

G.C.S.I.

Giornale Critico di Storia delle Idee

Jean-Luc Marion, *Il prisma metafisico di Descartes*

di Alfredo Gatto

Scheda di lettura

Jean-Luc Marion, *Sur le prisme métaphysique de Descartes. Constitution et limites de l'onto-théo-logie dans la pensée cartésienne*, Puf, Paris 1986 ; tr. it., *Il prisma metafisico di Descartes. Costituzione e limiti dell'onto-teo-logia nel pensiero cartesiano*, a c. di Felice Ciro Papparo, Guerini & Associati, Milano 1998.

Il prisma metafisico di Descartes è il tassello decisivo di un duplice trittico cartesiano. L'indagine di Marion ruota attorno al *corpus* metafisico di Cartesio, concentrandosi inizialmente, in *Sur l'ontologie grise de Descartes* [1], sull'analisi dettagliata delle *Regulae ad directionem ingenii*, con lo scopo di mettere in luce come l'ingresso cartesiano nel panorama filosofico del suo tempo sia caratterizzato dalla radicale presa di distanza dal costruito teorico aristotelico; giacché è proprio Aristotele l'interlocutore mai espressamente nominato ma sempre presente nel tentativo di Cartesio di edificare un'ontologia libera dall'epistemologia greca [2], in virtù dell'abbandono dell'*ousia* classica.

Il lavoro successivo dello studioso francese, *Sur la théologie blanche de Descartes* [3], è dedicato alla questione del fondamento della teologia cartesiana. Con riferimento ad alcune lettere a Mersenne del 1630, Marion trova nel pensiero di Cartesio l'opportunità di riproporre la questione dell'*analogia entis*, di contro a quella tendenza, teologica e scientifica, di pensare l'accesso all'ente attraverso una relazione di assoluta univocità: la creazione delle verità eterne, comportando «une transgression du fini par l'infini», rende possibile una lettura dell'opera cartesiana che, pur ancorandola alla tradizione metafisica precedente, possa consentire, al contempo, di porre le condizioni per trasgredirla [4].

E' all'interno di questo contesto teorico che si deve collocare l'opera di cui ora ci occuperemo. Affinché sia possibile verificare le condizioni che permettono alla filosofia cartesiana di non vedersi astrattamente circoscritta all'interno di una tradizione metafisica a essa precedente, è necessario delineare le linee guida che consentano di determinare i criteri per cui un costruito teorico è nelle condizioni di essere definito "metafisico". Utilizzando l'analisi di Heidegger [5] circa la *costituzione onto-teo-logica della metafisica*, Marion, attraverso una discussione puntuale dei testi cartesiani, valuta e circonda la possibile partecipazione del filosofo francese a tale orizzonte di pensiero [6]: «La difficoltà di assegnare uno statuto metafisico al pensiero cartesiano, lungi dal provenire da una scomparsa della dottrina dell'ens in generale, dipende dall'ambivalenza di un'onto-teo-logia raddoppiata» (p. 352). Cartesio definisce le condizioni di possibilità del pensiero metafisico complicando, *ante litteram*, la costituzione onto-teo-logica della metafisica e dischiudendo, attraverso una subordinazione raddoppiata, l'univocità dell'orizzonte assiale formulato da Heidegger. All'indiscussa originarietà della *metaphysica generalis*, quale criterio di accesso privilegiato all'essere dell'ente, si affianca il primato dell'*ego* [7], che fonda e contiene in sé le figure concettuali della metafisica precedente.

La duplicità dell'onto-teo-logia cartesiana si ricava, nella sua compiutezza formale, all'interno delle *Meditationes*. Il primo guadagno del testo concerne la conquista del primato dell'*ego*, che è in grado di poter rappresentare l'universalità dell'ente quale *ens ut cogitatum*: in tal modo l'*ontologia grigia* formulata nelle *Regulae* trova la propria giustificazione in quel fondamento – l'*ego* – capace di ripiegare su se stessa la *cogitatio*, fino a cogliere se stesso quale ente per eccellenza (*cogitatio sui*). La seconda figura dell'onto-teo-logia cartesiana è presente, come accennato in precedenza, all'interno dello stesso testo, in particolare nella *Meditatio III*: alla costituzione metafisica secondo la *cogitatio* si aggiunge quella seconda la *causa*. L'impossibilità, da parte dell'*ego*, di costituirsi quale *causa sui*, di costituire, in altri termini, la condizione di possibilità della totalità del reale in quanto compiuta *causa efficiens*, apre all'ammissione d'impotenza da parte dell'*ego* (manifesta, dunque, la non esaustività del proprio orizzonte causativo). L'*ego* diviene consapevole della propria finitezza in virtù della *dubitatio*: se l'esercizio metodico del dubbio garantisce la sua eccellenza ontica - « Nel dubbio, l'*ego* conferma il suo primato ontico in quanto *cogitatio*, ma infirma ogni pretesa all'eccellenza

ontica in quanto *causa*»(p. 133) -, l'apparire stesso del contenuto del dubbio attesta l'impossibilità, per l'*ego*, di istituire un rapporto immediato di causa-effetto con la totalità dei propri pensieri. In breve:

L'arretramento dell'onto-teo-logia della cogitatio davanti all'onto-teo-logia della causa si compie proprio a causa dell'ego, che, esaminandosi, constata di non poter soddisfare l'eccellenza causale, anche se può sempre chiarire l'eccellenza cogitativa (p. 132).

La prima onto-teo-logia dell'*ens ut cogitatum* – il cui vertice è l'*ego* quale *cogitatio sui* - si raddoppia, dunque, in una seconda figura, all'interno della quale l'*ens ut causatum* trova la propria condizione di possibilità attraverso il riferimento all'ente per eccellenza, pensato come *causa sui*: «Essendo ormai acquisita la dignità propriamente metafisica del pensiero cartesiano, resta da confermare il gioco delle due onto-teo-logie attraverso l'esame successivo dei due enti privilegiati che vengono a esser messi in gioco: l'*ego* e Dio»(p. 143). Se la filosofia cartesiana appartiene alla metafisica e, in virtù di tale partecipazione, pone al tempo stesso le condizioni per trasgredirla, è necessario verificare un simile assunto con il primo dei due enti privilegiati di cui abbiamo discusso in precedenza: l'*ego*. Dopo un'accurata analisi dei testi cartesiani, Marion giunge a esplicitare due funzioni in cui l'esercizio della *cogitatio* rileva il proprio carattere fondativo: si parla di una *deduzione egologica della sostanza* e di una *deduzione egologica del tempo*. La prima delle due accezioni fissa l'*ego* quale luogo della sostanzialità: l'azione della *cogitatio*, rendendo possibile i caratteri stessi dell'*ousia*, li rende pensabili a partire dal proprio stesso pensiero; nella seconda delle due accezioni, diversamente, si ritrova, applicata alla *duratio*, la medesima struttura argomentativa adoperata circa la *substantia*: la durata dell'*ego* genera la temporalità della *cogitatio*.

Se la temporalità è generata dall'*ego* in virtù della durata dell'*ego* stesso, il pensiero cartesiano sul tempo non potrà che privilegiare l'immediata *presenzialità del presente*. A questo punto, si tratta di verificare se, prendendo in considerazione la temporalità del passato e del futuro, non sia possibile rilevare delle eccezioni al primato della presenza al presente [8]. La persistenza dell'evidenza presente, se domina l'apprensione attuale della mente, non può, tuttavia, imporsi alla mente se non fin quando quest'ultima vi presta attenzione. La disattenzione della mente, quindi, sospende la perentorietà della presenza. Se, come scrive Cartesio in una celebre lettera, «non possiamo essere continuamente attenti alla stessa cosa, per quanto chiare ed evidenti siano state le ragioni che ci hanno persuaso in precedenza di qualche verità»(*A Elisabetta*, 15 Settembre 1645)[9], l'evidenza del presente non perviene all'attualità della *cogitatio* se non in virtù della *memoria* (memoria che potrebbe sempre rivelarsi *mendax*). In breve: la disattenzione, sospendendo l'imperio dell'effettività presente, richiede la mediazione della memoria, che, sottraendosi alla presenza a sé del presente, dischiude la possibilità del passato. Sospendendo l'evidenza presente, il passato trova l'orizzonte del possibile [10]. Se il passato si accorda con la categoria modale della *possibilità*, e il presente con la *realtà*, il futuro, a dispetto dell'evidenza contraria, sembra potersi definire alla luce della *necessità*: l'opportunità dell'avvenire si lascia pensare – quindi: rappresentare – solamente in vista dell'attualità della presenza effettiva del presente. Pensare la libertà a partire dalla rappresentazione presente, quindi, significa non pensare la libertà; ma la libertà non si rappresenta, della libertà *si fa* esperienza. «La libertà diventa possibile – accede al possibile come al suo campo proprio – solo oltrepassando la rappresentazione presente»(p. 212): sebbene la rappresentazione giunga sempre ad affermare la necessità dell'essere presente, pensando, quindi, l'essere del futuro in virtù della sua già compiuta attualità, non per questo la libertà è costretta a definirsi attraverso la propria immediata negazione. La libertà de-cide della propria possibilità affermando l'*esperienza indiscutibile* (quindi: non rappresentabile) delle proprie scelte - arbitrarie ed in-differenti -, di contro all'evidenza presente che la *cogitatio* pone in-forma [11]. Per poter trasgredire la presenza dell'evidenza attuale, e dis-chiudere, in tal modo, l'orizzonte del possibile, l'*ego* si decide a sospendere l'ordinario esercizio rappresentativo della *cogitatio*; *facendo* esperienza della possibilità a venire, apre così la circolarità conchiusa della propria attuale rappresentazione a un'alterità a esso in-deducibile.

La duplicità dell'*ego* fa segno al raddoppiamento proprio dell'onto-teo-logia cartesiana: da una parte, l'*ego* realizza appieno la propria funzione metafisica determinandosi quale ente per eccellenza, e imponendo il proprio modo d'essere alla totalità degli enti (*deduzione egologica della sostanza e del tempo*); dall'altra, tuttavia, l'*ego* abbandona il suo ruolo di sostanza privilegiata, basato sull'imperio dell'evidenza presente fondata sulla *cogitatio*, per guadagnare la propria libertà. L'*ego*, in altri termini, non si esaurisce nello statuto metafisico da lui edificato, ma si apre all'esperienza incomprensibile della propria libertà.

Dopo aver analizzato l'essere dell'*ego*, e aver rilevato l'impossibilità di relegarlo all'interno di quelle coordinate onto-teo-logiche che pur istituisce, è necessario ora soffermarsi sull'altro ente privilegiato: *Dio*.

La decisione teorica che istituisce metafisicamente l'ego intronizza anche metafisicamente Dio. Di conseguenza, allo stesso modo in cui condividono un simile statuto metafisico, essi potrebbero similmente sistematizzarlo, e, eventualmente, trasgredirlo (p. 217).

Marion analizza la possibile partecipazione divina all'orizzonte onto-teo-logico, pensando una correlazione fra l'analisi metafisica degli attributi di Dio e l'analisi teologica dei nomi divini. Non potendo riproporre i singoli passaggi dell'argomentazione, ci soffermeremo sui suoi esiti, per poi porli in relazione con la questione da cui abbiamo preso le mosse. La teologia cartesiana si raccoglie intorno a tre nomi divini: al nome divino di *infinitum* fanno riferimento gli attributi di sostanza, infinità, indipendenza, immensità e incomprensibilità,

secondo una *via negativa*; da quello di *potentia* derivano gli attributi di creazione e potenza suprema, regolati dall'*eminenza* divina; infine, al nome di *ens summe perfectum*, secondo una *via affermativa*, si riferisce l'attributo di suprema intelligenza. Ora, sia i nomi divini, sia gli attributi che sembrano competergli, se raccolti attorno ad una compiuta definizione di Dio, si escludono reciprocamente, dando luogo ad un *sistema di contraddizioni* [12]. A rigor di termini, non si dovrebbe parlare di semplice esclusione, ma di una relazione di subordinazione: solo il nome divino di *infinitum*, infatti, è in grado di verificare tutti i criteri (incomprensibilità - non causabilità - non metodicità) che permettevano, in via ipotetica, di avanzare una possibile distinzione circa i nomi divini e gli attributi ad essi congeneri. A questo punto, si tratta di relazionare l'insieme triadico dei nomi divini a quel meccanismo di sdoppiamento che Marion ritiene essere operante nell'onto-teo-logia cartesiana, per verificare se, anche in questo caso, tanto nell'analisi di Dio quanto in quella dell'*ego*, il pensiero cartesiano si possa legittimamente definire metafisico solo in virtù di un'istanza che lo trascende.

L'*ens summe perfectum*, implicando l'intelligibilità della totalità del reale, e definendo l'essenza di Dio mediante la sua suprema intelligenza, sembra corrispondere appieno a quella onto-teo-logia della *cogitatio* [13] da noi descritta in precedenza; diversamente, se pensiamo alla definizione di Dio secondo la *potentia* (definizione che porta a pensare Dio come suprema causa sui, ragione ultima di quell'esistenza cui dobbiamo, secondo la ratio umana, corrispondere), l'onto-teo-logia della causa sembra essere quella maggiormente indicata per definirla. L'idea di *infinitum* non trova posto nel raddoppiamento cartesiano dell'onto-teo-logia. Questo dato, anziché indicare una qualche incompletezza nella filosofia cartesiana, manifesta l'impossibilità di relegarla astrattamente in quell'ambito metafisico che pur contribuisce a istituire: Dio quale *infinitum* è un pensiero non metafisico della metafisica cartesiana su Dio. L'idea di *infinitum* eccede l'orizzonte metafisico nell'istante stesso in cui istituisce le condizioni che lo rendono possibile.

In sintesi: nella costituzione onto-teo-logica della metafisica cartesiana vi sono due elementi che non possono essere iscritti all'interno di quelle coordinate concettuali che, tuttavia, contribuiscono a rendere pensabili. Ci stiamo riferendo, ovviamente, alla *libertà* dell'*ego* e all'*infinità* di *Dio*. L'*ego* riusciva a sottrarsi all'imperio dell'evidenza presente e a conquistare il proprio orizzonte di possibilità solo decidendosi per una libertà non rappresentabile secondo le categorie a disposizione della *cogitatio*; parimenti, l'idea di Dio quale *infinitum* è divenuta pensabile nella sua stessa possibilità solamente eccedendo le formulazioni metafisiche – *ens ut cogitatum*, *ens ut causatum* – messe a disposizione dall'onto-teo-logia. *Il pensiero cartesiano*, quindi, *istituendo le condizioni di possibilità dell'onto-teo-logia, contribuisce a fissarne i limiti*: la prima figura dell'onto-teo-logia – *l'ego* – si libera dalla metafisica decidendosi per l'esperienza non rappresentabile della propria libertà; la seconda figura, diversamente, dicendo se stessa con il nome di *infinitum*, trasgredisce ed eccede la totalità di quell'orizzonte metafisico da lei stessa istituito.

La filosofia successiva a Cartesio sembra dimenticare l'eccedenza – tanto dell'*ego-libero* quanto del *Dio-infinito* – iscritta nella metafisica cartesiana, interpretando se stessa alla luce di quelle coordinate filosofiche rese disponibili dall'*ens ut cogitatum* e dall'*ens ut causatum*. In tal modo, la filosofia moderna, prendendo partito per l'una o per l'altra alternativa, decide di se stessa e delle condizioni della propria legittimità.

Concludiamo con le seguenti parole di Marion:

Chi si collega all'onto-teo-logia dell'ens ut cogitatum, e secondo quali sistemazioni? Chi dipende dall'onto-teo-logia dell'ens ut causatum, e secondo quali variazioni? Chi non si ricollega a nessuno di essi e non accede quindi alla dignità metafisica? Al prisma dell'onto-teo-logia raddoppiata di Descartes potrebbe così rivelarsi la vera posterità metafisica del cartesianesimo (p. 354).

NOTE

[1] J.-L. Marion, *Sur l'ontologie grise de Descartes*, Vrin, Paris 1975.

[2] «Le Regulae, du fait même de leur rapport à la penée aristotélicienne, énoncent les thèses fondamentales d'une ontologie premièrement négative. Ou mieux, négatrice des quatre sens de l'Etre [...] Ces remarques permettent de conclure à une dénégation de l'ontologie aristotélicienne, mais aussi à une reprise transposée de ses thèmes: il faut envisager de préciser ce qui pourrait bien apparaître comme une ontologie implicitement substituée – sans élaboration métaphysique – à une autre: l'ontologie à demi-teintes, l'ontologie grise. Ontologie grise, parce qu'elle ne se déclare point, et se dissimule dans un discours épistémologique» (J.-L. Marion, *Sur l'ontologie grise de Descartes*, cit., pp. 185-186).

[3] J.-L. Marion, *Sur la théologie blanche de Descartes*, Puf, Paris 1981.

[4] «Descartes déploie donc une théologie, pour satisfaire à l'instance théologique de sa métaphysique, bref pour assurer un fondement à l'ontologie grise. Cette théologie nous la qualifions de théologie blanche. Blanche parce que anonyme et indéterminée, comme un blanc-seing, qui qualifie son bénéficiaire sans spécifier pour quelle entreprise [...]. La théologie devient blanche parce que l'ontologie reste grise. L'anonymat du bénéficiaire renvoie donc à l'indétermination de la fondation que le fondement devrait assurer» (J.-L. Marion, *Sur la théologie blanche de Descartes*, cit., pp. 450-451).

[5] M. Heidegger, *Identität und Differenz*, Neske, Pfullingen 1957; tr. it., *Identità e differenza*, a c. di U. M. Ugazio, in «Aut-Aut», nn. 187-188, (1982), pp. 2-37.

[6] «Si tratta di comprendere, verificare e quindi anche falsificare la tesi, proposta da Heidegger, di una costituzione essenzialmente onto-teo-logica della metafisica [...]. Se la costituzione onto-teo-logica, infatti, delimita rigorosamente la costituzione cartesiana della metafisica, essa ne fissa i limiti; definendola, quindi, apre la possibilità del suo superamento» (pp. 28-29). Una ri-definizione dei caratteri dell'onto-teo-logia heideggeriana è fornita da Marion nella sua discussione critica circa l'impossibilità di circoscrivere il pensiero di San Tommaso all'interno di un così angusto habitus metafisico, cfr. J.-L. Marion, *Dieu sans l'etre*, Puf, Paris 1991; tr. it., *Dio senza l'essere*, a c. di A. Dell'Asta e C. Canullo, Jaca Book, Milano 2008.

[7] «Non giustappongo qui due costituzioni onto-teo-logiche, duplo una prima costituzione con una seconda, l'una svolgendo autonomamente, ma in modo completo, una tesi sull'ens in quantum ens (o ens ut cogitatum, oppure ens ut causatum) e l'altra una tesi sull'ente per eccellenza (rispettivamente, cogitatio sui e causa sui). Si tratta dunque di un raddoppiamento e non di uno sdoppiamento incoerente o conflittuale, perché tutta la prima costituzione viene, in aggiunta alla sua articolazione, ripresa all'interno della seconda costituzione come ragione dell'ente in generale» (p. 137).

[8] «Prendendo in considerazione la temporalità del passato e del futuro secondo Descartes, tenterò certamente di misurare eventuali eccezioni al primato della presenza al presente, dunque alla sussistenza persistente come maniera d'essere privilegiata dell'ente; ma chiederò anche, a contrario, a queste altre temporalizzazioni di confermare che la questione del tempo decideva, di primo acchito, la maniera d'essere dell'ente» (p. 204).

[9] R. Descartes, *Tutte le lettere: 1619-1650*, testo francese a fronte, a c. di G. Belgioioso, Bompiani, Milano 2005.

[10] «Qui non è il passato a esigere e rendere possibile la memoria, ma proprio la memoria che, come dissoluzione dell'evidenza presente che la disattenzione ha appena strappato alla sua effettività, dischiude il passato: dunque in questo modo essa apre, sospendendo l'effettività della presenza necessaria, il campo del possibile» (p. 206).

[11] «Descartes, precisamente, decide senza tentare una conciliazione probabilmente impossibile per la rappresentazione cogitativa; decide che può decidere (in favore della libertà), anche se non può comprendere come possa farlo; si decide a prendere una decisione che non può comprendere, e di cui può rappresentarsi la possibilità, in quanto la sperimenta al di là della cogitatio presente all'effettività» (p. 212).

[12] Forniamo alcuni esempi: assumendo l'infinito quale nome divino, e facendo riferimento agli attributi che gli si riferiscono, ci si troverebbe nella situazione di dover escludere, fra gli attributi volti a circoscrivere l'essenza divina, quelli coinvolti nella definizione di Dio quale ens summe perfectum: l'immensità e l'incomprensibilità escludono, o al limite subordinano, l'attributo di suprema intelligenza, incentrato maggiormente sulla relazione fra Dio e le creature. Ancora: se pensiamo al rapporto che il divino intrattiene con la causalità efficiente, Dio quale infinitum esercita la causalità, e, esercitandola, la trascende, in perfetta continuità con le metafisiche medievali precedenti; diversamente, pensando Dio come potentia, Dio si esercita alla causalità, «poiché tocca alla mente umana esercitare su di sé la ricerca di una causa, che ne giustifichi l'esistenza; Dio soddisfa una causalità che in primo luogo subisce» (p. 274). In merito alla relazione fra Dio quale infinitum e Dio quale potentia, relazione che subordina la potentia alla causalità e quest'ultima all'infinità di Dio, riportiamo fedelmente l'analisi di Marion, analisi che, in questo particolare frangente, noi non condividiamo affatto.

[13] «La somma di perfezioni offre alla cogitatio una somma (infinita) di oggetti da pensare, e Dio manifesta tanto più la sua eccellenza quanto più le sue perfezioni pensabili vi si trovano effettivamente compiute, dimodoché la perfezione suprema di Dio porta anche al suo compimento la ricerca del più perfetto dei cogitata» (p. 278).