbe potuto essere differente. Tuttavia, questo intero costrutto, necessario per confermare il castigo di Dio come segno della Sua bontà, andrebbe incontro a delle esiziali conseguenze qualora si decidesse di sviluppare fino in fondo le sue premesse: la sofferenza, infatti, finirebbe per coinvolgere anche quell'animale incolpevole che, sprovvisto di ragione, ma dotato di un'anima sensitiva ricettiva di fronte al mondo circostante, si fosse trovato, suo malgrado, a fare esperienza sul proprio corpo della collera ingiustificata di Dio. Se “l'anima delle bestie” si iscrive nelle ragioni volte a giustificare il dolore come conseguenza di un peccato, minandone alla radice la possibilità, “si deve dunque convenire che gli automi di Descartes costituiscono un validissimo argomento in favore dei principi in base a quali giudichiamo l'essere divino e per mezzo dei quali sosteniamo l'ortodossia[37]”.

Un animale incapace di poter scegliere non merita di essere punito, poiché non vi è alcuna possibilità di riscattare il suo dolore, l'unico ad essere realmente innocente.

L'esistenza di un animale privo di ragione e costretto a percepire, a causa della sua anima sensitiva, la sofferenza causata da una scelta che non ha potuto compiere, incrina ogni tentativo di umana teodicea. Ma – si chiede Bayle – “può essere questo il modo di agire di un essere saggio? L'anima delle bestie non ha peccato, e tuttavia è soggetta al dolore e alla miseria, sottoposta a tutti i desideri sregolati della creatura che ha peccato (...) Che confusione! La creatura innocente è sottoposta a tutti i capricci della creatura colpevole![38]”.

Citando l'estratto di un libro (*La Bête transformée en machine*) comparso nella 'République des Lettres', Bayle riporta le conseguenze di quella posizione che, volendo combattere l'eresia cartesiana, rimanga fedele all'opinione di coloro che attribuiscono un'anima – ancorché sensitiva – a quegli automi chiamati animali. Se le bestie avessero un'anima, “ne conseguirebbe: 1) che Dio non ama se stesso; 2) che non è costante; 3) che è crudele e ingiusto[39]”. Un Dio capace di creare delle anime senza instillare in loro la scintilla del suo amore, primo motore di ogni ascensione conoscitiva, è un Dio che non ama realmente se stesso, dando vita ad un essere incapace di corrispondere alla propria teofania; un Dio che pone negli animali un'anima sensitiva destinata a divenire nulla non appena le membra che la tengono legata al corpo si separino al momento della morte, non è certamente un Dio che fa della costanza l'attributo su cui commisurare la bontà del proprio comportamento, creando ed annientando senza ragione le creature più deboli; infine, un Dio incapace di riscattare il dolore delle proprie stesse creature, non lasciando loro alcuno strumento di redenzione, non può essere altro che un Dio crudele, sordo alle sofferenze della sua prole[40].

Queste sono le conseguenze di una posizione filosofica come quella tomista, incapace di trovare un punto mediano di saldatura fra la necessità di difendere uno statuto ontologico privilegiato per l'uomo e l'incapacità di svolgere un affondo decisivo sulla natura degli animali, continuando a difendere un'impostazione figlia dell'osservazione meramente empirica. L'analisi cartesiana si iscrive in questo contesto, modificandone le proporzioni: se è necessario sacrificare la sensibilità dell'animale per difendere l'idea di Dio, centro nevralgico della teoresi umana, la scelta non potrà che essere scontata. Cartesio chiama così a raccolta la precedente *traditio* filosofica, finendo per scompaginarne radicalmente la fisionomia: in tanto sarà possibile salvare il discorso umano sulla natura di Dio, rischiarandone i contorni, in quanto l'essere dell'animale verrà relegato a mero componente materiale, integrato alla perfezione nei meccanismi estesi e misurabili della natura. A questo punto, grazie alle riflessioni di Bayle, appare legittimo il contro-movimento inaugurato dalla *meta/fisica* cartesiana: anziché rispondere ad un'esigenza rinvenibile, *lato sensu*, nel sistema di ragioni della 'sua' Fisica, lo scarto inaugurato dal *Discours* risponde a delle esigenze eminentemente teoretiche, funzionali ad irrobustire i plessi concettuali direttamente relati ad una teodicea compiuta.

Queste considerazioni sono utili per iniziare a mettere in luce l'insufficienza dell'interpretazione gilsonian. Come ha sottolineato Emanuele Scribano nel suo saggio introduttivo all'edizione italiana del *Commentaire* di Gilson al *Discours*[41], presentando

con efficacia l'*iter* ermeneutico compiuto dallo studioso francese, la tesi gilsoniana è figlia di una reazione, mediata da Lévy-Bruhl[42], contro una certa tradizione interpretativa francese ben compendiata dal *Cours de philosophie* di Victor Cousin. Contro il dominio dell'interpretazione cousiniana, che misconosceva completamente il ruolo e la funzione della scolastica medievale come fulcro di trasmissione concettuale del sapere, Gilson fa ritorno alle fonti medievali, dimostrando come le battaglie concettuali consumatesi all'ombra della Scuola abbiano costituito il terreno di coltura per la 'modernità' cartesiana. Oltre ad un intento meramente storiografico, lo studioso, dando corpo alle intuizioni del proprio maestro, era intenzionato a dimostrare sia la natura strumentale della metafisica di Cartesio – utile solo per giustificare *post hoc* la 'propria' filosofia della natura –, sia a formulare un giudizio di valore sull'intero edificio cartesiano, dipingendolo alla stregua di un'involuzione concettuale, arroccato su di una metafisica a/teologica, priva quindi di un principio inconcusso fondato, in ultima analisi, sulle verità di fede. Sebbene dopo la pubblicazione dei suoi primi studi[43], Gilson abbia mitigato il proprio giudizio – come testimonia il suo commentario al *Discours*[44] –, è vero tuttavia che l'idea che la metafisica di Cartesio altro non fosse che un plesso necessario per confermare le proprie intuizioni in materia di filosofia della natura, è stato un giudizio che non ha mai abbandonato le linee guida della ricerca gilsoniana, come è ampiamente testimoniato dai suoi ultimi saggi 'americani'[45]. Certo, Gilson non può non riconoscere alcune precise novità introdotte da Cartesio – l'esempio più adamantino è quello rappresentato dalla dottrina della creazione delle verità eterne, fulcro della metafisica cartesiana –; tuttavia, il contenuto innovativo di tali posizioni non è interpretato come uno scarto concettuale portato alla luce dalla riflessione del filosofo, bensì come una scelta euristica figlia di un'opzione ermeneutica riconducibile ad un'intuizione correlata alle esigenze interne della propria 'fisica'. In questo contesto, l'idea che le verità eterne non siano co-originarie all'esserci del divino, dunque già da sempre disponibili alla Sua apprensione intellettuale, modulata secondo la natura archetipale del loro contenuto, non è altro che il frutto di una scelta consumatasi altrove, precisamente nei meandri meccanici di un mondo reso misurabile dall'industria conoscitiva dell'uomo.

La scandalosa dottrina consegnata alla lettera del 1630[46], altro non sarebbe, in sostanza, che un epifenomeno riducibile, nella sua interezza, ad un'opzione scientifica: nella fattispecie, all'abbandono delle cause finali come paradigma di spiegazione della natura. È vero il contrario: il finalismo è bandito dall'universo cartesiano *proprio perché* Dio è il libero creatore delle verità eterne. Allo stesso modo, l'intelletto e la volontà sono tutt'uno in Dio *non* per giustificare l'abbandono delle cause finali a favore delle sole cause efficienti, più utili per concludere nell'intelletto dell'uomo i margini del mondo fisico. È vero il contrario: il finalismo è rifiutato *proprio perché* non è possibile pensare che vi sia, all'interno del pensiero divino, una distinzione fra intelletto e volontà; e non è legittimo postulare, anche formalmente, una tale distinzione, *proprio perché* Dio è il libero creatore onnipotente delle totalità delle cose[47].

Se il contenuto delle verità eterne non si impone di necessità all'arbitrio divino, essendo il frutto di una Sua libera scelta, la contingenza – sempre de/creabile – che caratterizza

tali verità non permette di ritrovare in natura né la traccia di quei valori increati, passibili di riflettere la condotta di Dio rivelandone le finalità, né la de/cisione gratuita con cui la *voluntas Dei* si sarebbe decisa ad istituire *questo* mondo, consegnando all'uomo la chiave per avere accesso ai meccanismi che ne hanno guidato la realizzazione.

Inoltre, al di là delle osservazioni di natura prettamente teorica che abbiamo appena svolto, l'idea che sia la metafisica la chiave di volta per interpretare tanto la speculazione cartesiana quanto il ruolo che la 'filosofia della natura' ricopre al suo interno, è fornita direttamente da Cartesio nella lettera a Mersenne del 1630, proprio quella in cui – per la prima volta – il pensatore francese nomina la dottrina sulle verità eterne: “Quanto alla vostra questione di Teologia, benché superi la capacità della mia mente, non mi sembra essere estranea alle mie competenze, poiché non riguarda ciò che dipende dalla rivelazione – cosa che chiamo propriamente *teologia* –, ma è piuttosto *metafisica* e deve essere esaminata dalla ragione umana. Ora, ritengo che tutti coloro ai quali Dio ha dato l'uso di questa ragione siano obbligati ad usarla soprattutto per cercare di conoscerlo e di conoscere se stessi. Proprio per questo ho cercato di cominciare i miei studi; e vi dirò che *non avrei saputo trovare i fondamenti della Fisica, se non li avessi cercati per questa via*. Si tratta, anzi, della materia che ho studiato più di tutte e nella quale, grazie a Dio, ho trovato qualche soddisfazione[48]”.

Ripensando la filosofia cartesiana alla luce di questa dottrina – così da analizzare i plessi discorsivi presenti nei testi successivi come uno sviluppo di questa *novitas* concettuale –, è possibile dunque comprendere con ben altra radicalità l'intera speculazione del filosofo francese, ridimensionando le usuali modalità di accesso al suo pensiero. In questo contesto, la fisica cartesiana è un edificio che poggia su di un fondamento metafisico, necessario per difendere e garantire la certezza – e la stabilità – della conoscenza umana *nel/del* mondo. La fondazione della fisica cartesiana si articola così all'interno di uno spazio definito, circondato da un plesso metafisico in grado di rappresentarne la negazione, dato che l'immutabilità dell'agire di Dio – su cui poggiano le tre leggi della fisica cartesiana – è solo *una* libera opzione originariamente de/cisa dalla *potentia Dei*. La 'regalità' del potere divino, come un Re con le sue leggi, potrebbe sottrarre a quelle verità create l'immutabilità che siamo soliti attribuire loro: pensare di impedire che il potere di Dio possa modificare l'*immutabilità* determinata di quello statuto legislativo, significherebbe infatti commisurare la Sua onnipotenza alla capacità estensiva della nostra immaginazione; l'incomprensibilità di questa *absoluta potentia*, diversamente, è criterio di proporzione tanto delle verità della fisica quanto dell'esercizio conoscitivo di cui possiamo disporre[49].

A questo punto, fermo restando il ruolo *definito* che la fisica svolge all'interno della teoresi cartesiana, è importante sottolineare come la *fable* di 'questo' mondo prenda posto, nelle *pieghe* di questa indagine, solo mettendo da parte la natura umbratile di Dio, dunque commisurando il dominio della Sua potenza ad un racconto già da sempre rischiarato dai limiti della rappresentazione umana. Non è un caso, quindi, che il primo tentativo cartesiano di dare forma ad una descrizione del mondo fisico, coevo alle sue

lettere del 1630, venga scientemente iscritto all'interno di un orizzonte *affabulatorio*, dotato di un sistema di regole imposte direttamente dalla ragione umana. In questo frangente, è l'intelletto dell'uomo a dare ragione degli attributi di Dio, utilizzando funzionalmente il loro contenuto per dare vita ad un racconto umano. Il problema, tuttavia, è che questa favola – la *fable* del mondo fisico fondata sull'immutabilità di Dio – non ha, a dispetto dei suoi meccanismi interni, una verità necessaria ed indipendente dalla natura dell'arbitrio divino, visto che l'intera impresa è figlia di un'autentica decisione, quella in cui la *stra/potentia* di Dio viene iscritta all'interno di un dominio descrittivo imposto scientemente dall'intelletto dell'uomo.

La fisica cartesiana, dunque, appare come una costruzione contingente, figlia di un'opzione euristica necessaria per dare luogo ad 'un' mondo stabile, conoscibile dall'uomo. In questo contesto, il destino dell'animale – fondamentale per consegnare il mondo ad un'analisi permanente e per scagionare Dio dalla proprie colpe ed imperfezioni – non è altro che un piccolo tassello di un progetto più ampio, quasi come il rintocco di *un orologio* di fronte al tempo *meccanico* del mondo.

---

#### NOTE:

[1] R. Descartes, *Discours de la methode* (1637), trad. it., *Discorso sul metodo*, in René Descartes. *Opere 1637-1649*, a c. di G. Belgioioso, Bompiani, Milano 2009, pp. 24-115.

[2] R. Descartes, *Cogitationes Privatae* (1619-1620), trad. it., *Pensieri Privati*, in René Descartes. *Opere postume: 1650-2009*, a c. di G. Belgioioso, Bompiani, Milano 2009, pp. 1060-1095.

[3] R. Descartes, *Les passions de l'Ame* (1649), trad. it., *Le passioni dell'anima*, in René Descartes. *Opere 1637-1649*, *op. cit.*, pp. 2300-2527.

[4] “*Ex animalium quibusdam actionibus valde perfectis, suspicamur ea liberum arbitrium non habere* (Alcune azioni molto perfette degli animali ci fanno sospettare che essi non abbiano il libero arbitrio)”, R. Descartes, *Cogitationes Privatae*, *op. cit.*, pp. 1066-1067

[5] *Ibid.*, pp. 2336-2337.

[6] *Ibid.*, p. 2524.

[7] *Ibid.*, p. 2383.

[8] “Vediamo orologi, fontane artificiali, mulini e altre macchine simili che, pur essendo fatte da uomini, non per questo hanno la forza di muoversi da se stesse in molti e diversi modi; e mi sembra che non saprei immaginare tante specie di movimenti in questa che suppongo essere fatta dalle mani di Dio, né attribuirle tanti artifici, che voi non abbiate motivo di pensare che ne possa avere ancora di più”, R. Descartes, *L'Homme*, trad. it., *L'uomo*, in René Descartes. *Opere postume: 1650-2009*, *op. cit.*, pp. 363-365.

[9] “Le nostre membra si possono muovere senza che la volontà le conduca. Il che non parrà strano a coloro che, sapendo quanti diversi *automi* o macchine moventi possono essere prodotte dall'industria

umana con l'impiego di pochissimi pezzi, in comparazione alla grande moltitudine di ossa, muscoli, nervi, arterie, vene e tutte le altre parti che sono nel corpo di ogni animale, considereranno questo corpo come una macchina che, fatta dalle mani di Dio, è incomparabilmente meglio ordinata ed ha in sé dei movimenti maggiormente degni di ammirazione di tutte quelle che possono essere inventate dagli uomini", R. Descartes, *Discours de la methode, op. cit.*, pp. 89-91.

[10] L'immagine dell'orologio, che verrà utilizzata anche nel *Discours* per concludere il ragionamento cartesiano, ricorre spesso nella produzione del filosofo francese. La similitudine fra l'automa meccanico privo di ragione e i movimenti di un orologio compare anche al termine del celebre trattato sull'uomo: "Queste funzioni seguono tutte naturalmente, in questa macchina, dalla sola disposizione dei suoi organi, né più né meno di come i movimenti di un orologio o di un altro automa, seguono dai suoi contrappesi e dalle sue ruote; di modo che, non bisogna concepire in essa, quando sopravvengono, alcuna altra anima vegetativa, né sensitiva, né alcun altro principio di movimento e di vita, ad eccezione del suo sangue e dei suoi spiriti, agitati dal colore del fuoco che brucia continuamente nel suo cuore e che è della stessa natura di tutti i fuochi che sono nei corpi animati", R. Descartes, *L'Homme, op. cit.*, p. 507.

[11] "Il primo di questi mezzi è che mai esse potrebbero usare parole, né altri segni componendoli come noi facciamo per manifestare agli altri i nostri pensieri. Si può infatti ben concepire che una macchina sia fatta in maniera tale da profferire delle parole, ed anche che ne profferisca qualcuna a proposito delle azioni corporee che causeranno qualche cambiamento nei suoi organi: ad esempio, se la tocchiamo in un punto essa chieda che cosa le si vuol dire; se la si tocca in un altro che essa gridi che le si fa male e simili, ma non si può fare in modo che essa disponga diversamente le parole per rispondere al senso di tutto quello che le si dirà in sua presenza, come anche i più ebei possono fare", R. Descartes, *Discours de la methode, op. cit.*, p. 91.

[12] *Ibid.*, p. 91.

[13] Che il linguaggio sia il discrimine per fondare e giustificare la differenza specifica fra uomo e animale, e che dunque sia necessario esaminare e giustificare il comportamento empirico di quegli animali, come le gazze e i pappagalli, capaci, almeno all'apparenza, di comunicare con l'uomo attraverso parole prettamente umane, è ulteriormente ribadito alcuni anni dopo da Cartesio in risposta ad alcune obiezioni avanzate da More verso la fine del 1648. Il filosofo inglese sostenne che, fra tutte le opinioni che il suo animo, quasi per "infantile debolezza", non riusciva ad accettare, la più importante era "quell'affermazione spietata ed assassina" presentata da Cartesio nel *Discours*, posizione capace letteralmente di "strappare la vita ed il senso a tutte le bestie". Dopo essersi detto preoccupato del "destino degli animali", "più spaventato che ammirato dalla luce abbagliante" dell'intelletto cartesiano, More avanza una domanda relativa proprio a quegli animali dotati di linguaggio che nessuno, prima di Cartesio, aveva giudicato incapaci di percepire il mondo circostante: "Come è possibile, però, che i pappagalli e le gazze imitino le nostre voci se non ascoltassero e percepissero coi sensi quel che diciamo? Voi dite, però, che non intendono cosa significhino queste voci che, imitando, pronunciano. Ma comel! Non intendono forse a sufficienza quel che vogliono, e cioè il cibo che, con tale espediente, ottengono dal padrone?", More a Descartes, 11 dicembre 1648, in René Descartes. *Tutte le lettere: 1619-1650*, Bompiani, Milano 2005, p. 2601. Nella sua risposta, dopo un'attenta analisi delle motivazioni che hanno spinto l'uomo ad attribuire, su basi analogiche, un pensiero anche al mondo animale, Cartesio fa ritorno all'origine della differenza che separa in modo abissale la ragione umana, localizzata nel fascio di nervi di un corpo perituro, e il mondo animale, gazze e pappagalli compresi: "Di tutte le ragioni, però, che mi convincono che le bestie siano prive di pensiero, la principale, a mio giudizio, è che sebbene tra esse alcune siano più perfette di altre della medesima specie (...), mai, tuttavia, è stato finora osservato che un animale bruto abbia raggiunto una perfezione tale da usare un vero linguaggio, ossia da indicare qualcosa o con la voce o con i gesti, ciò che al solo pensiero, e non all'istinto naturale, può essere

riferito. Infatti *un tale linguaggio è l'unico segno certo del pensiero latente nel corpo* e di esso si servono tutti gli uomini, per quanto stupidi, ottusi, e privi della lingua e degli organi della voce, ma nessun bruto; *ed esso può, quindi, essere assunto come la vera differenza tra gli uomini e gli animali*", Descartes a More, 5 febbraio 1649, *Ibid.*, p. 2625 (corsivo nostro).

[14] “È una cosa notevole che non vi siano uomini così ebbeti e stupidi, senza neppure l’eccezione degli insensati, da non essere capaci di mettere assieme diverse parole e comporre un discorso attraverso il quale far intendere i loro pensieri; e che al contrario non vi è altro animale, per quanto perfetto e ben nato possa essere, che faccia la stessa cosa. Il che non dipende dal fatto che essi difettino di organi, in quanto si vede che le gazze e i pappagalli possono proferire come noi delle parole, e tuttavia non possono parlare come noi, vale a dire testimoniando che pensano ciò che dicono. Invece gli uomini che, nati sordomuti, sono privati, tanto o più delle bestie, degli organi che servono agli altri per parlare, hanno l’abitudine d’inventare loro stessi dei segni attraverso i quali si fanno intendere da coloro che, stando ordinariamente assieme a loro, hanno il tempo di apprendere la loro lingua”, R. Descartes, *Discours de la methode, op. cit.*, pp. 91-93.

[15] Il sintagma fa ovviamente riferimento a quel passo celeberrimo, collocato alla fine del quinto capitolo de *Le Monde*, in cui Cartesio, prima di dare vita alla descrizione del ‘suo’ “*nouveau Monde*”, avvisa il terrore che la parte restante del trattato verrà esposta sotto forma di favola, così da rivestire la nuda verità di una gradevolezza altrimenti assente: “Ma affinché la lunghezza di questo discorso vi riesca meno noiosa, voglio includerne una parte nell’invenzione di una favola per mezzo della quale spero che la verità non manchi di manifestarsi a sufficienza e non sia meno gradevole a vedersi che se la esponessi nella sua nudità”, R. Descartes, *Le Monde* (1630), in *René Descartes. Opere postume: 1650-2009, op. cit.*, p. 249. Sull’importanza di questo passaggio, trasmesso icasticamente ai posteri attraverso il ritratto cartesiano dipinto da J. B. Weenix nel 1647, in cui il filosofo mostra allo spettatore il motto ‘*Mundus est fabula*’ scritto nel libro tenuto in mano, si veda il magistrale studio di J. P. Cavaillé, *La fable du monde*, Paris, Vrin 1990 e “*Mundus est fabula*”. *Contesto culturale e uso filosofico della favola in Descartes*, in *Lecture cartesiane*, a c. di M. Spallanzani, Clueb, Bologna 2003, pp. 71-82.

[16] R. Descartes, *Discours de la methode, op. cit.*, p. 93.

[17] “Questo animale si avvicina in tante altre cose all’abilità umana che, se volessi minutamente descrivere quello che l’esperienza ci ha insegnati su di esso, avrei facilmente causa vinta in ciò che sostengo di solito, che *c’è più differenza fra un uomo e un altro uomo, che non fra un animale e un uomo*”, M. de Montaigne, *Essais*, trad. it., *Saggi*, a c. di F. Garavini, Adelphi, Milano 2007 (Libro II, Cap. XII, p. 604).

[18] P. Charron, *De la Sagesse* (1601), Paris, Fayard 1989 (Libro I, Cap. VIII).

[19] Sebbene si noti altrettanta differenza tra gli animali della stessa specie quanta ve ne è tra gli uomini, e sebbene gli uni siano più facilmente addestrabile degli altri, non è plausibile che una scimmia o un pappagallo tra i più perfetti della loro specie non riescano ad eguagliare in questo un bambino tra i più stupidi (...) se la loro anima non fosse di una natura del tutto differente”, R. Descartes, *Discours de la methode, op. cit.*, p. 93.

[20] “Se sensi diversi costringono gli animali, benché siano privi di parola, a emettere voci diverse, quanto è più naturale che gli uomini allora abbian potuto designare cose dissimili con suoni differenti fra loro!”, Lucrezio, *De rerum natura*, trad. it., *La natura*, a c. di F. Giancotti, Garzanti, Milano 2000, p. 319.

[21] “Non si devono confondere le parole con i movimenti naturali che testimoniano le passioni e possono essere imitati dalle macchine così come dagli animali. Né si deve pensare, come hanno fatto

alcuni antichi, che le bestie parlino anche se noi non ne intendiamo il linguaggio: se infatti fosse vero, siccome hanno diversi organi corrispondenti ai nostri, esse potrebbero farsi intendere altrettanto bene da noi che dai loro simili”, R. Descartes, *Discours de la methode*, *op. cit.*, p. 93.

[22] Descartes al Marchese di Newcastle, 23 novembre 1646, in *René Descartes. Tutte le lettere: 1619-1650*, *op. cit.*, p. 2351.

[23] R. Descartes, *Discours de la methode*, *op. cit.*, p. 93. Il giudizio fornito nella succitata lettera al Marchese riprende lo stesso concetto, ampliando la gamma di esempi empirici per sostenerlo: “So bene che le bestie fanno molte cose meglio di noi, ma non me ne stupisco; proprio questo, infatti, è utile per provare che agiscono naturalmente o meccanicamente, come un orologio, il quale indica l’ora molto meglio di quanto ce lo insegni il nostro giudizio. E forse quando le rondini arrivano in primavera agiscono come un orologio. Tutto quello che fanno le api è della stessa natura, così anche l’ordine che le gru tengono in volo, e quello che osservano le scimmie quando si battono, se poi è vero che ne osservano uno; e infine l’istinto di seppellire i loro morti non è più strano di quello dei cani e de gatti, che grattano la terra per seppellire i loro escrementi, benché non li seppelliscano quasi mai: il che mostra che lo fanno solo per istinto, senza pensarci”, Descartes al Marchese di Newcastle, 23 novembre 1646, in *René Descartes. Tutte le lettere: 1619-1650*, *op. cit.*, p. 2353.

[24] “Dopo l’errore di coloro che negano Dio (...), non ve n’è alcuno che allontani maggiormente le menti deboli dal retto cammino della virtù, che l’immagine che l’anima delle bestie abbia la stessa natura della nostra e che, di conseguenza, noi non abbiamo nulla da temere né da sperare dopo questa vita, alla stregua delle mosche e delle formiche; invece, se si sa quanto esse differiscono, si comprendono molto meglio le ragioni che provano che la nostra anima è di natura interamente indipendente dal corpo; poi, non vedendo altre cause che la possono distruggere, si è naturalmente portati a ritenere da ciò che essa sia immortale”, R. Descartes, *Discours de la methode*, *op. cit.*, p. 95.

[25] “Che bisogno c’è dunque d’introdurre nei bruti anime sostanziali, se basta il calore del fieno alle operazioni di tutti i sensi, interni ed esterni, e degli appetiti? In tal modo, forse, si apre agli atei la strada per attribuire ad una simile causa anche le operazioni dell’anima razionale e escluderla dal corpo umano, o almeno per imbottirci di un’anima materiale invece che di una immateriale. Non bisogna attribuire operazioni tanto eccelse a cause tanto umili”, Fromondus a Plempius, 13 settembre 1637, in *René Descartes. Tutte le lettere: 1619-1650*, *op. cit.*, p. 409.

[26] Descartes a Plempius, 3 ottobre 1637, *Ibid.*, p. 423.

[27] “Quando egli domanda *che bisogno ci sia di introdurre nei bruti anime sostanziali* ed afferma che, *in tal modo, forse, si apre agli atei la strada per escludere dal corpo umano anche l’anima razionale*, ciò non riguarda nessuno meno di me che, con la Sacra Scrittura, credo fermamente e, se non mi sbaglio, ho spiegato con lucidità che *le anime dei bruti non sono altro che sangue (...)* Da questa tesi consegue che la differenza tra le anime dei bruti e le nostre è così grande che, a quanto io sappia, nessun argomento più valido è stato fin qui escogitato da alcuno per contraddire gli atei e per persuadere che le menti umane non derivano dalla potenza della materia”, *Ibid.*, p. 425.

[28] “L’esperienza fa vedere che le bestie fanno intendere le proprie affezioni e passioni attraverso una loro sorta di linguaggio e che, attraverso parecchi segni, mostrano collera, timore, amore, dispiacere d’aver fatto male. Ciò è testimoniato da ciò che si legge su certi cavalli, i quali, utilizzati per montare le loro madri senza conoscerle, si precipitavano in dirupi dopo averle riconosciute. In verità, non bisogna credere a queste storie, ma è evidente che gli animali eseguono le loro operazioni per un principio più alto della necessità derivante dalla disposizione dei loro organi, ossia per un istinto che non si troverà mai in

una macchina o in un orologio, i quali non hanno né passioni né affezioni come gli animali”, Pollot a Reneri per Descartes, febbraio 1638, *Ibid.*, pp. 503-505.

[29] “Descartes a Reneri per Pollot, aprile o maggio 1638, *Ibid.*, p. 653 (corsivo nostro).

[30] Ci stiamo riferendo alla voce ‘*Rorarius*’, in P. Bayle, *Dictionnaire historique et critique* (cinquième édition – 4 Vol.), Amsterdam, Leyde, La Haye, Utrecht 1740, trad. it., ‘*Rorario*’, in *Dizionario storico-critico*, a c. di G. Cantelli, Laterza, Roma-Bari 1976, pp. 145-215.

[31] *Rorario*, *Quod animalia bruta ratione untantur melius homine*, Amsterdam 1654.

[32] P. Bayle, ‘*Rorarius*’, in *op. cit.*, p. 175.

[33] All’interno del suo saggio, Bayle si sofferma su un testo scritto da Daniel Gabriel (*Le Voyage du Monde de Descartes*) dedicato ad una critica delle ragioni cartesiane. In questo libello, Gabriel prova a sottolineare le conseguenze esiziali che potrebbero derivare dalla *ratio* cartesiana: la negazione dell’anima degli animali, ad esempio, potrebbe portare a giudicare anche gli altri uomini alla stregua di semplici macchine, vanificando, in tal modo, l’intero intento di Cartesio. Come scrive Bayle, “questa conseguenza interviene nella dottrina cartesiana proprio come un fastidioso guastafeste: è simile alle zampe di un pavone: la loro bruttezza mortifica la vanità che lo splendore del piumaggio aveva fatto nascere”, *Ibid.*, p. 181. Tuttavia, come il polemista francese si perita di rilevare, nemmeno la tesi di padre Gabriel è immune da critiche passibili di decostruire dall’interno il suo stesso sistema di ragioni. Infatti, la soluzione che Gabriel avanza in alternativa a quella cartesiana è ben lungi dall’essere coerente: l’idea che l’anima degli animali non sia né spirito né materia, incapace di ragionamento pur essendo in grado di percepire e sentire il mondo circostante, è un’ipotesi assolutamente insostenibile. Materia e spirito, infatti, lungi dall’essere due opposti passibili di essere mediati da un termine medio, possono essere ridotti ad una relazione contraddittoria, eliminando alla radice la proposta avanzata da Gabriel. A questo punto, Bayle riporta un passaggio fondamentale del ragionamento di Gabriel: “I cartesiani negheranno la possibilità di questa specie di essere capace unicamente di sensazioni? Ma dove è andato a finire quel rispetto che il loro maestro ha cercato di infonder loro per l’onnipotenza divina, che, secondo lui, può far sì che un triangolo non abbia tre angoli e che due e due non facciano quattro, ma che tuttavia non avrebbe potuto creare un essere capace unicamente di sensazioni?”, *Ibid.*, p. 183. La risposta di Bayle è molto interessante, e getta luce sulla ricezione della dottrina della creazione delle verità eterne negli epigoni cartesiani. Il filosofo francese, anziché rispondere criticamente al plesso cartesiano riproposto da Gabriel, si limita a rilevare che il contenuto di questa domanda potrebbe riguardare solamente chi, in ossequio al principio di autorità, non avesse sviluppato una capacità critica in grado di sottrarsi al magistero cartesiano: “Noi non conosciamo neppure un cartesiano che sottostia a questa forma di schiavitù”, e d’altra parte è certo che Descartes non avrebbe osato sostenere direttamente che Dio può creare due piedi di cera suscettibili di ricevere tre o quattro figure, e incapace di accogliere le altre. Ma qualunque possa essere stata la sua opinione in proposito, i suoi discepoli non riterranno mai di venir meno al rispetto dovuto a Dio, affermando che un essere capace unicamente di sensazioni è altrettanto impossibile di un pezzo di cera capace di accogliere esclusivamente una figura quadrata”, *Ibid.*, p. 183 (corsivo nostro). Ad ogni modo, è importante sottolineare come il brano appena riportato contraddica apertamente le testimonianze tanto di Cartesio, consegnate alle sue lettere e ai continui rimandi presenti nelle sue opere, quanto quelle dei suoi epigoni immediatamente successivi. È molto strano che un autore come Bayle non sia al corrente del dibattito intorno a questo problema: sembra quasi che le necessità critiche del polemista abbiano finito per sopravanzare le esigenze di fedeltà alla lettera del testo. Sulla ricezione delle verità eterne in Bayle, e sul problema di teodicea chiamato in causa dal suo ‘*Rorarius*’, si veda l’ottimo lavoro di G. Gasparri, *Le Grand Paradoxe de M. Descartes. La teoria cartesiana delle verità eterne nell’Europa del XVII secolo*, Leo S. Olschki, Roma 2007 (in part., pp. 203-206).

[34] *Ibid.*, p. 145 (corsivo nostro).

[35] *Ibid.*, p. 152.

[36] “Tutte le prove del peccato originale ricavate dalla malattia e dalla morte che colpiscono i bambini, perdono tutto il loro valore nel momento stesso in cui supponete che le bestie sentono: esse sono cioè soggette alla morte e al dolore, pur non avendo mai commesso alcun peccato. È quindi errato affermare, come voi fate: «i bambini soffrono il male e muoiono, perciò sono dei peccatori»; in tal modo infatti supponete un falso principio, smentito da quella che è la condizione delle bestie, il principio cioè che «chi non ha mai peccato non può soffrire il male». D'altra parte però si tratta di un principio di estrema evidenza, perché deriva necessariamente dalle idee, insite in noi, della giustizia e della bontà divine; e inoltre è un principio conforme all'ordine immutabile, a quell'ordine dal quale, come noi concepiamo chiaramente, Dio non si allontana mai”, *Ibid.*, p. 153.

[37] *Ibid.*, p. 153.

[38] *Ibid.*, p. 155.

[39] *Ibid.*, p. 154.

[40] “Se le bestie avessero un'anima, «ne conseguirebbe: 1) che Dio non ama se stesso; 2) che non è costante; 3) che è crudele e ingiusto». Non amerebbe se stesso, perché avrebbe creato «delle anime capaci di conoscenza e di amore, senza obbligarle ad amarlo e a conoscerlo», le avrebbe create per vivere nello stato di peccato e, di conseguenza, le avrebbe dispensate dalla legge dell'ordine, che è tuttavia la legge suprema ed indispensabile. Lo stato di peccato è quello di arrestarsi alle creature come al proprio ultimo fine: e questo è proprio ciò che, secondo l'opinione comune, fanno le anime delle bestie; secondo questa stessa opinione tali anime ritornano nel nulla, nel momento in cui le bestie cessano di vivere; dove è dunque la costanza di Dio? Crea delle anime, per annientarle subito dopo. È una cosa che non fa neppure nei confronti della materia, perché non la distrugge mai; ne consegue dunque che Dio conserverebbe le sostanze meno perfette per distruggere quelle più perfette”, *Ibid.*, pp. 154-155.

[41] E. Scribano, *Cartesio secondo Gilson*, in E. Gilson, (a c. di), R. Descartes, *Discours de la Méthode. Texte et Commentaire par Etienne Gilson*, Vrin, Paris 1926, trad. it., R. Descartes, *Discorso sul metodo. Prima versione italiana del Commentaire di Etienne Gilson*, a c. di E. Scribano, Edizioni San Paolo, Milano 2003.

[42] Secondo Lévy-Bruhl, per comprendere appieno lo scenario concettuale inaugurato dalla riflessione cartesiana, è opportuno rileggere gli interessi metafisici di Cartesio come un mezzo necessario per dare coerenza ad un progetto eminentemente ‘fisico’, unico vero obbiettivo della teoresi del filosofo francese. L'indagine storico-critica circa i rapporti intrattenuti da Cartesio con la tradizione di pensiero precedente, dunque, deve essere interpretata alla luce di questa esigenza. In questo contesto, il legame che unisce la scolastica e la filosofia cartesiana è utile, non per rivendicare l'originalità della speculazione del filosofo, bensì per sottolineare il debito concettuale contratto dalla nuova filosofia nei riguardi della pensiero precedente. Infatti, se l'interesse di Cartesio è interamente votato alla ‘filosofia della natura’, e se i mezzi concettuali per questa impresa sono mutuati dai filosofi della Scuola, la reale *novitas* introdotta da questo radicale tentativo verrà drasticamente ridimensionata.

[43] Stiamo facendo riferimento a E. Gilson, *La Liberté chez Descartes et la Théologie* (1913), Vrin, Paris 1983, in cui la strumentalità della metafisica alla fisica è il perno centrale dell'intera indagine, e a E. Gilson, *Index scolastico-cartésien*, Paris, Alcan 1913, in cui è documentato, con disciplinato rigore filologico, la continuità, tematica e lessicale, fra la filosofia cartesiana e il pensiero scolastico.

[44] Come è stato giustamente sottolineato dalla Scribano, il giudizio di Gilson circa la filosofia cartesiana inizia a mutare dopo la pubblicazione di uno studio sul pensiero religioso di Cartesio ad opera di Henri Gouhier, uno suoi più importanti allievi (*La pensée religieuse de Descartes*, Vrin, Paris 1924). Tanto il già citato *Commentaire al Discours* (1927), quanto la raccolta *Études sur le rôle de la Pensée Médiévale dans la formation du Système Cartésien* (1930), Vrin, Paris 1967, dimostrano quanto Gilson fosse disponibile a mitigare i suoi precedenti giudizi. Un esempio paradigmatico in merito, è la nota 53 alla quinta parte del *Discours*, in cui lo studioso, citando una lettera di Cartesio diretta a Mersenne (15 aprile 1630), si sofferma "sull'impossibilità, in generale, di dedurre i principi della vera fisica da fonti diverse dalla metafisica" (R. Descartes, *Discours de la Méthode. Texte et Commentaire par Etienne Gilson, op. cit.*, p. 557).

[45] I testi in questione sono *The unity of Philosophical Experience*, Charles Scribner's Sons, New York 1937 e *God and Philosophy*, Yale University Press 1941, dove Gilson tornerà a ribadire il proprio giudizio critico sull'esperienza filosofica cartesiana, riconoscendone la novità solo nei suoi aspetti più deteriori. Secondo Gilson, dunque, "il Dio della filosofia cartesiana è un Dio legato al mondo come non lo è mai stato il Dio della filosofia cristiana. La subordinazione della metafisica alla fisica non è un difetto di elaborazione metafisica ma l'indice dell'abbandono della prospettiva teologico-religiosa in favore della sola filosofia. Il fatto è che il Dio di Descartes è il principio esplicativo del mondo, non più «Colui che è», come il Dio di Tommaso, la cui essenza è indipendente dalla creazione, ma il Dio che causa il mondo, il Dio della natura. E, allora, tutti gli attributi di Dio sono modellati su questa esigenza: siccome il mondo è indefinitamente esteso nello spazio, il suo creatore deve essere infinito; siccome questo mondo è privo di cause finali, ciò che in esso è buoni e vero deve essere istituito tale da un decreto della sua volontà; siccome nel mondo si conserva la medesima quantità di movimento, il Dio di Cartesio deve essere immutabile. Così ridotto a puro Dio della filosofia, il Dio di Cartesio rappresenta un'evoluzione regressiva nella metafisica", E: Scribano, *Cartesio secondo Gilson*, in *op. cit.*, pp. 25-26.

[46] Le lettere generalmente identificate con la problematica alle verità eterne sono tre, tutte rivolte a Mersenne e tutte scritte nella primavera del 1630 (Cartesio a Mersenne, 15 aprile 1630, in *René Descartes. Tutte le lettere, op. cit.*, pp. 139-149; Cartesio a Mersenne, 6 maggio 1630, *Ibid.*, pp. 149-151; Cartesio a Mersenne, 27 maggio 1630, *Ibid.*, pp. 153-155), sebbene non manchino, nell'epistolario cartesiano, altre testimonianze relative a questo plesso concettuale (fra le più importanti, Cartesio a Mesland, 2 maggio 1644, *Ibid.*, pp. 1907-1915 e Cartesio ad Arnauld, 29 luglio 1648, *Ibid.*, pp. 2577-2581). Un'ampia analisi del ruolo che questa dottrina ricopre nell'itinerario cartesiano, è quella fornita da J-L. Marion, *Sur la théologie blanche de Descartes*, Puf, Parigi 1981.

[47] "Mi chiedete in quale genere di causa Dio ha disposto le verità eterne. Vi rispondo che è nello stesso genere di causa nel quale ha creato ogni cosa, cioè come causa efficiente e totale. È certo infatti che egli è l'autore tanto dell'essenza quanto dell'esistenza delle creature (...) Mi chiedete anche chi ha necessitato Dio a creare queste verità; e io dico che egli è stato tanto libero di fare che non fosse vero che tutte le linee tirate dal centro alla circonferenza fossero uguali quanto di non creare il mondo. Ed è certo che queste verità non sono più necessariamente congiunte alla sua essenza delle altre creature. Chiedete che cosa ha fatto Dio per produrle. Io dico che per il fatto stesso che ha voluto e ha inteso che esse fossero dall'eternità, le ha create (...) In Dio, infatti, *volere, intendere e creare sono una stessa cosa, senza che l'una preceda l'altra, nemmeno di ragione*", Cartesio a Mersenne, 27 Maggio 1630, *Ibid.*, pp. 152-153 (corsivo nostro).

[48] Cartesio a Mersenne, 15 aprile 1630, *Ibid.*, pp. 145-147 (corsivo nostro).

[49] "Vi si dirà che, se Dio avesse stabilito queste verità, potrebbe cambiarle come fa un Re con le sue leggi. A questo bisogna rispondere di sì, posto che la sua volontà possa cambiare. – Ma io le concepisco come eterne ed immutabili. – Ed io giudico la stessa cosa di Dio. – Ma la sua volontà è

libera. – Sì, ma la sua potenza è incomprendibile. In generale, possiamo esser sicuri che Dio può fare tutto quello che noi possiamo comprendere, ma non che non possa fare quello che non possiamo comprendere, poiché sarebbe temerario pensare che la nostra immaginazione abbia la stessa estensione della sua”, Cartesio a Mersenne, 15 aprile 1630, *op. cit.*, pp. 146-147.