

Direttori editoriali:

Andrea Tagliapietra, Sebastiano Ghisu

Direttore responsabile:

Giovanni Campus

Redattore Capo Centrale:

Enrico Cerasi

Coordinatori di redazione:

Alessandra Pigliaru, Gianpaolo Cherchi

Redattori:

Raffaele Ariano, Luca Basile, Mario M. Bosincu, Marco Bruni, Antonio Catalano, Corrado Claverini, Alfredo Gatto, Giuseppe Girgenti, Erminio Maglione, Antonio Moretti, Caterina Piccione, Maria Russo, Valentina Sperotto, Janna Voskresenskaia

Membri corrispondenti:

Fulvio Accardi (Istituto Italiano per gli Studi Storici – Napoli); Raphael Ebgi (Freie Universität Berlin); Luigi Sala (Université François Rabelais de Tours); Michele Giugni (Technische Universität Dresden)

Redazioni:

Sassari: Dipartimento di Storia, Scienze dell'Uomo e della Formazione, Università degli Studi di Sassari, Via Zanfarino, 62 – 07100 Sassari.
e-mail: redazione-sassari@giornalecritico.it

Milano: Centro di Ricerca Interdisciplinare di Storia delle Idee (CRISI), Università Vita-Salute San Raffaele – Milano, DIBIT 1 – Via Olgettina, 58 – 20132 Milano.
e-mail: redazione-milano@giornalecritico.it

Comitato Scientifico:

Claudia Baracchi (Università degli studi di Milano-Bicocca), Claudio Bartocci (Università degli studi di Genova), Simonetta Bassi (Università di Pisa), Giovanni Bonacina (Università di Urbino), Gavina Cherchi (Università di Sassari),

Francesca Crasta (Università di Cagliari), Amina Crisma (Università Alma Mater di Bologna), Stefano Cristante (Università di Lecce), Massimo Donà (Università Vita e Salute san Raffaele Milano), Giulio D'Onofrio (Università di Salerno), Catherine Douzou (Université François Rabelais de Tours), Emmanuel Faye (Université de Rouen), Nicola Gardini (University of Oxford), François Jullien (Université Paris VII-Denis Diderot), Michela Marzano (Université Paris V), Roberto Mordacci (Università Vita e Salute San Raffaele Milano), Jean-Luc Nancy (Université de Strasbourg), Vesa Oittinen (Università di Helsinki), Francesca Rigotti (Università della Svizzera Italiana), Renato Rizzi (Istituto Universitario di Architettura di Venezia), Hans Bernard Schmid (Universität Basel), Homero Silveira Santiago (USP – Universidade de São Paulo), Leonel Ribeiro dos Santos (Universidade de Lisboa), Alexandre Guimarães Tadeu de Soares (Universidade Federal de Uberlândia (Brasil)), Emidio Spinelli (Università La Sapienza di Roma), Pirmin Stekeler-Weithofer (Universität Leipzig), Cristina Terrile (Université François Rabelais de Tours), Italo Testa (Università degli studi di Parma), Francesco Valagussa (Università Vita e Salute san Raffaele Milano), Mauro Visentin (Università di Sassari), Frieder Otto Wolf (Freie Universität Berlin), Günter Zöller (Ludwig-Maximilians-Universität München).



NUMERO 1/2018

GIORNALE CRITICO DI STORIA DELLE IDEE

RIVISTA INTERNAZIONALE DI FILOSOFIA

**Critical Journal of History of Ideas
International Review of Philosophy**

**STUDI CARTESIANI
TRA EUROPA E BRASILE**

**CARTESIAN STUDIES
BETWEEN EUROPE AND BRAZIL**

**A CURA DI
ALFREDO GATTO**

 **MIMESIS**

Il «Giornale Critico di Storia delle Idee» è indicizzato presso la banca dati internazionale per gli studi filosofici *The Philosopher's Index*.

La rivista si avvale di un *codice etico* ordinato secondo gli standard indicati dal COPE (*Committee on Publication Ethics*) nel *Code of Conduct and Best Practice Guidelines for Journal Editors*. I testi devono essere conformi alle norme etiche ed editoriali indicate sul sito www.giornalecritico.it

La versione elettronica di questo numero sarà disponibile sul sito www.giornalecritico.it a un anno di distanza dall'uscita in formato cartaceo. Sul sito è possibile reperire la versione elettronica dei numeri della prima serie della rivista. La politica editoriale della rivista è orientata verso una tipologia di pubblico scientifico. Gli scritti proposti per la pubblicazione sono sottoposti al processo di *double blind peer review*.



**Fondazione
di Sardegna**



Pubblicazione semestrale: abbonamento annuale (due numeri): €30,00

Per gli ordini e gli abbonamenti rivolgersi a:
ordini@mimesisedizioni.it

L'acquisto avviene per bonifico intestato a:
MIM Edizioni Srl, Via Monfalcone 17/19
20099 – Sesto San Giovanni (MI)
Unicredit Banca – Milano
IBAN: IT 59 B 02008 01634 000101289368
BIC/SWIFT: UNCRITM1234

MIMESIS EDIZIONI (Milano – Udine)
www.mimesisedizioni.it
mimesis@mimesisedizioni.it

Isbn: 9788857552996
Issn: 2240-7995

© 2018 – MIM EDIZIONI SRL
Via Monfalcone, 17/19 – 20099
Sesto San Giovanni (MI)
Phone: +39 02 24861657 / 24416383

Registrazione Tribunale di Sassari n. 455 del 14/7/2008

Indice

- 7 Alfredo Gatto, *Nota editoriale/Editorial Note*

La morale e le passioni

- 15 Alexandre Guimarães Tadeu de Soares (UFU) – *Note sugli studi brasiliani a proposito della morale di Descartes*
25 Laurence Renault (Sorbonne Université/Sorbonne University in Abu Dhabi) – *Il teatro e la pietà secondo Descartes*
45 Érico Andrade Marques de Oliveira (UFPE) – *L'irriducibilità delle passioni in Descartes*
67 Edgard Vinícius C. Zanette (UERR) – *Controversie sulla filosofia cartesiana in Brasile: Martial Gueroult e la tradizione brasiliana*

Metafisica, verità e soggettività

- 83 Ethel Menezes Rocha (UFRJ) – *Auto-causazione e verità eterne*
99 Marcos Gleizer (UERJ) – *Descartes e la libera creazione delle verità eterne*
115 Mariana de Almeida Campos (UFBA) – *Le definizioni della sostanza in Descartes*
131 Raul Landim Filho (UFRJ) – *Idea, essere obiettivo e realtà obiettiva nelle Meditazioni di Descartes*
149 Enéias Júnior Forlin (UNICAMP) – *La concezione cartesiana del soggetto: l'anima e l'animale razionale*
167 Marcos Alexandre Borges (UERR) – *Il cogito è una rappresentazione? Un dibattito sull'interpretazione rappresentativa del presupposto della metafisica cartesiana*

Epistemologia e filosofia della natura

- 181 César Augusto Battisti (UNIOESTE) – *L'ordine delle ragioni in Descartes*
213 Marcio Chaves-Tannús (UFU) – *Le regole utili e chiare di Descartes: un commentario esplicativo*
227 Lia Levy (UFRGS) – *Il concetto cartesiano di attributo principale*

- 237 Djalma Medeiros (FSB-SP) – *Sulla legittimità dell'uso di principi teleologici nella scienza della natura in Descartes e Leibniz*
255 Paulo Tadeu da Silva (UFABC) – *La natura della materia e la spiegazione cartesiana dei fenomeni meteorologici*

Descartes e la storia della filosofia

- 265 Giulia Belgioioso (Università del Salento) – *A proposito di novatores e nova philosophia*
281 Igor Agostini (Università del Salento) – *Come costituire un Nouvel Index scolastico-cartésien?*
297 Homero Santiago (USP) – *Fedeltà geometrica. Il problema dell'ordine nei Principi della filosofia cartesiana di Spinoza*
315 Siegrid Agostini (Università del Salento) – *Cartesii Philosophia. Per una storia della filosofia cartesiana in Puglia attraverso i manuali*
331 Fábio Baltazar do Nascimento Junior (UFU) – *Aristotele, Sesto e Descartes sull'auto-confutazione dello scettico*

Controversie

- 341 Sebastiano Ghisu (Università degli Studi di Sassari) – *Dal virtuale all'evento. Gilles Deleuze e Alain Badiou*

Note critiche

- 367 Valentina Sperotto (Università Vita-Salute San Raffaele) – *Attenzione e relazione: sull'ecologia dell'attenzione di Yves Citton*
377 Erminio Maglione (Università Vita-Salute San Raffaele di Milano/Université François Rabelais de Tours) – *Nietzsche interprete di Descartes nella lettura di Giuliano Campioni*

Nota editoriale

Alfredo Gatto

E questo flusso, anche se non molto veloce, tuttavia si avverte chiaramente per il fatto che le grandi *navigazioni* sono molto più lente e più difficili verso le regioni orientali che verso quelle occidentali; e per il fatto che in certe strettoie del mare l'acqua scorre sempre verso Ovest; e infine per il fatto che, a parità di condizioni, le regioni che hanno il mare ad Oriente, come il *Brasile*, non sentono gli effetti del calore del Sole tanto quanto quelle che hanno dei lunghi tratti di terra ad Oriente e il mare ad Occidente, come la Guinea; perché l'aria che viene dal mare è più fredda di quella che viene dalla Terra.

Leggendo questo passo contenuto nel cap. 54 della quarta parte dei *Principi della filosofia*, possiamo notare come sia stato Descartes il primo a stabilire un legame con il Brasile, e ben prima che il governo francese inviasse nell'Universidade de São Paulo (USP) alcuni dei suoi più importanti studiosi. A questo richiamo testuale suggerito dallo stesso filosofo francese, si è forse richiamato idealmente Paulo Leminski (1944-1989), scrittore, poeta e critico letterario di Curitiba, quando nel libro *Catatau* (1975) racconta cosa sarebbe accaduto se Descartes fosse giunto in Brasile al seguito di Johan Maurits van Nassau-Siegen e degli olandesi che occuparono una parte del *Nordeste* brasiliano nel XVII secolo. In una prosa altamente sperimentale, che sarà oggetto di una rappresentazione cinematografica scritta e diretta da Cao Guimarães in *Ex isto* (2011), Leminski descrive le allucinazioni del filosofo, perduto nella foresta brasiliana e vittima del proprio monologo interiore. In uno stadio prossimo all'allucinazione, Descartes attende e letteralmente spera (la parola *espera* racchiude in portoghese entrambi i significati) che qualcuno lo sollevi dalla sua solitudine. In *Ex isto*, infatti, Descartes non prende mai la parola, ma si limita ad ascoltare, come se assistesse alla messa in scena del proprio pensiero, il suono e le voci di una *meditatio* che attraversa, e dunque travalica, la riflessione in prima persona. L'esercizio della *cogitatio* è qui già dischiuso e pronto ad integrare i suoi contenuti a partire da una terra straniera – con la sua luce, i suoi frutti, la sua musica – che finisce per arricchirlo e trasformarlo.

La relazione fra Descartes, la tradizione della filosofia francese e il Brasile non è tuttavia solo testuale o ideale, ma risponde ad una precisa congiuntura storica. Negli anni '50 e '60 del secolo scorso, infatti, alcuni dei più insigni studiosi france-

si e cartesiani – fra i quali possiamo ricordare Martial Gueroult, Victor Goldschmidt e Gérard Lebrun – tennero varie lezioni e seminari presso l'Universidade de São Paulo, formando una nuova classe culturale e universitaria e influenzando in misura decisiva gli studi cartesiani brasiliani. Basti pensare, a questo proposito, a Lívio Teixeira, uno dei più noti studiosi di Descartes in Brasile, la cui tesi dedicata alla morale cartesiana (*A moral de Descartes*) impressionò a tal punto Gueroult da spingerlo a citare il testo di Teixeira nella sua monumentale opera in due volumi dedicata al filosofo francese, *Descartes selon l'ordre des raisons*.

Se l'influenza esercitata dalla tradizione francese aveva contribuito a modificare, almeno in parte, il *milieu* culturale brasiliano, dominato dal paradigma tomista e dall'ecllettismo, gli studi cartesiani dovettero attendere vari anni per imporsi, dopo il successo della missione organizzata dalla Sorbonne, come uno degli oggetti di studio privilegiati della tradizione filosofica brasiliana. Sarà necessario allora giungere ai primi anni '90, con la pubblicazione del lavoro di Teixeira, per assistere ad un'accelerazione decisiva, tutt'oggi operante. Poco dopo il contributo di Teixeira, Raul Landim Filho, professore dell'Universidade Federal de Rio de Janeiro (UFRJ), pubblicò nel 1992 la seconda grande monografia dedicata al pensatore francese, *Verdade e evidência no sistema cartesiano* (*Verità ed evidenza nel sistema cartesiano*), partecipando inoltre al convegno organizzato dal "Centre d'études cartésiennes" presso la Sorbonne e l'École normale supérieure nel 350esimo anniversario della seconda edizione delle *Meditazioni*. Il contenuto di quell'incontro sarà poi curato da Jean-Marie Beyssade e Jean-Luc Marion e pubblicato con il seguente titolo: *Descartes. Objecter et répondre*, Puf, Paris 1994.

Da quel momento in avanti, le pubblicazioni cartesiane hanno occupato uno spazio sempre maggiore nell'università brasiliana, come dimostrano i vari centri di ricerca dedicati alla filosofia di Descartes attualmente disseminati in tutto lo stato, e non solo nei centri maggiori. A riprova della vitalità del dibattito sulla riflessione di Descartes in Brasile, possiamo citare, fra i molti altri, i recenti convegni internazionali incentrati sulla "fortuna della filosofia cartesiana in Brasile" che si sono svolti nell'Université Libre de Bruxelles (24-25 novembre 2016) e presso il "Centro Interdipartimentale di Studi su Descartes e il Seicento" dell'Università del Salento (13-14 aprile 2017), la giornata di studio dedicata alle "Forme del pensiero meridiano. Un confronto storico e teorico fra il pensiero italiano e quello brasiliano" che si è tenuta all'Università Vita-Salute San Raffaele di Milano nell'ambito della rassegna "I Metodi della filosofia/The Methods of Philosophy" (4-6 ottobre 2017), senza contare gli annuali congressi che si svolgono in terra brasiliana, cui hanno già partecipato tutti i più importanti studiosi cartesiani.

Un primo resoconto della bibliografia su Descartes – ma che andrebbe già integrato, visti i dieci anni trascorsi dalla pubblicazione e la mole e il dinamismo dei successivi contributi – è fornito dall'articolo *Les études cartésiennes au Brésil* scritto da Enéias Jr. Forlin, professore dell'Unicamp, e pubblicato nel «Bulletin cartésien», vol. 36 (2008), pp. 1-6. Il testo descrive in maniera più circostanziata di quanto non si sia potuto fare qui la storia degli studi cartesiani in Brasile, fornendo una rassegna dei suoi esponenti. Il presente volume rappresenta, a suo

modo, una prosecuzione ideale del lavoro, dando la parola ai principali esponenti della tradizione cartesiana in Brasile con l'intento di fornire una mappatura, la più ampia e variegata possibile, delle differenti linee di ricerca, che spaziano dalla metafisica e dall'epistemologia alla morale e alla storia della filosofia. Accanto agli studiosi brasiliani, sono presenti i contributi di Laurence Renault, Giulia Belgioioso, Siegrid Agostini e Igor Agostini, che hanno stabilito con le loro rispettive università (la Sorbonne Université e l'Università del Salento), e già da molti anni, delle relazioni accademiche con gli istituti di ricerca brasiliani e con il "GT Estudos Cartesianos", un gruppo di ricerca federale fondato nel 2012 e attualmente diretto da César Augusto Battisti, professore presso l'Universidade Estadual do Oeste do Paraná (UNIOESTE).

Per ragioni di uniformità e semplicità, riportiamo le sigle e le abbreviazioni utilizzate per le opere di Descartes in tutti i contributi del volume: AT (seguito dal numero del volume e da quello della pagina) = R. Descartes, *Œuvres*, éd. par Ch. Adam et P. Tannery, 12 vols., Vrin-Cnrs, Paris 1963-1974; B Op (seguito dal numero della lettera e da quello della pagina) = R. Descartes, *Tutte le lettere*, a c. di G. Belgioioso, con la coll. di I. Agostini, F. Marrone, F. A. Meschini, M. Savini e J.-R. Armogathe, Bompiani, Milano 2005; B Op I (seguito dal numero della pagina) = R. Descartes, *Opere. 1637-1650*, a c. di G. Belgioioso, con la coll. di I. Agostini, F. Marrone e M. Savini, Bompiani, Milano 2009; B Op II (seguito dal numero della pagina) = R. Descartes, *Opere postume. 1650-2009*, a c. di G. Belgioioso, con la coll. di I. Agostini, F. Marrone e M. Savini, Bompiani, Milano 2009.

I contributi di Giulia Belgioioso e Siegrid Agostini sono stati presentati in italiano, mentre quelli di Laurence Renault e Igor Agostini sono stati tradotti dal francese da Caterina Piccione, dottoranda presso l'Università Vita-Salute San Raffaele. Tutti gli altri contributi sono stati tradotti dal portoghese da chi scrive. L'idea di questo volume è nata nell'ambito della ricerca svolta nell'Universidade de São Paulo (USP) nel biennio 2016-2018 ed è stata resa possibile dal finanziamento della Fapesp (Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo). Colgo qui l'occasione per ringraziare il prof. Homero Santiago per aver accolto il mio progetto di ricerca dedicato alla teoria cartesiana sulle verità eterne nel dipartimento della sua università, il prof. Andrea Tagliapietra e il prof. Sebastiano Ghisu per aver ospitato i contributi raccolti nel corso di questa ricerca nella rivista da loro diretta, il prof. Djalma Medeiros e il prof. Alexandre Guimarães Tadeu de Soares per la loro amicizia e l'interesse che hanno sempre dimostrato per le mie ricerche e, infine, al di là di ogni retorica, il Brasile nel suo complesso, per la sua *alegria* contagiosa e per avermi fatto sentire come a casa, o forse qualcosa di più.



Editorial Note

Alfredo Gatto

This flow, although admittedly not extremely rapid, is however distinctly perceived from the fact that long *sea voyages* are much slower and more difficult in easterly directions than in westerly ones; and also from the fact that the water always flows toward the west in certain straits of the ocean. Furthermore, other things being equal, those regions which have the ocean on the east, like *Brazil*, do not feel the heat of the sun as much as those like Guinea, which have long tracts of land on the east and the ocean on the west; since the air coming from the ocean is colder than that coming from the land.

Reading this passage from Chapter 54 of the fourth part of *The Principles of Philosophy*, we see that Descartes was the first to establish a connection with Brazil, well before the French government sent several of its leading scholars to the University of Sao Paolo (USP). It was perhaps this textual reference by Descartes that Paulo Leminski (1944-1989), writer, poet and literary critic from Curitiba had in mind when in his book *Catatau* (1975) he describes what might have occurred if Descartes had arrived in Brazil after Johan Maurits van Nassau-Siegen and the Dutch, who occupied part of the Brazilian northeast in the XVII century. In highly experimental prose, which would later be the subject of the cinematographic work *Ex isto* (2011), written and directed by Cao Guimarães, Leminski describes the hallucinations of the philosopher, lost in the Brazilian forest and victim of his own internal monologue. In a nearly hallucinatory state, Descartes waits and literally hopes (the word *espera* in Portuguese embraces both meanings) for someone to deliver him from his solitude. In *Ex isto*, in fact, Descartes does not speak, but limits himself to listening – as if he were present at a staging of his own reflections – to the sound and the voices of a *meditatio* that crosses, and thus surpasses, first person reflection. The exercise of *cogitatio* is here already unclosed, and ready to integrate its contents, starting from a foreign land – with its light, its fruits, its music – which ultimately enriches and transforms it.

The relationship among Descartes, the tradition of French philosophy and Brazil is not, however, merely textual or ideal, but rather concerns a precise historical context. In the 1950s and 1960s, in fact, some of the most respected French and Cartesian scholars – including Martial Gueroult, Victor Goldschmidt

and Gérard Lebrun – held numerous lectures and seminars at the University of Sao Paulo, creating a new cultural and academic class, with a decisive influence upon Cartesian studies in Brazil. It is enough to mention Lívio Teixeira, one of the most notable Cartesian scholars in Brazil, whose thesis dedicated to Cartesian ethics (*A moral de Descartes*) made such an impression upon Gueroult as to lead him to quote Teixeira in his monumental, two volume work dedicated to the French philosopher: *Descartes selon l'ordre des raisons*.

If the influence exerted by the French tradition had contributed to an at least partial modification of the Brazilian cultural milieu, dominated by the Thomist paradigm and eclecticism, Cartesian studies would have to wait a number of years – subsequent to the success of the mission organized by the Sorbonne – to take its place as one of the privileged objects of study of the Brazilian philosophical tradition. It would in fact await the arrival of the early 1990s, and the publication of Teixeira's work, for a decisive acceleration which has continued to the present day. In 1992, shortly after Teixeira's contribution, Raul Landim Filho, professor at the Universidade Federal de Rio de Janeiro (UFRJ), published the second extensive monograph dedicated to the French thinker, *Verdade e evidência no sistema cartesiano* (*Truth and evidence in the Cartesian system*), and participated in the conference organized by the “Centre d'études cartésiennes” at the Sorbonne and l'École normale supérieure for the 350th anniversary of the second edition of the *Meditations*. The content of this encounter would be edited by Jean-Marie Beyssade and Jean-Luc Marion, and published as: *Descartes. Objecter et répondre*, Puf, Paris 1994.

From that time on, Cartesian publications have occupied an ever greater place in Brazilian universities, as evidenced by the numerous research centers dedicated to Descartes' philosophy currently found throughout the country, not limited to the larger urban centers. As further demonstration of the continued vitality of the debate on Descartes' reflection within Brazil, we may cite, among many others, the recent international conferences centered on the “success of Cartesian philosophy in Brazil” held at the Université Libre de Bruxelles (24-25 November 2016) and at the “Interdepartmental Centre for Studies on Descartes and the 1600s” at the University of Salento (13-14 April 2017), a day of study dedicated to “Forms of Southern thought. A historical and theoretical comparison of Italian and Brazilian thought” held at San Raffaele University in Milan within the context of the “Methods of Philosophy” conference (4-6 October 2017), not to mention the annual conferences held in Brazil, with the participation of the most important Cartesian scholars.

An initial account of the Cartesian bibliography – which should be updated, given that ten years have passed since its publication and both the quantity and dynamism of subsequent contributions – is provided by the article *Les études cartésiennes au Brésil*, written by Enéias Jr. Forlin, professor at Unicamp, and published in «Bulletin cartésien», vol. 36 (2008), pp. 1-6. The text describes, in greater detail than can be given here, the history of Cartesian studies in Brazil, providing a list of its exponents. The present volume represents, in its own way,

Editorial Note

an ideal continuation of the work, presenting the principle exponents of the Cartesian tradition in Brazil, with the aim of offering the broadest and most varied survey possible to the various lines of research, ranging from metaphysics and epistemology to moral philosophy and the history of philosophy. Alongside the Brazilian scholars, we should include the contributions of Laurence Renault, Giulia Belgioioso, Siegrid Agostini and Igor Agostini, who, with their respective Universities (the Sorbonne Université and the Università del Salento), have established, over many years, academic relationships with Brazilian research institutes and with “GT Estudos Cartesianos”, a federal research group founded in 2012 and currently directed by da César Augusto Battisti, professor at the Universidade Estadual do Oeste do Paraná (UNIOESTE).

For reasons of uniformity and simplicity, we shall report here the acronyms and abbreviations employed for the works of Descartes in all the contributions to the volume: AT (followed by volume and page numbers) = R. Descartes *Œuvres*, éd. par Ch. Adam et P. Tannery, 12 vols., Vrin-Cnrs, Paris 1963-1974; B Op (followed by letter and page numbers) = R. Descartes, *Tutte le lettere*, edited by G. Belgioioso, with the collaboration of I. Agostini, F. Marrone, F. A. Meschini, M. Savini and J.-R. Armogathe, Bompiani, Milan 2005; B Op I (followed by page number) = R. Descartes, *Opere. 1637-1650*, edited by G. Belgioioso, with the collaboration of I. Agostini, F. Marrone and M. Savini, Bompiani, Milan 2009; B Op II (followed by page number) = R. Descartes, *Opere postume. 1650-2009*, edited by G. Belgioioso, with the collaboration of I. Agostini, F. Marrone and M. Savini, Bompiani, Milan 2009.

The contributions of Giulia Belgioioso and Siegrid Agostini are presented in Italian, while those of Laurence Renault and Igor Agostini have been translated into French by Caterina Piccione, a doctoral student at San Raffaele University. I have translated all other contributions from the Portuguese. The original idea for this volume comes from the research carried out in the University of São Paulo (USP) in 2016-2018 and was made possible by funding from Fapesp (Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo). I take the opportunity to thank professor Homero Santiago for having accepted my research project dedicated to Cartesian theory on eternal truths in the department of his university, professors Andrea Tagliapietra and Sebastiano Ghisu for publishing the contributions collected during the course of this research in the journal which they serve as editors, professor Djalma Medeiros and professor Alexandre Guimarães Tadeu de Soares for their friendship, and for the interest they have always demonstrated in my research and, finally, all rhetoric aside, Brazil in its entirety, for its contagious *alegria*, for making me feel at home, and perhaps, something more.



Note sugli studi brasiliani a proposito della morale di Descartes

Alexandre Guimarães Tadeu de Soares
(Universidade Federal de Uberlândia – UFU)¹

Articolo sottoposto a *double blind peer review*.

Ricevuto: 15/09/2017 – Accettato: 20/12/2017 – Pubblicato: giugno 2018

Title: Notes on Brazilian studies about Descartes's moral

Abstract: This text intends, firstly, to illustrate Brazilian interpretation of Descartes's ethical viewpoint, with emphasis on Lívio Teixeira's contribution. Secondly, the author extends his interpretation showing how Descartes's thought is based on ethical viewpoint. Not only the ultimate purpose of all philosophy is given by the struggle to know how one should act, but also the struggle itself is understood as an ethical act. Therefore, searching for the truth never loses its ethical dimension and, besides, is always a component of virtue, as measured by the will leading our capacity for judgement. The definition of virtue itself was thus unified by Descartes; thinking of the best manner (which is already in some way acting) to act (in a more common meaning of this term). From this perspective, we couldn't say that the French philosopher, at the end of his life, elaborated firstly a "definitive moral" – a term never used by him and one opposite to the indetermination of acting suitable to morality. Secondly, neither a "scientific moral" – although there is a scientific basis to formulate a moral (overestimated sometimes by the philosopher), its dimension of uncertainty and the impossibility of total determination escapes from the field of science. Consequently, we also can't say that Descartes formulated a "perfect moral", which is suitable to God, because only He is perfectly wise. We can only say that the philosopher presented a sketch of the best possible "perfect moral".

Keywords: Descartes; Brazilian Studies; Moral; Virtue; Modern Philosophy.

Vorremmo presentare in questa sede alcune considerazioni sugli studi brasiliani dedicati alla morale di Descartes con il solo proposito di avviare uno sforzo

¹ Una prima versione di questo testo è stata presentata nell'ambito del convegno "Gli studi cartesiani in Brasile – Les études cartésiennes au Brésil" (13-14 aprile 2017), tenutosi presso il "Centro Interdipartimentale di Studi su Descartes e il Seicento" dell'Università del Salento e organizzato dalla prof.ssa Giulia Belgioioso e dal prof. Igor Agostini.

per recuperare i suoi contributi più fecondi. Non si tratta dunque di un'analisi sistematica, ma di un tentativo iniziale, che meriterebbe di essere prolungato da un dibattito collettivo e continuo, così da produrre una più ampia descrizione della scuola brasiliana di studi cartesiani. Si tratta di una descrizione votata non solo alla memoria – già importantissima in sé –, ma funzionale ad incrementare la discussione accademica e a costituire uno spartito minimo di ricerca per la discussione nazionale, naturalmente arricchita dal dibattito internazionale. In questa prospettiva, le nostre osservazioni, al di là del loro carattere ancora iniziale, sono liberamente ispirate al nostro lavoro personale sull'autore.

Sono già molti i lavori dedicati alla morale di Descartes: fra i più recenti, possiamo citare quelli di Érico Andrade², volti ad approssimare la morale di Descartes all'Etica del *care*, o lo studio di Carmel da Silva Ramos³, che ha presentato un'audace dissertazione, alla cui difesa abbiamo avuto l'opportunità di partecipare, dal titolo *Conservare la vita e non temere la morte: filosofia pratica nella corrispondenza tra Descartes ed Elisabetta*. Ci concentreremo, tuttavia, sui contributi più classici e longevi degli studi brasiliani, verso i quali noi e molti altri colleghi abbiamo un debito intellettuale. A questo proposito, possiamo riferirci agli studi di Bento Prado Júnior, Fausto Castilho, Raul Landim⁴ e Lívio Teixeira. Almeno per il momento, focalizzeremo la nostra attenzione su Lívio Teixeira, dato che fu, fra i nomi citati, l'autore che dedicò maggiore attenzione alla morale di Descartes. Raul Landim, pur avendo avuto un ruolo decisivo nella formazione di una scuola brasiliana di studi cartesiani, non si è concentrato in modo specifico sulla tematica in esame. La riflessione di Fausto Castilho su Descartes, invece, si trova, allo stato attuale, dispersa in corsi⁵ e note di studenti che non sono stati ancora debitamente sistematizzati e pubblicati. Bento Prado, infine, benché sia stato il traduttore de *Le passioni dell'anima* e di altri importanti testi di Descartes, ci ha lasciato soltanto note ed osservazioni sul tema.

Dobbiamo tenere ben a mente la presentazione di Bento Prado Júnior alla nuova edizione del *Saggio sulla morale di Descartes* di Lívio Teixeira. Bento Prado precisa che il *Saggio*, scritto nel 1951, svolgerà un ruolo importante nella riedizione del secondo tomo del volume di Martial Gueroult, *Descartes selon l'ordre des raisons*. Gueroult lo cita più di una volta nel capitolo XX, in particolare nella pagine 253 e 257. È opportuno ricordare che, secondo Bento Prado, il testo di Gueroult non è altro che una risposta alla lettura che Merleau-Ponty aveva fatto di *Étendue et psychologie chez Malebranche*, opera dello stesso Gueroult. Secondo Merleau-Ponty, Gueroult avrebbe ridotto in questo primo libro dedicato a Malebranche la relazione interna fra il pensiero e l'essere e, di conseguenza, fra

² Cfr. É. Andrade, *Sobre a Generosidade*, Loyola, São Paulo 2017.

³ C. da S. Ramos, *Conservar a vida e não temer a morte: filosofia prática na correspondência entre Descartes e Elisabeth*, Rio de Janeiro 2017 (la tesi non è stata ancora pubblicata).

⁴ Cfr. R. Landim, *Evidência e verdade no sistema cartesiano*, Loyola, São Paulo 1992.

⁵ Si veda, a questo proposito, F. Castilho, *Curso sobre Descartes*, Unicamp, Campinas 1998 (il testo è ancora inedito).

l'anima e il corpo, ad una «relazione ideale tra due nature semplici». Gueroult si sarebbe così dimostrato insensibile ai testi dedicati all'unione sostanziale quale fatto bruto e imprescindibile. Lo storico francese, in sostanza, avrebbe tralasciato la positività di questa conoscenza naturalmente confusa⁶.

In questi termini, è possibile sostenere che una delle prime caratteristiche della scuola brasiliana consista nell'analisi dettagliata dei testi di Descartes successivi alle *Meditazioni*. Ciò rese possibile una revisione dello statuto della Morale cartesiana attraverso una concreta discussione della tematica posta dall'unione sostanziale. Tale sforzo di revisione influenzò perfino lo stesso Gueroult, uno degli studiosi più canonici di Descartes. Egli, a sua volta, in virtù della sua metodologia strutturalista, fu uno degli autori francesi più presenti ed influenti nella Storia della filosofia in Brasile.

Sviluppando le iniziali formulazioni di Lívio Teixeira e le sempre feconde osservazioni di Fausto Castilho e Bento Prado Júnior, potremmo dire che il nostro modo di intendere Descartes – soprattutto quando incorpora Descartes nella sua terza navigazione, per usare un'espressione recentemente impiegata da Jean-Luc Marion⁷ – consiste nel prendere la sua Filosofia come una Filosofia Pratica, in tutta l'estensione del termine. È necessario infatti non dimenticare che Descartes si propose sempre di realizzare una Filosofia Pratica che sostituisse l'approccio speculativo che dominava nelle Scuole. Con le sue parole: «è possibile pervenire a delle conoscenze che sono molto utili alla vita e, al posto di questa filosofia speculativa che si insegna nelle scuole, se ne può trovare una pratica [...] e renderci in tal modo signori e possessori della natura» (AT, VI, 61-62; B Op I, 97)⁸.

In un certo senso, potremmo dire che la categoria maggiore del pensiero è il suo fuori, ciò che sta al di là di esso, ciò che lo rende una delle sue modalità. Si tratta dell'azione. La Filosofia è un'azione. In tal modo, la Filosofia teorica deve essere interpretata nel quadro della Filosofia Pratica, e non il contrario. D'altra parte, il significato ultimo della conoscenza è sempre stato offerto dall'azione, nella misura in cui essa ci consegnerebbe gli elementi per valutare con più consapevolezza le nostre azioni. Se Descartes aveva un desiderio così forte di conoscere la verità, era, in effetti, «per vedere chiaro nelle [sue] azioni e procedere con sicurezza in questa vita» (AT, VI, 10; B Op I, 35), come afferma nel *Discorso sul metodo*. Possiamo allora comprendere la brutale condanna di un certo modo di fare filosofia:

Mi sembrava, infatti, che avrei potuto incontrare una maggiore verità nei ragionamenti che ciascuno fa sugli affari che lo riguardano, ed il cui esito lo punirà subito se ha mal giudicato, di quanto se ne trovi in quelli fatti da un uomo di lettere nel suo studio, su speculazioni che non producono effetto alcuno, e che non hanno per lui

⁶ Cfr. B. Prado Jr., *Apresentação do livro*, in L. Teixeira, *Ensaio sobre a moral de Descartes*, Brasileira, São Paulo 1990, pp. 7-10.

⁷ Cfr. J.-L. Marion, *Sur la pensée passive de Descartes*, Puf, Paris 2013.

⁸ [N. d. T.: la traduzione è stata lievemente modificata].

altra conseguenza se non che, forse, ne trarrà una maggiore vanità quanto più esse saranno lontane dal senso comune, per il fatto che avrà dovuto impiegare più ingegno ed artificio per cercare di renderle verosimili (AT, VI, 9-10; B Op I, 35)⁹.

È forse per queste ragioni che non siamo in possesso di una solida teoria della conoscenza che ci fornisca dei riferimenti per pensare una morale. La Filosofia di Descartes può essere considerata a partire da un gesto morale che si propone, a partire dallo *Studium bonae mentis*, di intendere la saggezza come un'articolazione fra la virtù e la scienza. Il gesto morale che ci muove da sempre, che muove chi è coinvolto nella pratica, è lo sforzo virtuoso di pensare il miglior modo per agire nel miglior modo. Si tratta di una formula tratta da Descartes e molto utilizzata da Lívio Teixeira nel suo *Saggio*.

Vediamo più nel dettaglio ciò che Baillet ci dice del contenuto di questo manoscritto incompiuto chiamato *Studium bonae mentis* (*Studio sul buon senso*) o *Arte di ben comprendere*: «Si tratta di considerazioni sul nostro desiderio di sapere, sulle scienze, sulle disposizioni della mente ad apprendere, sull'ordine che si deve tenere per acquistare la saggezza, cioè la scienza con la virtù, unendo le funzioni della volontà con quelle dell'intelletto» (AT, X, 191; B Op II, 897).

Questa tematica dell'intelletto e della volontà è possibile perché la stessa teoria del giudizio è intesa da Descartes in modo differente. La formula fondamentale dell'espressione scientifica, ossia il suo carattere proposizionale e giudicativo, è pensato ora in termini attivi. Il giudizio non è più un atto intellettuale, come in Tommaso d'Aquino, ma è una manifestazione della volontà¹⁰; o meglio: una decisione nel mondo, quello dell'azione, che esige decisioni improrogabili. In Aristotele «ὑποληψις è la credenza, il giudizio, l'opinione che presenta un carattere di universalità; è l'atto dell'intelletto discorsivo (διανοια). ὑποληψις è genere, le cui specie sono l'opinione (con la quale essa a volte si confonde), la scienza e la prudenza. Mentre la scienza (επιστημη) è una credenza resa incrollabile dalla dimostrazione, la credenza ammette l'errore, e può avere per oggetto cose di cui noi non abbiamo scienza»¹¹. In effetti, la scienza si distingue dall'opinione nella misura in cui il giudizio proposto è la conclusione di uno sforzo argomentativo. Vi è quindi una scienza da insegnare (δογμα), prodotto di un lavoro discorsivo di prova; vi è una δοξα o ὑποληψις sostenibile, il cui insieme, formato da essa e da altre δοξαι razionalmente stabilite e connesse in qualche forma, costituisce una dottrina.

Secondo Descartes, il giudizio è un atto volitivo, è il prodotto dell'articolazione fra intelletto e volontà. Ho sempre la possibilità di affermare o non affermare ciò

⁹ A questo proposito, possiamo citare il commento di Lebrun: «Si noti che questo passaggio costituisce la più brutale e sdegnosa condanna della Filosofia come disciplina e come professione, così come la concepiamo ancora oggi», G. Lebrun, in R. Descartes, *Obra Escolhida*, trad. pt. de J. Guinsburg e B. Prado Júnior, pref. e notas de G. Lebrun (3ª ed.), Bertrand Brasil, Rio de Janeiro 1994, p. 47.

¹⁰ Cfr. A. Koyré, *Essai sur L'idée de Dieu et les preuves de son existence chez Descartes*, Éditions Ernest Leroux, Paris 1922, p. 51.

¹¹ Commento di Tricot al testo di Aristotele, *La Métaphysique*, tomo I, Vrin, Paris 1981, p. 5.

che percepisco attraverso l'intelletto. Posso giudicare frettolosamente, affermando ciò che non concepisco chiaramente, o posso negare ciò che l'evidenza del percepito mi inclinerebbe ad affermare. Posso inoltre decidere di sospendere il giudizio diventando immune a tutto e a qualunque errore, per quanto potente possa essere¹².

Il campo dell'azione così pensato, in cui tutto si fa per mezzo della volontà, della decisione, senza la priorità di una concezione già stabilita, è il dominio dell'incertezza e della contingenza. In fondo, il riconoscimento di questa priorità della volontà indebolisce qualunque presunto fatto conoscitivo della scienza e della conoscenza precedente, e mi esorta anche a porre in questione la possibilità della conoscenza e la sua costruzione *ab ovo*, giacché la conoscenza stessa sarebbe il risultato di una decisione della volontà. Sembra addirittura che nelle prime formulazioni del metodo si ponga questo dettame morale: lo sforzo di pensare in modo migliore, di usare tutte le forze e le facoltà per pensare in modo migliore, per cercare la verità. Nella sequenza dell'elaborazione della teoria della creazione delle verità eterne, l'assenza di una concezione preliminare pare radicalizzarsi nella figura di un *artifex magnus* che non avrebbe una conoscenza pregressa del mondo, comportando una possibile priorità della volontà o un'unificazione delle due facoltà di difficile spiegazione. In seguito, nella formulazione del dubbio nelle *Meditazioni*, assistiamo alla radicalizzazione del metodo stesso, ossia all'obbligo di pensare nell'assenza, ora assoluta, di conoscenza. Si tratta allora di un pensare giudicativo, volitivo, nella mancanza più completa di ogni scienza, attraverso un atto della volontà che ha prodotto il dubbio stesso. Se pensare è agire, si tratta di un sforzo di pensare meglio e, al contempo, di agire meglio, dato che pensare è agire.

Il campo dell'azione corrisponde sempre ad una sequenza ininterrotta di decisioni, dato che anche quando non si prende alcuna decisione, si decide, in fondo, di non prenderla. Tale campo, insomma, è caratterizzato dalla volontà, dalla

¹² «Se, certo, mi astengo dal giudicare, è chiaro che agisco correttamente e non sbaglio. Ma se affermo o nego, allora non uso correttamente la libertà dell'arbitrio; e se mi rivolgersi dalla parte del falso, mi sbaglierò senz'altro; se invece abbracciassi l'altra parte, incapperò, bensì, casualmente nella verità, ma non per questo sarò esente da colpa, perché è manifesto per lume naturale che la percezione dell'intelletto deve sempre precedere la determinazione della volontà» (AT, VII, 59-60; B Op I, 759). Nella lettera a P. Mesland del 9 febbraio 1645, Descartes svilupperà ulteriormente la questione, esplicitando la nozione di indifferenza: «l'indifferenza mi sembra designare propriamente quello stato in cui la volontà si trova quando non è spinta da una parte piuttosto che dall'altra da alcuna percezione del vero e del bene; ed essa è stata da me presa in questa accezione, laddove ho scritto che il grado più basso della libertà è quello per cui ci determiniamo per quelle cose verso cui siamo indifferenti. Altri, però, intendono forse per indifferenza una facoltà positiva di determinarsi per l'uno o l'altro di due contrari, cioè di perseguire o di fuggire, di affermare o di negare. Ora, questa positiva facoltà non ho negato che si trovi nella volontà. Anzi, ritengo che essa vi si trovi come facoltà di determinarsi non soltanto in quegli atti in cui nessuna evidente ragione ci spinge da una parte piuttosto che dall'altra, ma anche in tutti gli altri; tanto che, allorché una ragione evidentissima ci muove in una parte, benché ci sia a malapena possibile – parlando in senso morale – portarci dalla parte opposta, tuttavia, in senso assoluto, possiamo farlo. Sempre ci è possibile infatti ritrarci dal perseguire un bene conosciuto chiaramente, o dal dare il nostro assenso ad una verità evidente, purché soltanto pensiamo che sia un bene attestare in tal modo la libertà del nostro arbitrio» (AT, IV, 173; B Op, n. 483, 1969).

decisione e dalla libertà. Libertà, nella misura in cui è sempre possibile decidere malgrado qualunque concezione pregressa, a dispetto di qualunque orizzonte di fini. Il campo dell'azione è regolato, in fin dei conti, dai limiti imposti dalla morte. I termini che regolano tutti gli altri sono quelli che evitano, in un certo modo, la morte; e la modificazione di questi termini ha sempre fatto parte del progetto tecnico e medico di Descartes. D'altronde, sebbene pensare sia agire, il suo prolungamento attraverso l'esame, lo studio, la costituzione di un campo teorico, assolutamente libero, privo di conseguenze pratiche, è sempre condizionato dall'improrogabile, l'urgente, il suo limite. Nella *Lettera-prefazione*, possiamo leggere ciò che segue: «Chi sia ancora in possesso solo della conoscenza ordinaria e imperfetta [...] deve innanzi tutto cercare di formarsi una morale che possa bastare a regolare le azioni della sua vita, poiché ciò non ammette rinvii e noi dobbiamo soprattutto cercare di ben vivere» (AT, IX-2, 13; B Op I, 2229).

Il campo teorico dello studio e della ricerca che caratterizza il filosofare, pur essendo in fondo azione, appartiene ad un ordine differente, e ciò consente la sospensione delle esigenze della vita e della sopravvivenza per instaurare un piano esclusivamente mentale, che non ha nulla a che fare con la sopravvivenza del composto. Quando una qualche esigenza della vita si impone, dobbiamo sospendere lo studio, sospendere la sospensione del giudizio, cioè la sospensione dell'azione, che è un tipo di azione, e determinarci. Si tratta, in questo caso, di un'azione che comporta una qualche ripercussione corporea. Per riprendere una formula utilizzata da Fausto Castilho, possiamo affermare che agiamo solo al cospetto di un'urgenza. L'urgenza, pertanto, è una delle categorie più importanti della pratica, pur essendo ancora priva di una dovuta indagine.

Nel campo creato dalla teoria all'interno del più ampio dominio dell'azione, possiamo estendere al massimo la ricerca. Paradossalmente, la sospensione degli impegni pratici, o pragmatici, può definire l'atto del filosofare come l'atto di chi si fa radicalmente ricercatore. Non c'è motivo di accontentarsi di ciò che è coerente con la ragione¹³; è possibile desiderare il completamente giustificato dalla ragione, che si presenta nell'eccezionalità delle figure metafisiche della certezza assoluta del *cogito* e dell'infinito. Tuttavia, nel campo della scienza e, *a fortiori*, in quello della Morale, la certezza non è assoluta; abbiamo a che fare invece con una certezza morale¹⁴, nient'altro che l'indicatore del dovere morale compiuto: pensare al miglior modo di agire nel miglior modo. Il miglior modo nel limite della restrizione temporale, nel limite dell'urgenza della vita; comunque sempre aperto alla revisione quando un'altra opportunità di verifica fa sorgere nuove ragioni non considerate in precedenza.

Secondo Lívio Teixeira, per analizzare la questione morale nell'ultima fase della vita di Descartes è necessario servirsi di una nozione metafisica indispensabile:

¹³ Cfr. AT, VII, 22; B Op I, 709.

¹⁴ Cfr. AT, VI, 37-38; B Op I, 67. Cfr. inoltre AT, VIII-1, 329; B Op I, 2211: «tutto il resto [...] sembra difficile possa essere inteso in un modo diverso da quello in cui l'ho spiegato io». Vi è la possibilità, ma è molto remota. La possibilità, però, ci riconduce al campo della razionalità morale.

quella dell'unione sostanziale. Si tratta di una nozione esplicitata solo nella *VI Meditatio*, e prodotto diretto di un'altra tesi capitale della metafisica: quella della distinzione. Sulla base di una lettera ad Elisabetta del 28 giugno 1648¹⁵, Teixeira ritiene che il carattere paradossale o addirittura contraddittorio dell'unione sia pensabile solamente a partire dalla distinzione. Teixeira differenzia la confusione accidentale, frutto della nostra precipitazione o della precauzione dello spirito motivata dai preconetti, e la confusione essenziale dell'unione¹⁶. Si tratta, in altri termini, di una confusione insuperabile, di una confusione che abrogherebbe perfino la legge basica della meccanica, quella della conservazione del movimento. Al contrario dei cartesiani, Descartes non ha tentato di risolvere questo carattere problematico dell'unione.

Nel suo più importante studio dedicato a Descartes, Teixeira sostiene che la fondazione metafisica della morale sia stata elaborata da Descartes nella sua corrispondenza, in particolare con Elisabetta. Nelle lettere, la grande questione concerne la spiegazione della terza nozione primitiva, l'unione sostanziale. Secondo lo studioso brasiliano, *Le passioni dell'anima* non sarebbero altro che l'applicazione della riflessione consegnata alla sua corrispondenza, incrementata da una fondazione fisica e fisiologica.

Nella morale provvisoria, d'altra parte, vi era una speranza maggiore circa la possibilità di formulare giudizi più distinti in questo campo. Ad ogni modo, nella sua elaborazione più tarda, attraverso la tematizzazione dell'unione sostanziale si approfondisce l'idea secondo cui nel terreno morale non si può, di fatto, conseguire certezze assolute, ma solo verosimili. O meglio, approssimative. Non si avrebbe, in alcun modo, una morale definitiva o perfetta, ma soltanto la migliore morale possibile, prodotto di uno sforzo virtuoso. Paradossalmente, l'unica certezza assoluta che si può raggiungere nella morale è che, data l'unione sostanziale, non vi è alcuna certezza assoluta in relazione a cosa fare in una specifica circostanza. Non vi è modo di determinare con certezza assoluta ciò che si deve fare. Siamo solo in possesso di un sapere che consiste nel sapere che non si può sapere. La sua conoscenza apparterrà allora all'ordine dell'approssimativo. Ma sempre del migliore possibile, di quel reiterato sforzo virtuoso di scoprire il migliore. In ambito morale, non ci accontentiamo di quanto è coerente con la ragione, poiché vi è uno sforzo costante di ricerca della verità, di approssimazione della ragione. La felicità non si ottiene a partire dal raggiungimento della verità o della scienza, ma in virtù della soddisfazione di aver pensato il meglio possibile e aver fatto, a partire da ciò, il meglio possibile. Non si pensa più perché l'urgenza impone una decisione e si sa che non decidere sarà il peggiore dei mali, la non risolutezza, che in qualche modo sorge a partire dall'ignoranza del limite conoscitivo della morale. Anche pensando al riferimento alla morale perfetta presente nella *Lettera-prefazione*, ci mancherebbero i presupposti: una perfetta conoscenza di tutte le cose. Lo stesso Descartes riconosce infatti che soltanto Dio possiede una conoscenza perfetta di tutte le cose.

¹⁵ Cfr. AT, III, 693; B Op, n. 404, 1783. Cfr. L. Teixeira, *Ensaio sobre a moral de Descartes*, cit., p. 97.

¹⁶ Cfr. *ivi*, p. 90.

Si potrebbe forse ritrovare la speranza di una possibile morale scientifica nel *Discorso*, a partire dai termini della morale provvisoria, almeno nella misura in cui essa ci aiuta a promuovere gli studi. Ma una simile morale avrebbe un carattere maggiore della medicina: estremizzando, in questo caso sarebbe la regolazione del corpo a risolvere i problemi cosiddetti morali. Si tratterebbe di una prospettiva oltremodo materialista in cui, ad esempio, un problema come la violenza sarebbe risolto con la manipolazione corporale, con un intervento nel cervello. In realtà, come ha suggerito Lívio Teixeira, la prospettiva presentata da Descartes nella sua corrispondenza con Elisabetta e nel trattato dedicato alle passioni è qualcosa di più di una psicoterapia. Questa morale pensa che, attraverso la modificazione o l'ampliamento dei legami fra il corpo e la mente, si possa curare il corpo. Ecco la tesi fisiologica fondamentale di una simile morale: «tra la nostra anima e il corpo c'è un legame tale che, una volta congiunta una qualche azione corporea con un qualche pensiero, successivamente uno dei due non si presenta a noi senza che si presenti anche l'altro»¹⁷. Tuttavia, poiché il progetto medico diviene sempre più difficilmente realizzabile, possiamo continuare a concentrarci sul legame a partire dall'anima. Nella corrispondenza, ad esempio, si discute di una febbre che potrebbe essere curata attraverso il superamento della tristezza¹⁸.

In tal modo, non avremmo né una morale definitiva (un termine, questo, mai usato da Descartes), né una morale scientifica (una speranza motivata dal possibile progresso della medicina), né una morale perfetta (appannaggio di Dio), ma la migliore morale possibile¹⁹. Si tratta di un sforzo continuo di perfezionamento, la cui nozione centrale è rappresentata dalla virtù. Ciò non deve comunque essere interpretato come una rinuncia all'esame, ma è il limite del maggior esame possibile, un termine imposto dall'urgenza della vita umana, il cui fondamento ultimo è l'unione sostanziale. In questa prospettiva, pur non essendo in possesso di una morale certa, avremmo comunque a disposizione fondamenti sicuri per una morale, a partire dalla coscienza dell'urgenza e dall'ineliminabile confusione dell'unione sostanziale. Oltre ai fondamenti della più perfetta morale, saremmo in possesso delle verità più utili e congruenti con l'esercizio dello sforzo morale, esplicitate nella lettera ad Elisabetta del 15 settembre 1645, vale a dire l'infallibilità dei decreti di Dio, il disinteresse per le cose del mondo, il rifiuto dell'antropocentrismo e la preferenza del tutto nei confronti della parte²⁰. Avremmo, insomma, dei fondamenti certi da seguire per dare vita alla migliore condotta possibile.

In effetti, la virtù, operando sempre in una riflessione caratterizzata dal primato della libertà e della volontà, sarà presentata come la nozione chiave della morale cartesiana. Ciò sarà fatto nella lettera del 4 agosto 1645 ad Elisabetta: qui Descartes distingue la sua virtù dalla tensione della volontà stoica, aggiun-

¹⁷ Ivi, p. 197. Cfr. AT, XI, 407; B Op I, 2429; cfr. inoltre AT, XI, 428-429; B Op I, 2453-2455.

¹⁸ Si veda il commento di L. Teixeira, *Ensaio sobre a moral de Descartes*, cit., p. 159, alla lettera ad Elisabetta del 18 maggio 1645.

¹⁹ Cfr. ivi, p. 93.

²⁰ Cfr. ivi, p. 113.

gendovi il suo specifico interesse per l'intelligenza, per la conoscenza della virtù stessa e del suo ambito di attuazione, ossia le passioni. Il trattato dedicato alle passioni sarà chiamato ad occuparsi proprio di questo compito. Alla luce di tali considerazioni, il premio per l'esercizio delle passioni, il buon uso della volontà, non rappresenta una proibizione, ma è la motivazione ultima dell'esercizio della virtù. Un esercizio che sempre si realizza nell'ambito confuso delle passioni, figlie dell'unione sostanziale.

In tal modo, abbiamo una spiegazione del duplice sforzo della virtù: in primo luogo, sforzo di agire bene in accordo con la ragione; in secondo luogo, sforzo di pensare correttamente ciò che riguarda il bene. Abbiamo inoltre un'accettazione e una più precisa caratterizzazione della felicità come beatitudine, ossia il fermo convincimento della pratica del bene orientata dall'intelligenza. In ultima istanza, la stessa saggezza consiste nella ricerca di questo bene supremo. Quando essa si definisce per la conoscenza dei primi principi, si caratterizza per un incremento dell'intelligenza che trova il suo significato proprio nella realizzazione di una morale, nella realizzazione della morale più perfetta²¹.

In questa prospettiva, in una filosofia morale fondata sul riconoscimento del primato della volontà, in una condizione di finitudine caratterizzata dalle urgenze della vita, la filosofia di Descartes è sempre stata una risposta morale e provvisoria a tutto ciò. La morale provvisoria, pertanto, non è un aspetto secondario che deve essere eliminato²², come potrebbe sembrare alla luce della sua collocazione nell'albero cartesiano della conoscenza. Essa, al contrario, è l'espressione più propria del pensiero di Descartes, interpretato al pari di un sforzo virtuoso. L'elaborazione di una riflessione morale negli anni '40 si limiterà solamente a qualificare il carattere provvisorio dell'ambito morale, condizione propria per l'esercizio della virtù. D'altronde, se il sapere fornisse, da un lato, una ragione per tutto, diventando completo, non vi sarebbe più uno sforzo virtuoso per pensare nel migliore dei modi; dall'altro lato, se il sapere vincolasse assolutamente la volontà, non vi sarebbe neppure uno sforzo virtuoso per agire bene.

In un certo senso, paradossalmente, il duplice sforzo della virtù può essere esercitato a partire dai limiti imposti dall'unione sostanziale, in cui si confondono gli interessi del corpo e dell'anima nell'istante dell'azione. Tale confusione di interessi è ciò che caratterizza la passione. Agiamo in questo campo, in un campo che pone un ostacolo a quell'intelligenza che deve riconoscere i veri e propri interessi della mente e che, al tempo stesso, ostacola l'esercizio della volontà al cospetto degli interessi del corpo. Di fronte a tale questione, che è una questione che concerne la possibilità dell'azione – e che riceverà una risposta negativa da Malebranche, convinto che solo la grazia spieghi il libero arbitrio –, Descartes identificherà una passione che sia, essa stessa, virtuosa e possa anche rinforzare il ruolo di una volontà libera. Si tratta della generosità, virtù e passione ad un tempo. È passione perché si presenta la causalità generata dal movimento degli

²¹ Cfr. *ivi*, p. 122.

²² Cfr. *ivi*, p. 131.

spiriti animali. È virtù perché è una risposta alla questione principale relativa ai fini morali che consiste nella ragione che motiva ciò che dobbiamo apprezzare. In sintesi, dobbiamo fondare la stima per la nostra virtù in nome del buon esercizio di una volontà libera, e solo per questo.

In questo quadro, in cui la possibilità stessa dell'azione si trova minacciata dall'impossibilità di non essere appassionata, cioè dall'impossibilità di sospendere il movimento degli spiriti animali proprio della situazione generata dall'unione sostanziale, possiamo percepire la linea tenue che separa il maggiore dei peccati capitali, l'orgoglio, dalla maggiore delle virtù, la generosità. Con le parole di Lívio Teixeira: «Non c'è, forse, per Descartes nessuna situazione morale in cui la distanza fra la virtù e il vizio sia così piccola come nell'analisi relativa alla valutazione del nostro stesso valore. Egli ritiene che è lo stesso movimento degli spiriti ciò che fortifica le passioni della generosità, dell'orgoglio, dell'umiltà virtuosa o viziosa, in modo che le attitudini e i movimenti del nostro fisico non ci offrano elementi che ci permettano di caratterizzare nitidamente la natura, buona o cattiva, della passione che ci possiede»²³.

Al cospetto di questo quadro di incertezza sul fondamento stesso della saggezza umana – la soddisfazione per il buon uso di una volontà libera, pensabile, in ultima istanza, a partire dall'unione –, non ci resta che dedicarci alla pratica della virtù, allo sforzo di pensare nel modo migliore per sfuggire all'ignoranza del nostro vero valore, e agire così nel modo migliore, vale a dire liberamente, conservando la nostra passione per la libertà: «Tra il Bene e il Male non vi è qui se non la giusta opinione che abbiamo riguardo noi stessi; e affinché prevalga, è necessario fare uno sforzo di intelligenza e di volontà, che è l'equivalente della virtù stessa»²⁴.

alexguima@ufu.br

²³ Ivi, p. 218.

²⁴ Ivi, p. 219.

Il teatro e la pietà secondo Descartes¹

Laurence Renault

(Sorbonne Université (Paris)/Sorbonne University in Abu Dhabi)²

Articolo sottoposto a *double blind peer review*.

Ricevuto: 02/03/2018 – Accettato: 13/04/2018 – Pubblicato: giugno 2018

Title: Theater and piety according to Descartes

Abstract: The following article deals with the elaboration of the Cartesian doctrine of the pleasure that the members of the audience at the theatre take in sad passions, from the correspondence with Elisabeth to the *Passions of the Soul*. The text highlights the role played by the example of tragedy in the Cartesian thinking about the nature and the value of pity. In this way, it shows how Descartes takes a stance on the questions raised by Aristotle and Augustine concerning, on the one hand, the *catharsis* of the pity inspired by tragic performances and, on the other hand, the moral value of pity.

Keywords: Descartes; Elisabeth of Bohemia; Aristotle; Saint Augustine; Theater; Passions; Pity; Catharsis; Virtue.

1. Introduzione

Il tema del piacere che prova lo spettatore nell'essere commosso dalle passioni a teatro compare fra le pagine di Descartes nella corrispondenza con Elisabetta. Esso emerge a partire dalla lettera del 18 maggio 1645, lo si ritrova nella missiva successiva (che viene datata fra maggio e giugno 1645) e poi in quelle

¹ Traduzione di Caterina Piccione – Università Vita-Salute San Raffaele.

² Questo testo è il risultato di una conferenza al convegno internazionale “Descartes e sua correspondência” tenutosi presso l'Universidade de Campinas (UNICAMP) nell'ottobre del 2013 e organizzato dal GT Estudos Cartesianos dell'ANPOF e dall'Istituto de Filosofia e Ciências Humanas dell'Universidade de Campinas. Vorrei cogliere l'occasione per ringraziare sentitamente il prof. Alexandre Guimarães Tadeu de Soares e il prof. Enéias Forlin per il loro invito. Il testo è apparso, in francese, negli atti del convegno con il titolo *Le théâtre et la pitié selon Descartes*, nella rivista “Modernos e Contemporâneos”, e in portoghese, con il titolo *O teatro e a piedade segundo Descartes*, nella collezione PHI dell'Universidade de Campinas (2018).

del 6 ottobre 1645 e del 3 novembre 1645. In seguito, tornerà una sola volta, nella lettera di gennaio 1646, benché la riflessione condotta su questo tema nella corrispondenza con Elisabetta prosegua nelle opere pubblicate. Se ne contano, infatti, tre occorrenze ne *Le passioni dell'anima*, agli articoli 94, 147 e 187. Come è noto, Descartes ha trasmesso una prima versione di questo trattato a Elisabetta nel maggio 1646; non è possibile tuttavia sapere se in questo «primo schizzo»³ si evocasse già questo tema, poiché non possediamo che la versione definitiva, pubblicata nel 1649. In ogni caso, si tratta di un tema di riflessione presente nel pensiero cartesiano in maniera costante dal 1645 al 1649.

L'analisi proposta da Descartes nella sua corrispondenza con Elisabetta testimonia un certo grado di plasticità, in particolar modo fra la lettera a Elisabetta del 18 maggio e quella del 6 ottobre 1645, che non forniscono una spiegazione identica di ciò che genera questo piacere. Nella lettera del 6 ottobre, Descartes considera infatti la pietà uno degli impulsi del piacere suscitato dalle tragedie, mentre questo tema era assente nella sua spiegazione iniziale. Questo intervento della pietà nell'analisi delle emozioni dello spettatore non è stato mai messo in particolare evidenza⁴. Da quest'osservazione possono quindi aprirsi diverse prospettive. Da una parte, Descartes si situa nel solco dei filosofi che, prima di lui, hanno interpretato, anche se con analisi profondamente divergenti, il piacere generato dagli spettacoli tragici a partire dalla pietà (Aristotele e Agostino). Da questo punto di vista, diviene possibile situare l'interpretazione cartesiana del piacere delle passioni provate a teatro sia in relazione alla tesi aristotelica della *catarsi*, sia in relazione alla condanna di Agostino del piacere dello spettatore a teatro. In questo modo si restituisce a tale interpretazione la sua profondità storica e concettuale. Dall'altra parte, ciò rivela uno sfondo, passato parimenti inosservato fino ad ora, della dottrina cartesiana della pietà che il filosofo propone negli articoli dal 185 al 189 de *Le passioni dell'anima*, che ci permette di percepirne tutta la complessità. Come si vedrà, tale dottrina non si riduce alla nota distinzione fra la pietà della gente comune e la pietà del generoso: la pietà dello spettatore non si identifica né con l'una né con l'altra. A questo doppio proposito, la corrispondenza ci offre una visione privilegiata della maturazione della

³ AT, IV, 407; B Op, n. 556, 2187.

⁴ I principali studi su questo tema si trovano in D. Kambouchner, *L'homme des passions*, Albin Michel, Paris, 1995, vol. II, VI, I, 2, pp. 169-196 e Ph. Hamou, *Descartes, le théâtre des passions*, in «Etudes Epistémè», 1 (2002), *La représentation des passions en France et en Angleterre (XVIIe-XVIIIe siècles)*, pp. 1-19. Per delle prospettive più generali su tale questione nel corso del XVII secolo, si potranno inoltre consultare i seguenti contributi: V. Kahn, *Happy Tears: Baroque Politics in Descartes's Passions de l'Âme*, in V. Kahn – N. Saccamano – D. Coli (eds.), *Politics and the Passions, 1500-1850*, Princeton University Press, Princeton 2006, pp. 93-110; D. Roche, *Le partage des larmes: spectateur et tragédie au XVIIe siècle*, in «Littératures classiques», 62 (2007/1), pp. 245-257. Segnaliamo inoltre la seguente opera, che non abbiamo purtroppo potuto consultare prima dell'invio del testo: K. Ibbett, *Compassion's Edge: Fellow-Feeling and Its Limits in Early Modern France*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia 2007.

Il teatro e la piet  secondo Descartes

dottrina cartesiana riguardo al teatro e alla piet , chiarendo al contempo il senso di questi temi ne *Le passioni dell'anima*.

Questa prospettiva apre questioni filosofiche che non sono state ancora sollevate riguardo alla dottrina cartesiana del teatro: l'esperienza dello spettatore teatrale ha una dimensione morale⁵? Il teatro pu  insegnarci a regolare le nostre passioni? Modifica il nostro rapporto con l'altro?

2. Teatro, passioni e gioia intellettuale

Nella lettera a Elisabetta del 18 maggio 1645, Descartes enuncia la tesi paradossale secondo cui le affezioni causate da un tragico destino contribuiscono alla felicit  dell'anima pi  grande [*grande  me*]. Per convincere Elisabetta, fa l'esempio del teatro. Cos , scrive Descartes, «le storie tristi e lacrimevoli che vediamo rappresentate a teatro ci danno spesso tanto diletto quanto le storie allegre, malgrado ci facciano piangere» (AT, IV, 202-203; B Op, n. 494, 2009). Come lo spettatore di uno spettacolo tragico, provando tristezza per gli avvenimenti rappresentati in scena, non prova meno piacere di quanto ne proverebbe davanti ad una commedia, l'avversit  non compromette la felicit  di un'anima grande. Il piacere dello spettatore non dipende dall'allegria degli avvenimenti rappresentati; allo stesso modo, la felicit  di «queste anime pi  grandi» non dipende dalla buona sorte. Anzi, l'afflizione generata dall'avversit  contribuisce alla sua felicit ⁶. Attraverso l'esempio del teatro, Descartes intende innanzitutto attestare la possibilit  per un'anima grande di provare, allo stesso tempo e a proposito degli stessi avvenimenti, tristezza e gioia, facendo appello ad un'esperienza accessibile a chiunque. Tale ambivalenza delle emozioni dello spettatore rinvia alla distinzione fra due tipi di emozione che Descartes ha enunciato a partire da *I Principi della Filosofia*. Le passioni sono emozioni causate nell'anima dall'agitazione degli spiriti animali, ossia dal corpo, mentre le emozioni intellettuali (che Descartes chiamer  «emozioni interiori» ne *Le passioni dell'anima*⁷) sono causate nell'anima dall'anima stessa:

⁵   noto il ruolo che aveva il teatro nella pedagogia gesuita. Si pensava che un beneficio morale e intellettuale, ma anche sociale, provenisse dal fatto di porre il collegiale in posizione di attore. Se questa educazione ha senza dubbio contribuito al giudizio positivo di Descartes sul teatro, occorre sottolineare che tale giudizio non riguarda gli effetti derivati dal fatto di interpretare un ruolo in uno spettacolo, ossia gli effetti che la rappresentazione pu  suscitare nell'attore, bens  evoca esclusivamente l'effetto prodotto sullo spettatore.

⁶   bene sottolineare comunque che Descartes, in questo testo, non afferma che le rappresentazioni teatrali sono tanto pi  piacevoli quanta pi  tristezza riescono a suscitare in noi (lo affermer  esplicitamente nella lettera a Elisabetta del 6 ottobre 1645). Pertanto, nella lettera del 18 maggio 1645 non viene privilegiata la tragedia, se non ai fini della comparazione fra lo spettatore e l'anima grande colpita dalle avversit . Nella lettera in questione, l'analisi cartesiana del piacere delle passioni a teatro non accorda n  una specificit  n  una preferenza alle passioni tristi, a differenza di quanto accadr , come vedremo, nella lettera del 6 ottobre 1645.

⁷ Cfr. AT, XI, 440; B Op I, 2469.

Così, udita una buona notizia, per prima cosa la mente emette un giudizio in proposito e si rallegra con quella contentezza intellettuale che si ha senza alcuna emozione del corpo e che quindi gli Stoici hanno detto potersi trovare nel sapiente; in seguito, quando immagina la cosa, gli spiriti scorrono dal cervello verso i muscoli del diaframma e qui muovono i piccoli nervi per mezzo dei quali suscitano nel cervello un altro movimento che colpisce la mente con una sensazione di gioia animale (AT, VIII-1, 317; B Op I, 2191).

La situazione descritta in questo testo si distingue da quella dello spettatore teatrale per due tratti. In primo luogo, non vi è il paradosso di un'anima che prova gioia grazie a passioni tristi, ma di un'anima che prova in maniera quasi contemporanea una gioia intellettuale e una gioia passionale. Descartes non evoca qui il caso di emozioni antitetiche provate dall'anima allo stesso momento e a proposito della stessa situazione. Ciononostante, la distinzione da lui posta rende teoricamente possibile l'insorgenza nell'anima, allo stesso tempo, di una gioia intellettuale e di una tristezza passionale che si riferiscono allo stesso stato di fatto, poiché si tratta di due tipi di emozione differenti, che hanno cause prossime differenti. L'articolo 147 de *Le passioni dell'anima* evocherà di nuovo queste «emozioni interiori, suscitate nell'anima solo dall'anima stessa, e in questo differenti dalle passioni che dipendono sempre da qualche movimento degli spiriti». E preciserà che, «sebbene queste emozioni dell'anima siano spesso congiunte con passioni che somigliano loro, si possono spesso incontrare pure con altre e perfino nascere da quelle contrarie» (AT, XI, 440-441; B Op I, 2469); la fine dell'articolo ne offrirà diversi esempi, fra cui quello delle passioni provate a teatro.

In secondo luogo, pur avendo cause prossime distinte (da una parte, il giudizio dell'intelletto e, dall'altra, il movimento degli spiriti animali indotto dall'immaginazione), questi due tipi di gioia vengono presentati nella loro reciproca articolazione: la risonanza della gioia intellettuale nell'immaginazione è all'origine del processo corporeo il cui effetto nel cervello è istituito per far provare all'anima la passione della gioia. Questo testo non evoca dunque il caso di un'emozione intellettuale che l'anima produrrebbe in occasione di una passione che sarebbe primaria. Spiega la maniera in cui un'emozione intellettuale può suscitare la passione corrispondente, annunciando così le analisi della lettera a Chanut del 1 febbraio 1647 sull'amore intellettuale di Dio, e la maniera in cui può suscitare un amore passione⁸, così come l'articolo 91 de *Le passioni dell'anima*⁹. Nondimeno, niente esclude che l'anima possa produrre una gioia intellettuale a proposito di una passione, anche se in questo caso non si potrà dire che è la passione a suscitare l'emozione intellettuale, poiché quest'ultima, per definizione, non potrebbe scaturire che dall'anima stessa. La passione non potrebbe quindi esserne altro che l'occasione.

⁸ Cfr. AT, IV, 609-610; B Op, n. 600, 2391.

⁹ Cfr. AT, XI, 396-397; B Op I, 2415-2417.

Cos , questo testo de *I principi*, senza fare riferimento al caso di emozioni contemporanee antitetiche dell'anima a proposito di un solo medesimo stato di fatto, n  alla maniera in cui una passione pu  essere l'occasione di un'emozione intellettuale, enuncia comunque la distinzione che rende possibile, nel contesto cartesiano, l'esperienza dello spettatore a teatro, che prova piacere anche quando   mosso da tristezza, e non meno, dice Descartes, di quanto accade con le commedie.

Che cosa, nella passione, triste o gioiosa, diviene per l'anima occasione di una gioia intellettuale? L'anima pu  provare un'emozione interiore di gioia solo se pu  giudicare attraverso il suo intelletto che ci  che le accade   un bene. Non pu  quindi provare gioia intellettuale se non possiede effettivamente un vero bene, attestato dalla sua percezione intellettuale. Posto ci , l'articolazione fra la passione della tristezza e la gioia intellettuale non ha gli stessi impulsi nel caso dell'anima grande e nel caso dello spettatore. La capacit  dell'anima grande di non lasciar scalfire la sua beatitudine dal corso sfavorevole della sorte, ossia di provare contentezza nell'afflizione, si fonda sulla «forza della virt »¹⁰ scrive Descartes, dal momento che l'anima grande non attribuisce molta importanza ai beni della fortuna, a differenza delle anime basse e volgari che «sono felici o infelici semplicemente a seconda che le cose che capitano loro siano gradevoli o spiacevoli» (AT, IV, 202; B Op, n. 494, 2009). Infatti, per Descartes la virt   , in senso tradizionale, l'agire conforme alla ragione¹¹.   ci  che egli chiama anche la «potenza» dei ragionamenti attraverso i quali l'anima grande regola la sua condotta, in modo che la sua ragione resti «sempre padrona»¹². I ragionamenti addotti in questo passaggio vogliono dire che l'anima, malgrado si trovi unita ad un corpo destinato a perire, sa di essere in se stessa immortale. Il ragionamento che sta alla radice della virt  proviene dalla metafisica cartesiana, e soprattutto dalla tesi della sostanzialit  dell'anima e della sua distinzione reale con il corpo. La «forza della virt » o la «potenza» dei ragionamenti consiste nel fatto che l'anima grande   capace di regolare il proprio agire conformemente alla verit  della metafisica cartesiana, secondo cui l'anima   una sostanza realmente distinta dal corpo e superiore ad esso, essendo indivisibile e dunque incorruttibile. Ne consegue che ci  da cui l'anima pu  essere affetta a causa della sua unione al corpo – in altre parole, durante la vita del corpo – non costituisce nulla rispetto ai beni propri dell'anima, che sono anch'essi eterni. Regolare il proprio agire in base a questa verit  significa dunque, concretamente, disprezzare i beni della fortuna, alla quale noi non siamo sottomessi se non durante la vita del corpo, e accordare importanza soltanto ai beni propri dell'anima. Perci  l'anima grande considera le vicende reali «quasi come consideriamo quelli delle commedie» (AT, IV, 202; B Op, n. 494, 2009); e gli procura una gioia intellettuale la coscienza

¹⁰ AT, IV, 201; B Op, n. 494, 2009.

¹¹ Cfr. la lettera ad Elisabetta del 1 settembre 1645, secondo la quale «praticare la virt »   «fare ci  che la nostra ragione ci persuade di fare» (AT, IV, 284; B Op, n. 519, 2077).

¹² AT, IV, 202; B Op, n. 494, 2009.

za di possedere quel bene dell'anima che è la determinazione della volontà ad agire conformemente alla ragione.

Così, scrive Descartes a Elisabetta il 18 maggio 1645, le anime grandi

seguono ragionamenti così forti e potenti che, benché abbiano anch'esse delle passioni [...], la loro ragione resta tuttavia sempre padrona, e fa in modo che anche le affezioni servano loro e contribuiscano alla perfetta felicità di cui godono fin da questa vita. Infatti, considerandosi da un lato immortali e capaci di ricevere grandissime soddisfazioni, e dall'altro, poi, considerando che sono unite a corpi mortali e fragili, soggetti a molte infermità, e che non possono che perire in pochi anni, esse fanno tutto quello che è in loro potere per rendersi la fortuna propizia in questa vita, ma tuttavia la stimano così poco, in confronto all'eternità, da considerare gli avvenimenti di questa vita quasi come consideriamo quelli delle commedie. E come le storie tristi e lacrimevoli che vediamo rappresentate a teatro ci danno spesso tanto diletto quanto le storie allegre, malgrado ci facciano piangere, così queste anime più grandi, di cui parlo, trovano in se stesse soddisfazione per tutte le cose che capitano loro, anche le più fastidiose e insopportabili (AT, IV, 202-203; B Op, n. 494, 2009).

La gioia provata dallo spettatore nel momento in cui lo spettacolo rappresentato in scena suscita in lui tristezza, invece, non presuppone la «forza della virtù», né la conoscenza metafisica che, secondo questa lettera, ne sta alla radice. Il relativo distacco dello spettatore rispetto agli avvenimenti rappresentati deriva dal fatto che tali avvenimenti sono fittizi. Il teatro genera passioni che non possono essere eccessive, in un senso nocivo per l'anima, dato che, se pure queste passioni sono reali, non lo sono gli avvenimenti che ne costituiscono la causa. Le passioni così generate nell'anima, per quanto intense, non esercitano dunque alcuna influenza sul libero arbitrio, non incitando ad intraprendere alcuna azione. Si tratta di passioni che non «esercitano alcuna forza sulla volontà», se prendiamo in prestito la terminologia che sarà utilizzata nell'articolo 47 de *Le passioni dell'anima*¹³. In altre parole, passioni private di ciò che è, in condizioni reali, il loro «principale effetto»¹⁴. La volontà resta così padrona di se stessa. La fonte del piacere dello spettatore risiede nella coscienza che l'anima ha di questa sua padronanza sulle passioni generate dallo spettacolo. La percezione dell'anima di conservare la sua indipendenza rispetto alla causalità esercitata dal corpo¹⁵

¹³ Cfr. AT, XI, 365; B Op I, 2377: «possiamo distinguere due tipi di movimenti suscitati dagli spiriti nella ghiandola: gli uni rappresentano all'anima gli oggetti che muovono i sensi, o le impressioni che si trovano nel cervello e non esercitano alcuna forza sulla sua volontà; gli altri, ossia quelli che causano le passioni o i movimenti del corpo che le accompagnano, esercitano una qualche forza».

¹⁴ Secondo l'analisi de *Le Passioni dell'anima* svolta nell'articolo 40 (AT, XI, 359; B Op I, 2369): «il principale effetto di tutte le passioni negli uomini è che esse incitano e dispongono la loro anima a volere le cose per cui preparano il loro corpo, di modo che il sentimento della paura la incita a voler fuggire, quello dell'audacia a voler combattere, e così via».

¹⁵ A questo proposito, è utile fare riferimento alle analisi di Denis Kambouchner ne *L'homme des passions*, vol. II, cit., pp. 189-191, che definisce la gioia intellettuale come «le simple sentiment que l'âme a de sa propre suffisance, c'est-à-dire de sa propre indépendance et de son intégrité».

è la fonte del piacere dello spettatore. L'esperienza dello spettatore non attesta alcuna forza d'animo, poiché non vi è nemmeno una minaccia. Essa non ha qui alcuna dimensione morale. Tale esperienza è fondata sulla capacità di regolare nella giusta misura la relazione fra anima e corpo, posto che quest'ultimo non ostacoli, attraverso i fenomeni che produce nell'anima cui è unito, le prerogative dell'anima, e in particolare la padronanza che essa può pretendere sulle sue azioni. Senza avere una dimensione morale, tale esperienza ha, nondimeno, il medesimo fondamento ontologico della felicità dell'anima grande.

L'afflizione contribuisce alla felicità dell'anima grande o al piacere dello spettatore perché, grazie al fatto di poter provare passioni tristi, si manifesta quell'indipendenza dell'anima la cui coscienza è fonte di gioia interiore. Ma lo stesso vale per le passioni gioiose, poiché, da una parte, l'anima grande non fa dipendere la sua felicità dalla fortuna, anche quando essa gli sorride, e, dall'altra parte, le passioni gioiose suscitate da una commedia nell'anima dello spettatore si accompagnano anch'esse alla gioia intellettuale che deriva dal fatto che l'anima conserva, nei loro confronti, la piena padronanza del suo libero arbitrio.

3. *La tragedia e la pietà*

Nella lettera a Elisabetta del 6 ottobre 1645, l'analisi del piacere dello spettatore si arricchisce di una nuova dimensione¹⁶. L'esempio del teatro ha di nuovo la funzione di «provare che il piacere dell'anima in cui consiste la beatitudine non è inseparabile dalla gioia e dal benessere del corpo» (AT, IV, 309; B Op, n. 526, 2103). Si tratta di mostrare che l'appagamento dell'anima è compatibile con la tristezza passionale e le lacrime che la accompagnano, anzi, può esserne direttamente proporzionale. Tuttavia, Descartes offre un'interpretazione differente di questa esperienza rispetto a quella della lettera del 18 maggio 1645. Infatti, l'analisi del piacere che le passioni suscitano a teatro si fonda qui sulla compassione, ossia sulla pietà. Essa non vale per le commedie, ma è propria delle tragedie.

Il tema della pietà non era assente dalla lettera a Elisabetta del 18 maggio 1645, ma non compariva a proposito del teatro. Infatti, Descartes aveva proposto diverse esemplificazioni della tesi per cui l'afflizione contribuisce alla felicità

¹⁶ Tralascio la lettera a Elisabetta datata tra maggio e giugno 1645, che evoca di nuovo l'esempio del teatro, ma in maniera completamente differente da tutti gli altri testi cartesiani in cui compare lo stesso tema. Descartes sembra infatti affermare che, se l'amante della tragedia impegnasse la sua anima troppo spesso nella contemplazione degli spettacoli, renderebbe allora il suo corpo malato, anche quando non vi sarebbe motivo reale di afflizione (AT, IV, 219; B Op, n. 498, 2019-2021). Questa interpretazione ci sembra un contributo in grado di testimoniare la plasticità dell'esempio del teatro nei primi scritti in cui appare, ma è difficile iscriverla in una direzione analizzabile, poiché tale interpretazione dell'effetto delle rappresentazioni teatrali non ha echi espliciti né nei testi precedenti, né in quelli seguenti. È il solo testo in cui Descartes esamina il rapporto fra le passioni tristi a teatro e la salute del corpo. Questa prospettiva si riferisce alla spiegazione della «febbre persistente» di Elisabetta. Descartes aveva indicato nella sua lettera precedente che «la causa più comune delle febbre persistente è la tristezza» (AT, IV, 201; B Op, n. 494, 2009).

dell'anima grande: oltre all'esperienza comune del teatro, aveva fatto l'esempio di due situazioni nelle quali l'anima grande prova contentezza nell'avversità. Si trattava, da una parte, del dolore intenso causato da una lesione del corpo, dolore al quale l'anima grande resiste con costanza, testimoniando la sua forza d'animo e alimentando così la contentezza che prova nei riguardi di se stesso. Dall'altra parte, Descartes aveva evocato il caso della compassione che l'anima grande prova per le disgrazie dei suoi amici. Le anime grandi

vedono i loro amici in qualche grande afflizione, compatiscono il loro male e fanno tutto quanto è possibile per liberarli e, per raggiungere questo fine, se è necessario, non temono neppure di esporsi alla morte. Ma, tuttavia, la testimonianza della loro coscienza di aver adempiuto un dovere e compiuto un'azione lodevole e virtuosa le rende molto più felici di quanto non le affligga la tristezza che la compassione procura loro (AT, IV, 203; B Op, n. 494, 2011).

L'anima grande compatisce le disgrazie dei suoi amici ed è affetta da tristezza, ma, alla vista di questi mali, si determina anche ad agire, disprezzando il suo stesso interesse, per sollevare i suoi amici. Ecco perché la tristezza passionale è accompagnata da una gioia intellettuale che poggia sulla coscienza dell'anima grande di agire secondo virtù (ossia senza accordare importanza ai beni della fortuna di cui la sua azione potrebbe privarlo, e dunque conformemente al giudizio della ragione). Senza dubbio, questa dimensione virtuosa dell'azione dell'anima grande è legata al fatto che essa prova benevolenza nei confronti dell'altro, anche se Descartes non lo precisa, e sebbene il fatto che si tratti di "amici" limiti la portata del rapporto con l'altro.

Nella lettera del 6 ottobre, per rendere ragione del piacere che l'anima prova nell'essere commossa da passioni tristi a teatro, Descartes evoca la compassione:

L'appagamento che prova nel piangere quando vede rappresentate a teatro azioni misere e funeste, deriva soprattutto dal fatto che le sembra di compiere un'azione virtuosa nel sentire compassione per gli afflitti (AT, IV, 309; B Op, n. 536, 2103).

La tristezza dello spettatore è qui caratterizzata come compassione nei confronti dei personaggi colpiti da disgrazie in scena. Questa pietà è doppiamente intrisa di gioia interiore, poiché lo spettatore pensa di fare così un'azione virtuosa. L'interpretazione del piacere degli spettacoli tragici sembra dunque avere qui una connotazione morale: è tramite la virtù, o almeno tramite ciò che lo spettatore ritiene sia testimonianza di virtù che sorge la gioia a proposito della tristezza. Ma che cosa significa? Descartes non può sostenere che questa percezione sia erronea, dato che, se ammette che la tristezza passionale si raddoppia in gioia nell'anima dello spettatore, è perché una percezione intellettuale e, a questo titolo, una percezione veridica, viene ad attestare il possesso di un bene. Questa percezione sembra coincidere qui con la coscienza di fare un'azione virtuosa. Ma in che cosa risiede la virtù, in questo caso? La compassione dello spettatore, non indirizzandosi a persone reali, non si accompagna evidentemente ad

alcuno sforzo per liberare il personaggio dai suoi mali. Si ritrova qui la caratteristica delle passioni provate a teatro che avevamo evidenziato a proposito della lettera a Elisabetta del 18 maggio 1645: esse non inducono ad alcuna azione particolare, nella misura in cui non nascono da situazioni reali. In questo aspetto, la compassione dello spettatore si distingue dalla piet  dell'anima grande, che la conduce a provare a liberare i suoi amici dai loro mali, comportamento che   l'impulso della gioia intellettuale che ella sente. Ma allora, su che cosa poggia la gioia dello spettatore, se non sulla compassione stessa? Il semplice fatto di non essere insensibile ai mali subiti dai personaggi sembra avere qui il valore d'azione virtuosa. La piet  stessa costituirebbe dunque la testimonianza di una disposizione virtuosa dell'anima, in quanto prende in considerazione l'interesse altrui. Questa cura nei confronti dell'altro presuppone infatti un decentramento del soggetto rispetto al suo stesso punto di vista, decentramento che appare come una delle forme del distacco rispetto ai beni della fortuna che   caratteristico di ogni azione virtuosa secondo Descartes.

Che cosa motiva questa nuova implicazione della compassione nell'analisi del piacere delle passioni tristi a teatro? Si noter  innanzitutto che la compassione di cui si tratta qui non   esattamente la stessa che Descartes aveva evocato nella lettera del 18 maggio a proposito dell'anima grande. Infatti, la piet  si rivolge qui agli altri, e non solo a coloro che sono amici. Questo, d'altronde, rende possibile che la piet  venga rivolta a personaggi di finzione. Questo ampliamento del campo della compassione sembra legato al principio appena enunciato da Descartes nella lettera a Elisabetta del 15 settembre 1645, che precede immediatamente quella che analizziamo. Descartes, in questa lettera, elencava le verit  che possono «rafforzare il proprio intelletto» (AT, IV, 291; B Op, n. 521, 2083), affin  che sia sempre disposto a giudicare bene, ossia quelle che permettono di acquisire la «forza della virt ». Il tratto comune di queste verit  consiste nell'aiutare l'anima a distaccarsi dai beni della fortuna. Ampliando l'analisi della lettera del 18 maggio, in cui la considerazione dell'immortalit  dell'anima giocava gi  questo ruolo, Descartes elenca, in seguito a considerazioni metafisiche (Dio, l'immortalit  dell'anima), un principio della fisica cartesiana (il mondo indefinito), aggiungendo una considerazione fino ad allora inedita negli scritti cartesiani:

bisogna sempre preferire gli interessi del tutto di cui facciamo parte a quelli della propria persona [...] se riferissimo tutto a noi stessi [...] non ci sarebbe nessuna vera amicizia, nessuna fedelt  e, in generale, nessuna virt ; mentre, considerandoci come una parte della collettivit , proviamo piacere a fare del bene a tutti e non temiamo nemmeno di mettere a rischio la nostra vita per essere utili agli altri, quando se ne presenti l'occasione (AT, IV, 293; B Op, n. 521, 2085).

La considerazione dell'interesse altrui   correlata al distacco rispetto al proprio interesse, ossia rispetto ai beni della fortuna. Essa   dunque virtuosa. Inoltre, Descartes sembra suggerire che non pu  esserci virt  senza attenzione all'altro, ossia al di fuori di una comunit  umana. La nozione stessa di virt  si arricchisce prendendo in considerazione l'altro. La virt  non potrebbe consistere nella sola

padronanza del libero arbitrio. Si troverà un'eco di queste analisi nell'esplicazione della figura del generoso, che non soltanto ha la più alta considerazione di se stesso poiché dispone liberamente delle sue volontà¹⁷, ma nemmeno stima che «nulla sia più grande del fare del bene agli altri uomini e di disprezzare il proprio interesse per questo motivo» (AT, XI, 447-448; B Op I, 2479).

Questo tema dell'attenzione al tutto di cui si è una parte viene evocato di nuovo nella lettera del 6 ottobre 1645, nel paragrafo che precede quello che riprende l'esempio del teatro, e conduce alla conclusione secondo la quale si può provare più contentezza nelle lacrime che nella gioia. Descartes commenta infatti in questa lettera il precetto che ha enunciato nella sua lettera del 15 settembre 1645 e lo difende dalle obiezioni di Elisabetta:

se ci consideriamo come parti di un altro corpo, partecipiamo anche dei beni comuni, senza per questo essere privati di quelli che sono nostri. Non succede lo stesso con i mali; infatti, secondo la filosofia, il male non è qualcosa di reale, ma solo una privazione: e quando ci rattristiamo a causa di qualche male che capita ai nostri amici, non per questo partecipiamo alla mancanza in cui quel male consiste. Qualunque sia la tristezza o la pena che proviamo in tali occasioni, essa non potrà essere grande quanto la soddisfazione interiore che accompagna sempre le buone azioni, soprattutto quelle che derivano da un puro affetto per altri che non si rapportano in nessun modo a noi, ossia dalla virtù cristiana che si chiama carità. Così anche piangendo e soffrendo molto si può provare un piacere maggiore di quando si ride e ci si riposa (AT, IV, 308-309; B Op, n. 2103).

È questo principio che Descartes impiega nell'analisi del piacere delle passioni tristi a teatro, nel paragrafo immediatamente seguente. La compassione a teatro sembra così rinviare a questo «puro affetto per altri che non si rapportano in nessun modo a noi», che costituisce ormai per Descartes uno dei principi della virtù e della gioia interiore. Questo tema rende ragione della variazione morale che costituisce l'analisi del piacere delle tragedie a partire dalla pietà.

Perciò, si noterà che Descartes non rinnega la sua precedente spiegazione fondata sul piacere che risiede nelle passioni padroneggiate, sia attraverso la forza della virtù sia attraverso l'artificio della finzione. Immediatamente dopo l'analisi del rapporto tra la pietà e il piacere dello spettatore, Descartes scrive: «in genere [l'anima] si compiace nel sentire muovere in sé le passioni, di qualunque natura esse siano, purché ne rimanga padrona» (AT, IV, 309; B Op, n. 526, 2103). Queste righe testimoniano che il piacere del teatro non è, secondo questa lettera, esclusivamente legato alle passioni tristi e alla pietà, e che la spiegazione proposta dalla lettera del 18 maggio 1645 non è soppiantata da una nuova interpretazione. In che modo queste due spiegazioni si rapportano l'una all'altra? Abbiamo forse a che fare con un'esplicazione generale del piacere a teatro valida per ogni tipo di rappresentazione (commedia o tragedia), di cui la

¹⁷ Cfr. AT, XI, 445-446; B Op I, 2475-2477.

spiegazione del piacere delle tragedie a partire dalla pietà sarebbe un esempio particolare? O forse Descartes distingue due fonti differenti del piacere dello spettatore, una valida per ogni rappresentazione teatrale e l'altra propria delle tragedie, aggiungendo questo caso al primo? In altre parole, che cosa fa piacere allo spettatore nella compassione provata a teatro? Sentirsi mosso da pietà senza che questa passione lo privi della sua padronanza sulle sue volontà? Ma allora, comparando questa pietà dello spettatore alla pietà dell'anima grande di cui si parla nella lettera del 18 maggio 1645, questo significa forse che sarebbe piacevole provare pietà senza essere indotti da questa pietà ad aiutare gli altri e, anzi, proprio nella misura in cui non si è indotti a farlo? Non è chiaro che cosa potrebbe testimoniare, in questo caso, un'azione virtuosa. Se la pietà interviene nella spiegazione del piacere delle tragedie, è perché essa conferisce all'anima che la prova in queste circostanze un motivo di gioia intellettuale apparentemente differente rispetto a quello delle altre passioni provate a teatro. Questo motivo consiste nel non essere insensibile alle sorti altrui. Descartes distingue dunque due fonti del piacere dello spettatore, una valida per tutte le passioni (e dunque per tutti i tipi di spettacoli), ed un'altra legata alla passione della pietà (e quindi propria della tragedia).

4. La pietà dello spettatore

Ne *Le Passioni dell'anima*, l'esempio del teatro ricompare a tre riprese. Ma contrariamente a quanto scritto nella corrispondenza con Elisabetta, esso non ha più la funzione di illustrare la tesi secondo cui le affezioni contribuiscono alla felicità dell'anima grande. Nell'articolo 94 Descartes evoca la maniera in cui la passione della gioia accompagna il titillamento [*chatouillement*] dei sensi, in quanto questo titillamento testimonia la buona disposizione e la forza del corpo, i cui nervi resistono, senza essere feriti, ad un movimento che, altrimenti, potrebbe danneggiarli. Descartes indica che è una «ragione quasi del tutto simile» a spiegare come l'anima possa provare piacere a teatro nell'eccitazione di ogni tipo di passione che non può danneggiare l'anima. Descartes fa così allusione, senza esplicitarne la natura, alla gioia intellettuale, che costituisce il piacere dello spettacolo e che nasce dalla percezione che l'anima può ben resistere a passioni che, in altre condizioni (ossia se nascessero da avvenimenti reali), potrebbero danneggiarla minacciando la sua padronanza sulle sue volontà. Si ritorna qui al tema della buona regolamentazione dell'unione di anima e corpo, in quanto la causalità che il corpo esercita sull'anima nella passione non è dannosa per l'anima, poiché non minaccia il dominio che essa può esercitare sulle sue volontà. Questa buona regolamentazione dell'unione è qui comparata alla buona disposizione del corpo relativamente all'azione di oggetti esterni sui nervi.

L'articolo 147 è consacrato alle emozioni interiori dell'anima. Descartes riprende l'esempio del teatro per mostrare che la gioia intellettuale può nascere da passioni tristi come da passioni gioiose. Ad essere implicata qui è ancora la

spiegazione generale del piacere delle passioni a teatro, esposta da Descartes all'inizio della corrispondenza con Elisabetta.

Solo nell'articolo 187 l'esempio del teatro serve a chiarire un tratto del generoso. Ma non si tratta più della sua capacità di conservare la sua beatitudine nell'afflizione. Questo articolo è dedicato alla maniera in cui i generosi sono toccati dalla passione della pietà. A differenza degli uomini comuni, il generoso prova una pietà che non è amara. Descartes ha innanzitutto dato, nell'articolo 185, una definizione assai ampia di pietà: «La Pietà è una specie di Tristezza, mista all'Amore o a una buona volontà nei confronti di chi vediamo soffrire un qualche male di cui lo stimiamo indegno» (AT, XI, 469; B Op I, 2505). Si tratta di una definizione generica della pietà che sarà specificata in due tipi differenti negli articoli seguenti. Un primo tipo di pietà è analizzato nell'articolo 186. Si tratta di quella forma di pietà che tocca principalmente coloro che sono deboli e soggetti alle avversità della fortuna, «perché si rappresenta il male altrui come qualcosa che può accadere anche a lui; e così è mosso a Pietà per l'Amore che porta a se stesso piuttosto che per quello provato per gli altri» (AT, XI, 469; B Op I, 2505). La definizione aristotelica è molto vicina a questa forma di pietà, se si associano i suoi tratti generici (art. 185) e i suoi caratteri specifici (art. 186):

Si definisca "pietà" una certa sofferenza per un male palesemente distruttivo o doloroso che capita a chi non lo merita, un male che anche noi potremmo aspettarci di subire o che lo possa subire qualcuno dei nostri cari, e questo quando sembra prossimo ad accadere: è chiaro infatti che proverà compassione necessariamente chi sta per diventare quel tipo di persona che pensa di poter subire un qualche male o per se stessa o per uno dei suoi¹⁸.

Descartes ha quindi apparentemente lavorato su questa definizione aristotelica, distinguendo, da una parte, ciò che egli ritiene di trovare in ogni forma di pietà (una pena conseguente al male che colpisce chi non lo merita) e, dall'altra parte, ciò che riguarda, secondo lui, solo uno dei generi di pietà descritti da questa definizione, ossia la pietà dei deboli (un male che ci si può aspettare di subire in prima persona, noi stessi o i nostri familiari). Questo gli permette di far posto ad un altro tipo di pietà. Ciò che è comune ad ogni forma di pietà, secondo questa dottrina, è il rapporto con il male che intrattiene colui che lo subisce: chi si impietosisce per il destino di qualcuno crede che sia immeritato il male che lo colpisce. Ciò che distingue i tipi di pietà è, da un lato, l'identificazione del male con l'avversità da parte di colui che ne soffre; dall'altro lato, è la maniera con cui colui che si impietosisce si rapporta a questo male subito dagli altri (nella prima specie di pietà, il male consiste nelle offese della fortuna, ed è un male che colui che prova pietà teme per sé stesso o per i suoi cari). La prima forma di pietà è dunque una tristezza mescolata al timore per le sventure della fortuna che colpiscono l'altro, al pari di quella che si incontra in Aristotele.

¹⁸ Aristotele, *Retorica*, a c. di F. Cannavò, Bompiani, Milano 2014, II, 8, 1385b 13-20, p. 201.

Descartes distingue una seconda specie di pietà, che si ritrova solo fra i generosi, ossia fra chi «ha l'animo più forte, in modo da non temere nessun male per se stesso, e si tiene al di là del potere della fortuna» (AT, XI, 469-470; B Op I, 2505). Questa pietà è rivolta a coloro che subiscono le offese della fortuna; cionondimeno, non è l'avversità che li colpisce a suscitare la compassione dei generosi. Al contrario, è «la debolezza di chi vedono lamentarsi. Non stimano infatti che nessun accidente possa essere un male così grande quanto la Viltà di chi non può sopportarlo con costanza» (AT, XI, 470; B Op I, 2505)¹⁹. In questa debolezza risiede il «doloroso che ricade su una persona che non lo merita», dal momento che ogni uomo è, per natura, capace di ben utilizzare il suo libero arbitrio, data la distinzione sostanziale di anima e corpo. In questo senso, si può dunque dire che colui che perde il dominio sul suo libero arbitrio, lasciandosi assoggettare al corso della fortuna, è colpito da un male che non meritava. Il generoso, nella misura in cui non accorda importanza alle sventure della sorte, non deve temere di essere colpito dal male che osserva accadere agli altri. La compassione che egli prova per la debolezza altrui è dunque raddoppiata dalla gioia che alimenta la coscienza della sua stessa forza.

Per questo, la compassione dei generosi non è amara. Essa è come la tristezza,

quella causata dalle azioni funeste che si vedono rappresentate a teatro, è più all'esterno e nei sensi che nell'interno dell'anima, che ha invece la soddisfazione di pensare di fare il proprio dovere nel compatire gli afflitti (AT, XI, 470; B Op I, 2505).

Vi è qui una certa ambiguità. Quando Descartes scrive che l'anima ha «la soddisfazione di pensare di fare il proprio dovere nel compatire gli afflitti», di chi si tratta? Dello spettatore? Dello spettatore e dell'anima grande? O forse solo di quest'ultima? Tale interrogativo pone due questioni. La prima è determinare quale spiegazione del piacere delle passioni a teatro sia implicata in questo passaggio: si tratta, oppure no, della spiegazione fondata sulla pietà, che Descartes ha inizialmente proposto nella sua lettera a Elisabetta del 6 ottobre 1645? La seconda questione è la seguente: se la comparazione chiama in causa la pietà tanto da parte dello spettatore, quanto da parte del generoso, si tratta di una pietà della stessa natura nell'uno e nell'altro caso? Hanno lo stesso oggetto e sono raddoppiate in un piacere che ha lo stesso impulso? In altre parole, la pietà dello spettatore è o non è identica a quella del generoso?

Ci sembra che Descartes invochi qui la spiegazione del piacere delle tragedie fondato sulla pietà che ha elaborato nella sua lettera a Elisabetta del 6 ottobre 1645. Non soltanto è impressionante la prossimità dei temi e delle formule, ma anche il fatto che è soltanto allo spettatore che si può attribuire la soddisfazione di fare il proprio dovere compatendo coloro che sono afflitti dai mali. Infatti, il

¹⁹ Si noterà la presenza del tema della debolezza, già evocato nell'articolo 152: il libero arbitrio «ci rende in qualche modo simili a Dio, facendoci padroni di noi stessi, purché non perdiamo per viltà i diritti che ci dà» (AT, XI, 445; B Op I, 2475).

generoso non compatisce l'afflizione altrui, poiché la sua pietà ha per oggetto la debolezza altrui, e non i mali che affliggono gli sventurati²⁰. La gioia interiore del generoso non può dunque fondarsi sul sentimento di fare il proprio dovere compatendo coloro che sono afflitti, poiché, al contrario, la pietà del generoso sviluppa il giudizio secondo cui il fatto di essere afflitti dai mali della fortuna testimonia la debolezza di colui che si affligge, il quale ha abdicato ai diritti che gli conferisce il suo libero arbitrio. La gioia del generoso non deriva allora dalla coscienza di agire virtuosamente avendo compassione di coloro che sono afflitti dalle sventure. Essa proviene dalla percezione che egli ha della propria forza d'animo e della propria buona volontà, in occasione della tristezza generata dalla constatazione della debolezza altrui²¹. Lo spettatore, invece, compatisce i mali che colpiscono il personaggio, e ne prova soddisfazione, poiché ritiene di fare così il proprio dovere. La pietà dello spettatore non ha dunque la stessa natura di quella del generoso, poiché né l'oggetto della compassione, né l'impulso della gioia interiore sono identici nei due casi.

Ciò significa che Descartes riconosce una terza specie di pietà, distinta allo stesso tempo dalla pietà del volgo e dalla pietà del generoso²². «La gente comune ha compassione per chi si lamenta, perché pensa che i mali che soffre siano molto spiacevoli» (AT, XI, 470; B Op I, 2505), e poiché si rappresenta il male altrui come qualcosa che gli potrebbe capitare²³. La pietà dell'uomo comune è dunque una tristezza mescolata al timore. A questo titolo, essa non può dar luogo a gioia intellettuale, ma è amara. Da una parte, si accompagna alla coscienza di essere

²⁰ Si noterà che il tema dell'anima grande colpita da afflizione non compare più esplicitamente ne *Le passioni dell'anima*. Sembra esclusa l'eventualità che il generoso possa essere afflitto dalle vicissitudini della sorte, che esse lo attacchino nella sua persona o che tocchino altri, mentre tale affermazione era stata sostenuta nella lettera a Elisabetta del 18 maggio 1645. Bisogna concluderne che il generoso non sia suscettibile di passioni tristi? Sarebbe senza dubbio eccessivo. La lezione de *Le passioni dell'anima* a questo riguardo risiede senza dubbio nelle ultime righe del trattato: «L'anima ha del resto i suoi piaceri a parte; quelli in comune con il corpo, però, dipendono interamente dalle passioni, cosicché gli uomini che esse possono scuotere di più sono i più capaci di gustare le dolcezze di questa vita. È vero che possono trovarvi anche la più grande amarezza, quando non le sanno impiegare bene e la fortuna è loro contraria. La Saggezza è però utile principalmente in questo, in quanto insegna a rendersene talmente padroni e ad amministrarle con tanta abilità che i mali da loro causati sono molto sopportabili e perfino che da tutti si trae qualche Gioia» (AT, XI, 488; B Op I, 2527). Non si tratta quindi più di afflizioni, ma di mali «sopportabili».

²¹ Cfr. il commento di D. Kambouchner di questo articolo, *L'homme des passions*, vol. II, cit., p. 264: «pour la pitié proprement dite, considérée simplement comme un certain type de relation intentionnelle à autrui, elle ne se fondera nullement ici sur une "compassion" ou sympathie immédiate, mais au contraire impliquera une distance originaire ou un détachement fondamental [...] à partir de quoi seulement la faiblesse d'autrui, qui forme ici le seul objet de cette pitié, peut être remarquée comme telle (par contraste avec la force que l'âme généreuse se reconnaît à elle-même) et donner lieu à une pensée distincte».

²² Siamo qui in disaccordo con le analisi di D. Kambouchner, che attribuisce allo spettatore, come al generoso, questa «distance originaire» o «détachement fondamental» che appartiene alla pietà del generoso e che consiste nel fatto che egli non compatisce l'afflizione di colui di cui ha pietà (cfr. il passaggio citato in precedenza).

²³ Cfr. l'articolo 186: AT XI, 469; B Op I, 2505.

sottomessi alle vicissitudini della fortuna. Essa non può quindi essere l'occasione per l'anima di percepire la propria forza. D'altra parte, se è mescolata all'amore²⁴, lo è piuttosto all'amor proprio che non alla buona volontà nei confronti dell'altro²⁵. Essa non può dunque nemmeno accompagnarsi alla soddisfazione di compiere il proprio dovere avendo compassione di coloro che sono afflitti dai mali, per lo meno se si tratta di una rappresentazione intellettuale, e perciò veridica, poiché in questa pietà non vi è una vera attenzione all'altro.

Invece, se il piacere della tragedia è fondato sulla pietà, e se questa pietà non è amara, ma si accompagna ad una gioia interiore dell'anima, ciò non significa forse che la pietà dello spettatore non è dello stesso ordine della pietà dell'uomo comune? Che cos'è infatti l'amarezza che accompagna la pietà ordinaria, se non la tristezza interiore derivata dalla coscienza che l'anima ha della sua debolezza commiserandosi, in quanto la sua pietà è legata alla paura che prova, per se stessa, dei mali altrui? La pietà dello spettatore non è amara, poiché essa è liberata da ogni paura. Ma ciò non è, come accade nei generosi, un effetto della forza d'animo, ossia della scarsa considerazione che lo spettatore accorderebbe ai beni della fortuna. Non è chiaro infatti che cosa permetterebbe, nelle analisi di Descartes, di accordare questa forza d'animo allo spettatore, foss'anche solo riguardo ai beni e ai mali fittizi rappresentati in scena. Descartes non ha mai sostenuto che lo spettacolo potesse modificare la nostra considerazione dei beni della fortuna. Il teatro non ha effetti sulla nostra valutazione delle cose. Invece, nella misura in cui rappresenta mali fittizi, la pietà che esso genera nell'anima dello spettatore non è mescolata a paura, come accadrebbe se i mali fossero reali. Ed è precisamente in questa forma particolare che si attesta, nella pietà dello spettatore, la caratteristica generale delle passioni provate a teatro, ossia quella di non essere nocive per l'anima, non minacciandone il dominio sulle sue volontà. La pietà dello spettatore entra così nella spiegazione generale del piacere delle passioni a teatro proposta da Descartes, poiché l'artificio della scena la purifica da ogni paura, e dunque da ogni influsso sulla volontà dello spettatore. L'epurazione della pietà appare così come un esempio particolare della maniera in cui il teatro modifica le passioni e le rende piacevoli. Ma, perciò, tale pietà si accompagna ad un tratto che le è proprio, che le conferisce una dimensione virtuosa che non hanno le altre passioni dello spettatore: la pietà dello spettatore è differente dalla pietà che prova la gente comune nella vita reale, poiché essa modifica il nostro rapporto con colui che soffre, il nostro rapporto con l'altro. L'altro viene preso in considerazione per se stesso, e non più in quanto colpito da mali che temiamo per noi stessi. Tale pietà è così fonte di una gioia interiore che si fonda sulla coscienza di fare un'azione virtuosa avendo compassione di coloro che sono afflitti dai mali. La pietà dello spettatore è l'esperienza di una pietà disinteressata, ispirata da una pura affezione per l'altro, alla quale non si mescola alcuna paura per se stessi, alcun amor proprio, dal momento che la coscienza del possesso di questa perfezione è fonte di gioia interiore.

²⁴ Cfr. l'articolo 185: AT, XI, 469; B Op I, 2505.

²⁵ Cfr. l'articolo 186: AT, XI, 469; B Op I, 2505.

Ne *Le passioni dell'anima*, la pietà dello spettatore rivela di avere uno statuto intermedio tra quella della gente comune e quella del generoso. La pietà comune è una tristezza legata ai mali della fortuna che capitano all'altro, da cui si è commossi poiché li si teme per sé stessi. La pietà dello spettatore ha ugualmente per oggetto i mali della fortuna che capitano all'altro, ma lo spettatore non ne è commosso in quanto li potrebbe temere per sé, ma soltanto in quanto prova una benevolenza nei confronti dell'altro. La pietà del generoso riguarda la debolezza di colui che non riesce a sopportare l'avversità con costanza, e il generoso ne è commosso poiché egli ha «una buona volontà nei confronti di ognuno» (AT, XI, 470; B Op I, 2505). La pietà dello spettatore è così una sorta di ibrido o di termine intermedio fra la pietà della gente comune e la pietà del generoso.

La tragedia, quindi, sembra avere come effetto una trasmutazione della pietà, che viene epurata da ogni paura. Descartes pare così trasporre nella sua dottrina il tema aristotelico della *catarsi* della pietà e della paura attraverso la rappresentazione teatrale²⁶. Pertanto, ciò che compare nella lettera a Elisabetta del 6 ottobre 1645 è la tesi di una gioia interiore propria della tragedia, differente da quella di cui qualsiasi rappresentazione teatrale (commedia o tragedia) è occasione. Non soltanto l'anima dello spettatore prova, davanti ad una tragedia, come davanti ad una commedia, un piacere nel non essere minacciata di asservimento dalle passioni che sente, le quali non forzano la sua volontà; ma di più, alla vista di una tragedia la sua gioia interiore poggia anche sulla coscienza di provare una pura affezione per l'altro, non mescolata alla considerazione del proprio interesse.

Vi sarebbe dunque, secondo Descartes, un beneficio morale della tragedia. Essa risveglia infatti nell'uomo comune una pietà disinteressata, che non ha molte occasioni di manifestarsi nelle circostanze reali della vita, e che è una delle forme di quella pura affezione per l'altro che la lettera del 15 settembre 1645 pone alla radice di ogni virtù e che si ritrova tra le caratteristiche del generoso. La tragedia non trasforma lo spettatore in generoso, ma modifica il suo rapporto con l'altro, risvegliando in lui una benevolenza disinteressata, non mescolata all'amor proprio, che è già una manifestazione di virtù, anche se si rivolge a persone fittizie. Forse rappresenta già una tappa nell'acquisizione della generosità.

5. Descartes, Aristotele e Agostino

Alla luce di queste analisi, è possibile rinvenire negli articoli de *Le passioni dell'anima* un dialogo implicito con Aristotele a proposito della pietà. Non solo De-

²⁶ Cfr. Aristotele, *Poetica*, a c. di D. Pesce, Bompiani, Milano 2017, 6, 1449b 24-28, p. 67: «la tragedia [...] per mezzo della pietà e del terrore finisce con l'effettuare la purificazione di cosiffatte passioni». Cfr. anche ivi, 13, 1452b 30-34, p. 85: «la tragedia deve essere imitazione di casi che destano terrore e pietà (giacché questo è proprio di una tale imitazione)»; ivi, 14, 1453b 11-12, p. 89: «non è che si debba ricercare ogni e qualsiasi piacere possa derivare dalla tragedia, ma quello soltanto che le è proprio. Poiché dunque il poeta quel piacere che nasce dal terrore e dalla pietà deve procurarlo attraverso l'imitazione, è manifesto che questo si deve fare con le azioni».

Il teatro e la pietà secondo Descartes

scartes nell'analisi della pietà a teatro tratta il tema aristotelico della purificazione della pietà e della paura, ma la sua teoria della pietà del generoso appare come una risposta alla definizione aristotelica della pietà, che ritiene sia troppo ristretta.

Aristotele afferma che

né chi è caduto completamente in rovina prova compassione [...], né quelli che si ritengono oltremodo fortunati [...]; se infatti ritengono di possedere ogni bene, è chiaro pure che non è possibile patire alcunché di male, dal momento che anche questo fa parte dei beni²⁷.

A questa affermazione Descartes risponde che sono «insensibili alla Pietà» quegli

animi maligni e invidiosi, che odiano naturalmente tutti gli uomini, oppure chi è così abbruttito e talmente accecato dalla buona sorte, o disperato per quella cattiva, da pensare che nessun male possa più accadergli (AT, XI, 470-471; B Op I, 2507).

Ma, scrive,

chi è più generoso e ha l'animo più forte, in modo da non temere nessun male per se stesso, e si tiene al di là del potere della fortuna, non è esente dalla compassione quando vede le debolezze degli altri uomini e sente i loro lamenti (AT, XI, 469; B Op I, 2505).

Bisogna fare spazio, nell'analisi della pietà, da una parte, alla figura del saggio, la cui felicità non poggia sulla buona sorte e non si accompagna a quella *hybris* o a quell'insolenza propria di colui che è insensibile alla pietà poiché si crede al di sopra di tutti i mali; dall'altra parte, alla pietà dello spettatore, che non coincide con la definizione aristotelica, anche se sembra ispirata dalle allusioni di Aristotele al tema di una *catarsi* della pietà e della paura nelle tragedie.

Inoltre, la distinzione di diverse forme di pietà non è senza precedenti. L'analisi cartesiana potrebbe aver trovato un'altra fonte di ispirazione in un testo famoso delle *Confessioni* di Agostino, che parla precisamente del piacere generato dall'afflizione a teatro. Potrebbe darsi che la meditazione su questo testo, tanto quanto quella sui temi aristotelici relativi alla tragedia, stia sullo sfondo dell'apparizione del tema della pietà nell'analisi della lettera a Elisabetta del 6 ottobre 1645, benché la spiegazione di Agostino abbia un tono radicalmente lontano dal pensiero cartesiano. Agostino riflette infatti sul paradosso che attira l'attenzione di Descartes nelle sue lettere a Elisabetta:

Come avviene che a teatro l'uomo cerca la sofferenza contemplando vicende luttuose e tragiche? E che, se pure non vorrebbe per conto suo patirle, quale spettatore cerca di patirne tutto il dolore, e proprio il dolore costituisce il suo piacere?²⁸

²⁷ Aristotele, *Retorica*, cit., II, 8, 1385b 14-20, pp. 201-203.

²⁸ Agostino, *Le Confessioni*, a c. di M. Bettetini, Einaudi, Torino 2015, III, II, 2, p. 65: «Quid est, quod ibi homo vult dolere cum spectat luctuosa et tragica quae tamen pati ipse nolle? Et tamen pati vult ex eis dolorem spectator et dolor ipse est voluptas eius».

Per Agostino, la pietà è l'impulso del piacere dello spettatore, ma una pietà snaturata:

Ma dov'è la misericordia nella finzione delle scene? Là non si è sollecitati a soccorrere, ma soltanto eccitati a soffrire, e si apprezza tanto più l'attore di quelle figurazioni, quanto più si soffre, e se la rappresentazione di sventure remote nel tempo oppure immaginarie non lo fa soffrire, lo spettatore si allontana disgustato e imprecando; se invece soffre, rimane attento e godendo piange²⁹.

Secondo Agostino, ad ogni modo, all'origine della pietà vi è l'amicizia che gli uomini provano gli uni per gli altri. Ma la pietà dello spettatore è una forma corrotta, impura, di questo sentimento, proprio perché il dolore altrui è fonte di piacere. L'articolazione fra afflizione e piacere che costituisce il fascino del teatro, lungi dal realizzare una purificazione della pietà, ne manifesta, al contrario, l'impurità. La pietà a teatro consiste, in questo senso, nel nutrirsi delle sventure altrui; è quella pietà attraverso cui si arriva ad augurarsi l'esistenza di sventurati «per poterli compatire», per «cercare occasioni»³⁰ di dolore che si incontrano anche nella vita reale. Essa si trova all'opposto di «chi soffre di un dolore altrui perché compie un dovere di carità», sentimento che Agostino caratterizza anche come misericordia fraterna, la quale «preferirebbe che mancassero i motivi di sofferenza»³¹. Agostino condanna dunque il piacere provato a teatro. Ma non condanna ogni forma di pietà. La pietà nella sua purezza, non rende la disgrazia altrui fonte di piacere, poiché avere compassione degli sventurati senza ricercarne piacere è un dovere di carità.

Quando Descartes analizza la pietà dello spettatore, nella sua lettera del 6 ottobre 1645, la mette in relazione con il dovere di carità. Una delle fonti di questo tema non potrebbe forse essere la meditazione di questo testo di Agostino³², anche se tale tema compare in Descartes nel quadro di tutt'altra dottrina, secondo la quale la pietà può essere interessata, ma non è malevola, e secondo la quale il piacere delle tragedie, legato ad un'esperienza di pura afflizione per l'altro, testimonia un'azione virtuosa?

A sostegno dell'ipotesi di una meditazione da parte di Descartes di questo passaggio delle *Confessioni*, ai tempi della corrispondenza con Elisabetta e dell'elaborazione de *Le passioni dell'anima*, vi è la distinzione posta da Agostino in questo testo fra la pietà snaturata e un'altra forma di pietà, la quale preannuncia la pietà del generoso:

²⁹ Ibidem: «Sed qualis tandem misericordia in rebus fictis et scenicis? Non enim ad subveniendum provocatur auditor, sed tantum ad dolendum invitatur et auctori earum imaginum amplius favet, cum amplius dolet. Et si calamitates illae hominum vel antiquae vel falsae sic agantur, ut qui spectat non doleat, abscedit inde fastidians et reprehendens; si autem doleat, manet intentus et gaudens».

³⁰ Ivi, III, II, 4, p. 67: «At ego tunc miser dolere amabam et quaerebam ut esset quod dolerem».

³¹ Ivi, III, II, 3, p. 65: «Nam est adprobatur officio caritatis qui dolet miserum, mallet tamen utique non esse quod doleret, qui germanitus misericors est».

³² In margine a motivi interni alla dottrina cartesiana. Il tema dell'attenzione all'altro affonda infatti le sue radici nella tesi cartesiana di un universo indefinito. Su questo punto, cfr. il nostro studio su *La constitution de la morale cartésienne*, in D. Kambouchner – É. Cassan – F. de Buzon (éds.), *Lectures de Descartes*, Ellipses, Paris 2015, pp. 329-357.

Il teatro e la pietà secondo Descartes

Ancora oggi infatti provo misericordia; ma allora, nei teatri, partecipavo alla gioia degli amanti allorché si godevano l'un l'altro immondamente, anche se ciò avveniva soltanto nell'illusione del gioco scenico, e viceversa, quasi misericordioso, mi contristavo allorché si lasciavano, in entrambi i casi provando però diletto. Oggi invece provo maggiore compassione di chi gode nell'immondezza, che non di chi si crede sventurato per la privazione di un piacere dannoso o la perdita di una triste felicità³³.

Agostino distingue la pietà che riguarda la concupiscenza altrui dalla pietà il cui oggetto è la sventura di colui che è privato da ciò che brama la sua concupiscenza. La distinzione cartesiana fra la pietà dell'uomo comune, che si commiseria per la perdita dei beni della fortuna, e quella del generoso, che non ha pietà se non della debolezza di volontà di colui che non può sopportare con costanza i rovesci della fortuna, benché derivi da un'ispirazione del tutto differente da quella di Agostino (che non si riconoscerebbe affatto in una dottrina della padronanza della volontà), non è esente da affinità con la distinzione messa in campo da quest'ultimo nel capitolo delle *Confessioni* dedicato al piacere delle passioni a teatro.

6. Conclusione

L'analisi cartesiana del piacere delle passioni a teatro, approfondendosi nel corso della corrispondenza con Elisabetta, riserva uno spazio particolare per la passione della pietà. Se ogni passione generata dalla scena è fonte di piacere, la pietà generata dalle tragedie, in quanto testimonia un «puro affetto per altri», offre all'anima un motivo particolare di gioia interiore, che ha una dimensione morale.

Quest'analisi sembra dimostrare il fatto che Descartes abbia meditato sul tema aristotelico di una *catarsi* della pietà e del terrore nelle tragedie, poiché pare che, a suo avviso, una specificità del teatro tragico consista nel farci provare una forma di pietà che si distingue dalla pietà che si prova nella vita reale, essendo appunto epurata da ogni paura e fondandosi su una pura affezione per l'altro.

Ciononostante, la teoria cartesiana della pietà prende le distanze dalla definizione aristotelica della pietà, secondo la quale ogni forma di pietà deriva dalla paura di subire in prima persona i mali che affliggono l'altro. Nel tentativo di distinguere diversi tipi di pietà, abbozzato nella corrispondenza con Elisabetta, sembra si possa intravedere anche un'influenza dell'analisi agostiniana di un duplice senso della pietà. La filiazione, anche qui, è paradossale, poiché questa distinzione compare in Agostino per condannare la pietà dello spettatore come pietà snaturata, perversione dell'amicizia che gli uomini provano gli uni per gli altri, mentre Descartes sembra stabilire una sorta di gradazione fra la pietà in-

³³ Agostino, *Le Confessioni*, cit., III, II, 3, p. 65: «Tunc in theatris congaudebam amantibus, cum sese fruebantur per flagitia, quamvis haec imaginarie gererent in ludo spectaculi, cum autem sese amittebant, quasi misericors constrictabar; et utrumque delectabat tamen. Nunc vero magis miseror gaudentem in flagitio quam velut dura perpressum detrimento perniciosae voluptatis et amissione miserae felicitatis».

teressata (ma non malevola) che provano le anime comuni nella vita reale e la pietà dello spettatore davanti ad una tragedia, pietà già virtuosa, anche se non si identifica alla pietà perfetta del generoso. La pietà dello spettatore realizza una sorta di risveglio della virtù. A differenza della pietà dell'uomo comune nella vita reale, essa non riorienta l'*ego* su se stesso, non riconduce la considerazione altrui all'amor proprio. Essa realizza un decentramento dell'*ego* verso l'altro, poiché non vi è alcuna cura del proprio interesse da parte di colui che prova pietà. La tragedia potrebbe, dunque, secondo la prospettiva cartesiana, prendere parte all'educazione morale dello spettatore.

Prendere in considerazione testi della corrispondenza di Descartes sul piacere delle passioni provate a teatro ci ha permesso non solo di evidenziare una parte importante dell'analisi cartesiana del piacere dello spettatore, ossia quella che riguarda le tragedie e il cui impulso è la pietà, ma anche di approfondire la teoria cartesiana dei differenti tipi di pietà a partire da questa nuova prospettiva e di mostrare la presenza, nelle pagine di Descartes, di un terzo tipo di pietà. In questo modo, abbiamo potuto osservare come l'elaborazione progressiva della dottrina cartesiana nella corrispondenza testimoni la maniera in cui Descartes si rapporta agli autori della tradizione che hanno affrontato tematiche simili (Aristotele e Agostino). Descartes trova in questi autori fonti di ispirazione per la sua riflessione, influenze che egli combina con grande libertà, senza mai allontanarsi dalle sue convinzioni personali, per cui il piacere dello spettatore a teatro non è mai moralmente condannabile e il saggio è sensibile alla pietà.

laurence.renault@psuad.ac.ae

L'irriducibilità delle passioni in Descartes

Érico Andrade Marques de Oliveira

(Universidade Federal de Pernambuco – UFPE)

Articolo sottoposto a *double blind peer review*.

Ricevuto: 10/02/2018 – Accettato: 05/05/2018 – Pubblicato: giugno 2018

Title: The irreducibility of the passions in Descartes

Abstract: I would like to present an alternative view to the debate on the Cartesian dualism mind and body. Therefore, I support the idea that dualism Cartesian substance is present only in Cartesian metaphysics and does not serve to explain the human condition, at least the mind and body union. Thus, I will try to show that the passions or emotions (they are our mental states) emerge from the interaction between the mind and the body. The passion cannot be reduced to the mind or the body taken separately. They are properties that emerge, in the strange sense of the term “emergency”, from the interaction of the mind with the body.

Keywords: Descartes; Dualism; Properties; Mind; Body.

1. Introduzione

A partire dalla pubblicazione di *The Concept of Mind*¹, il dualismo della sostanza divenne l'espressione più utilizzata, fra coloro che si occupavano di filosofia della mente, per riferirsi al pensiero cartesiano. Secondo questa prospettiva, le *Meditazioni* sarebbero il prototipo della posizione che scinde l'essere umano in due sostanze distinte e inconciliabili. Gli esseri umani sarebbero fantasmi la cui struttura immateriale non avrebbe alcuna relazione con il corpo (materia). Saremmo *fantasmi* in una macchina che comandiamo senza essere da essa neppure coinvolti. Ci limiteremmo a fissare i dispositivi che la muovono, come i marinai che mutano la direzione della nave dirigendo il timone. Questa immagine della filosofia cartesiana è stata ripresa svariate volte e si è imposta per lungo tempo nella maggior parte dei manuali di filosofia della mente. Tuttavia, a partire dagli anni '90, tale immagine ha cominciato ad essere posta in questione da alcuni

¹ Cfr. G. Ryle, *The Concept of Mind*, Oxford University Press, Oxford 1950.

testi che hanno fornito un'analisi meno parziale della filosofia cartesiana², proponendo un nuovo approccio al classico problema della relazione fra la mente e il corpo, in cui Descartes non appariva più come una sorta di spauracchio responsabile di aver sostenuto l'assoluta impossibilità di conciliare le due sostanze³. Se per molto tempo la filosofia cartesiana è stata la rappresentazione più appropriata per esprimere la posizione eterodossa in filosofia della mente contemporanea conosciuta come dualismo della sostanza, la cui adesione si limita ad un gruppo di pochi filosofi, è un fatto che questa posizione sia oggetto ora di un processo di revisione. A questo proposito, alcuni chiarimenti sono necessari.

A nostro parere, non si può ridurre l'indagine proposta da Descartes nelle *Meditazioni* ad una dimostrazione della distinzione fra due sostanze ontologiche distinte. Sebbene nella maggior parte del testo Descartes identifichi l'*io* con il soggetto pensante, che è realmente separabile dal corpo e che può prescindere, almeno parzialmente, dai sensi nell'atto di fondazione della conoscenza di sé come sostanza pensante, l'uso del deittico *io* in tutte le *Meditazioni* non traduce solo un processo di introspezione mentale privo di qualunque relazione con i sensi. Il soggetto delle *Meditazioni*, compreso come un essere umano, è stabilito infatti solamente nel registro dell'unione del corpo con l'anima, ossia nella sesta meditazione⁴. Benché il soggetto possa giungere ad alcune verità, come, ad esempio, il *cogito*, senza ricorrere ai sensi, la matrice idealista del modello di riflessione delle *Meditazioni* non autorizza né la riduzione dell'essere umano alla mente, né la tesi che ritiene la presenza del corpo nell'essere umano solo accidentale (AT, III, 508; B Op, n. 343, 1603; AT, V, 134-135; B Op, n. 651, 2535-2537), finendo erroneamente per identificare, come sostenuto da Ethel Rocha, l'approccio cartesiano con una posizione platonica. Nel presente articolo, sosteneremo che l'essere umano è il risultato dell'unione (che per Descartes implica interazione) dell'anima con il corpo.

In questo senso, riteniamo che l'immagine di Descartes come un dualista della sostanza generi un grave errore, confondendo un piano di analisi epistemologico o metafisico, in cui il corpo non è necessariamente richiesto, e un'analisi antro-

² Cfr. K. Morris – G. Baker, *Descartes' Dualism*, Routledge, London-New York 1996.

³ Cfr. E. J. Lowe, *An Introduction to the Philosophy of Mind*, Cambridge University Press, Cambridge 2005; cfr. inoltre P. Gilbert – K. Lennon, *The World, the Flesh and the Subject: Continental Themes in Philosophy of Mind and Body*, Edinburgh University Press, Edinburgh 2005.

⁴ Il proposito di realizzare tale separazione è annunciato da Descartes in una lettera privata che, lungi dal diffondersi nei corridoi scolastici, gli permetteva di chiarire che l'obiettivo delle *Meditazioni* era fornire una fondazione della fisica non a livello teologico, bensì epistemologico, come dimostra una confidenza fatta a Mersenne: «vi dirò, fra noi, che queste sei meditazioni contengono tutti i fondamenti della mia Fisica» (AT, II, 297-298; B Op, n. 301, 1395). Sostenendo la possibilità di ridurre ogni predicazione delle qualità dei corpi ai predicati della geometria, Descartes, di fatto, elimina il residuo aristotelico della fisica, non essendoci più spazio per corpi *animati* o in possesso di autonomia nel movimento. Per spogliare la natura di tutte le proprietà ed escludere qualunque studio guidato dal presupposto che i corpi siano in possesso, nei loro movimenti, di una volontà o di un'autonomia propria, era infatti necessario separare l'anima dal corpo per poi trattare la materia come pura estensione.

pologica, pensata come un'indagine della condizione umana, che non può essere realizzata senza la comprensione congiunta del corpo e della mente. Nel contesto di un'indagine metafisica, è possibile separare corpo e mente, ma non nell'orizzonte antropologico. Esistono, pertanto, due livelli per trattare la relazione del corpo con la mente. Sul piano antropologico, su cui si concentra la filosofia della mente e a cui è dedicato il nostro articolo, Descartes non ha mai pensato l'essere umano in funzione del dualismo sostanziale, mentre sul piano metafisico il filosofo francese può essere inquadrato all'interno della tradizione idealista, convinta che la conoscenza possa essere fondata solo da un'indagine della ragione, e perciò senza l'ingerenza dei sensi.

Per convincere il lettore della plausibilità della nostra tesi, presenteremo le posizioni di alcuni interpreti dedicate al tema in questione. Il nostro obiettivo è mostrare come questi studiosi non colgano il cuore dell'obiettivo cartesiano quando insistono nel conciliare il dualismo delle sostanze con l'antropologia. In seguito, svolgeremo alcune considerazioni sull'argomento cartesiano a favore di un dominio specifico per l'analisi delle passioni, sottolineando come le passioni siano, dal punto di vista della loro intenzionalità, irriducibili alle proprietà del corpo e dell'anima, prese separatamente. Mostreremo inoltre che al dualismo delle sostanze, che è anche un dualismo delle proprietà, segue, nella filosofia cartesiana, un terzo livello di proprietà che derivano o emergono dall'interazione tra due sostanze differenti. In altri termini, le passioni derivano dalla relazione problematica tra le sostanze, ma non possono essere concettualmente ridotte agli approcci della metafisica e della fisiologia. La spiegazione delle passioni avrà allora un terreno proprio che corrisponde alla vita pratica dell'essere umano, la morale.

Al termine dell'articolo speriamo che risulti chiaro un punto. Nell'antropologia cartesiana, non c'è un fantasma nella macchina perché non c'è né un fantasma (la mente), né una macchina (il corpo) compresi separatamente, ma un composto unico la cui singolarità caratterizza la condizione umana o l'antropologia cartesiana. Il nostro testo avrà raggiunto il suo obiettivo se sarà capace di mostrare che Ryle, formulando una lettura poco generosa dell'opera cartesiana, ha commesso una fallacia mereologica, assumendo la parte (la mente) come un tutto (il composto), ossia confondendo le proprietà che emergono dall'unione con le proprietà che appartengono alla sola mente. Le proprietà che Ryle ritiene appartengano al fantasma emergono, in realtà, dal composto, dall'unione delle mente con il corpo, e ciò elimina l'idea del fantasma nella macchina.

2. I limiti della metafisica: in difesa di una spiegazione antropologica del problema dell'unione sostanziale

La separabilità del corpo dalla mente, dimostrata nelle *Meditazioni*, è stata certamente ottenuta a caro prezzo. Un prezzo inflazionato dalle questioni poste da vari lettori dell'opera sulla relazione prodotta nell'essere umano da

due sostanze distinte. Le questioni relative ai problemi generati dalla distinzione tra la mente e il corpo hanno permeato il dibattito di Descartes con i suoi contemporanei. Nello specifico, la posizione di Descartes si adeguava al proprio interlocutore. Per alcuni il filosofo attribuiva all'unione della mente con il corpo uno statuto molto prossimo all'idea di sostanza, suggerendo, di conseguenza, una terza sostanza. Quando Descartes, ad esempio, fornisce la seguente risposta a Regius sulla natura umana, l'unitarismo (termine che si riferisce qui alla tesi che fa dell'essere umano una sostanza composta dall'unione della mente con il corpo) sembra acquisire i contorni di un argomento più forte: «l'unione, per la quale il corpo umano e l'anima sono tra loro congiunti, non gli è accidentale, bensì essenziale, dal momento che senza di essa l'uomo non è uomo» (AT, III, 508; B Op, n. 343, 1603)⁵. Le lettere in cui Descartes sostiene l'unione sostanziale o ricorre ad un vocabolario prossimo all'aristotelismo sono, in generale, dirette ad interlocutori più avvezzi alla terminologia scolastica. Si vedano, ad esempio, le lettere a Regius⁶, a Chanut⁷, a Elisabetta⁸ e a Mesland⁹. L'enfasi attribuita all'unione sostanziale può essere vista anche nella risposta di Descartes alle *Quarte obiezioni* formulate da Arnauld. Al contempo, la tesi della distinzione è presente nei principali testi cartesiani che contengono riflessioni metafisiche, in cui Descartes afferma, fra le altre cose, che «c'è una grande differenza tra la mente e il corpo» (AT, VII, 85; B Op I, 795), al punto da essere totalmente differenti, potendo esistere separatamente e necessitando «soltanto del concorso divino» (AT, VIII-1, 25; B Op I, 1747). Inoltre, proprio nei testi in cui Descartes riafferma la separazione, egli difende sistematicamente, e senza alcun imbarazzo, l'unione, come accade, ad esempio, nella sesta meditazione e nei *Principi*.

Il variare delle risposte fornite da Descartes ai suoi lettori poteva essere indennificato solo posteriormente. I suoi contemporanei, infatti, non avevano accesso alle risposte che Descartes dispensava ad ogni interlocutore e l'unico punto in comune era il testo delle *Meditazioni* e dei *Principi*. Oggi, invece, possiamo valutare le differenti risposte e ponderare meglio la posizione cartesiana circa l'inquietante questione proposta. Oltre ad essere in possesso di tutti i testi cartesiani, soprattutto il trattato su *Le passioni dell'anima*, che era all'epoca nelle mani di non più di tre persone – la regina Cristina, la principessa Elisabetta e Clerselier¹⁰ –, abbiamo anche accesso alle risposte di Descartes a tutti i suoi differenti interlocutori. Parte del compito che spetta agli studiosi attuali consiste nel recuperare una posizione che sia il più possibile uniforme, per risolvere ciò che Gilson ha

⁵ Cfr. inoltre AT, V, 134-135; B Op, n. 651, 2535-2537; sull'anima come forma del corpo, si veda AT, VII, 315; B Op I, 1103.

⁶ Cfr. AT, III, 460; B Op, n. 332, 1547.

⁷ Cfr. AT, V, 86; B Op, n. 632, 2489.

⁸ Cfr. AT, V, 112-113; B Op, n. 643, 2513-2515.

⁹ AT, IV, 166-169; B Op, n. 482, 1965-1967.

¹⁰ Cfr. AT, V, 353-354; B Op, n. 697, 2693.

chiamato il *paradosso cartesiano*¹¹, ossia il desiderio di Descartes di giustificare l'unione di due sostanze distinte. Negli ultimi vent'anni, questa questione è ancora viva e suscita non pochi dibattiti.

Inizialmente, si aprono subito due cammini di interpretazione per tentare di risolvere il paradosso cartesiano. In primo luogo, è possibile sostenere che Descartes abbia abbandonato la *distinzione reale* tra il corpo e l'anima (o mente), suggerita nelle *Meditazioni*, argomentando a favore di una sorta di terza sostanza. In tal senso, egli avrebbe semplicemente lasciato da parte la distinzione reale per difendere un'unica sostanza, assumendo una posizione prossima all'ilemorfismo aristotelico¹². Un'altra possibilità è sostenere che nell'opera cartesiana sia possibile percepire, relativamente all'essere umano, l'esistenza di tre sostanze. In questi termini, Cottingham ritiene che l'essere umano componga una terza sostanza, in modo da ottenere così tre sostanze: corpo, anima (mente), unione sostanziale del corpo con la mente. Questi due cammini non sono accettati dalla maggior parte degli studiosi, ancora legati all'opzione dualista. Per rinnovare l'interpretazione dualista, Chappell ha tentato allora di sfumare l'unione sostanziale: Descartes si riferisce all'essere umano come un'unità nel senso debole del termine, ossia, poiché l'essere umano è un'unità debole non può essere designato come una sostanza¹³.

Nello specifico, Chappell stabilisce due possibilità per il dualismo: esso può essere duro (in tal caso, indica un dualismo delle sostanze) o debole (non si tratterebbe, propriamente, di un dualismo delle sostanze). Altre due possibilità sono attribuite all'unitarismo, che può essere ugualmente duro (vi sarebbe solo una sostanza per Descartes: il composto sostanziale) o debole (il composto sostanziale non designa una sostanza)¹⁴. L'obiettivo di Chappell è promuovere una sintonia tra la tesi dell'unione e la tesi della separabilità della mente con il corpo, nel tentativo di armonizzare il dualismo duro, che egli considera la posizione di Descartes, con l'unione. L'unione sembra attenuare l'unitarismo cartesiano, assumendo una versione debole, nella convinzione che Descartes non abbia mai voluto disfarsi del dualismo duro, pur avendo sempre alimentato l'idea che nell'essere umano esista, di fatto, un'interazione fra le due sostanze distinte¹⁵. Per Chappell è possibile rilevare una continuità tra le *Meditazioni* (in cui Descartes presenta in modo contundente il dualismo) e gli altri testi (in cui tratta dell'essere

¹¹ É. Gilson, *Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*, Vrin, Paris 1967, p. 245.

¹² Cfr. P. Hoffman, *Essays on Descartes*, Oxford University Press, Oxford 2009, p. 51; Id., *A união e a interação entre mente e corpo*, in *Descartes*, Armed, Porto Alegre 2011, pp. 381-393, in part. pp. 381-382; per una critica di questa posizione, si veda il ben argomentato articolo di E. Rocha, *Observações sobre a Sexta Meditação de Descartes*, in «Cadernos de História e Filosofia da Ciência», vol. 16, n. 1 (2006), pp. 124-142.

¹³ V. Chappell, *L'homme cartésien*, in J.-L. Beyssade – J.-L. Marion (éds.), *Descartes: Objecter et Répondre*, Puf, Paris 1994, pp. 403-426.

¹⁴ Cfr. *ivi*, p. 406.

¹⁵ Cfr. *ivi*, pp. 420 e 424.

umano), se si leggono queste opere alla luce di ciò che l'autore chiama un unitarismo debole che non contraddice affatto il dualismo duro. L'unitarismo debole permette inoltre di delimitare la chiara opposizione che Descartes conserva nei confronti della tesi aristotelica, secondo cui gli essere umani sarebbero forme sostanziali¹⁶ e, pertanto, una terza sostanza. Secondo Chappell, Descartes non ha mai utilizzato il predicato sostanza per riferirsi alla relazione della mente con il corpo¹⁷. L'unione è sostanziale (espressione raramente utilizzata da Descartes per riferirsi all'unione), ma ciò non implica, secondo l'autore, che la mente e il corpo formino un'unica sostanza. Descartes sarebbe un dualista che non ha mai negato l'interazione del corpo con la mente né nelle *Meditazioni*, né in nessun'altra opera, pur non potendo spiegare come due sostanze distinte potessero interagire.

Indipendentemente dal nostro accordo con Chappell, dobbiamo riconoscere che egli presenta un insieme di possibilità in grado di fornire una mappatura delle differenti interpretazioni della posizione cartesiana. Secondo Chappell, inoltre, il suo unitarismo debole potrebbe armonizzarsi con il dualismo duro della sostanza cartesiana, visto che Descartes non avrebbe mai abbandonato, secondo questa lettura, la distinzione tra mente e corpo, così come non avrebbe mai esplicitamente negato un livello di interazione fra loro. A nostro parere, sebbene si tratti di un buon approccio, soprattutto per aver tracciato una topografia delle differenti posizioni degli studiosi e delle studiose di Descartes, la lettura di Chappell si concentra su un dibattito – quello fra “dualismo vs unitarismo” – che rappresenta la radice del problema dell'interpretazione dell'approccio cartesiano sulla natura e sulla funzione delle passioni che caratterizzano l'essere umano. Alla fine, solo gli esseri umani hanno passioni, dato che, a differenza di Dio (che non possiede un corpo ed è, dunque, privo di passioni) e degli animali (che non hanno una mente), solo loro posseggono una mente e un corpo¹⁸. Descartes costruisce una posizione che non pone in questione l'interazione. Nella sesta meditazione, ad esempio, egli afferma, nello stesso testo, tanto la differenza (*il corpo è totalmente diverso dall'anima*¹⁹), quanto l'unione fra l'anima e il corpo (*la natura dell'uomo come composto di mente e corpo*²⁰). La sfida è comprendere il perché.

La nostra ipotesi è che il successo nella spiegazione delle passioni che caratterizzano l'essere umano non dipenda dal riconoscimento chiaro e distinto dell'interazione del corpo con la mente; al contrario, è la spiegazione dell'interazione a dipendere dalla comprensione delle passioni. Benché possa sembrare sorprendente, a nostro parere Descartes pensa l'unione a partire dalle proprietà che esistono solo a partire da essa e che non dipendono dalla conoscenza chiara e distinta del *cogito*. In altre parole, sebbene non si possa spiegare in termini metafisici come due sostanze distinte possano interagire a partire dalla conoscenza

¹⁶ Cfr. *ivi*, pp. 408 e 420.

¹⁷ Cfr. *ivi*, pp. 409 e 424.

¹⁸ Cfr. AT, III, 85; B Op, n. 255, 1201.

¹⁹ AT, VII, 86; B Op I, 795.

²⁰ AT, VII, 88; B Op I, 797.

di queste due sostanze considerate isolatamente, è invece possibile spiegare, a partire dalle passioni, come tale interazione si realizzi ad un altro livello. Questa spiegazione, infatti, non può essere ridotta né a un'indagine metafisica né ad un approccio fisiologico, considerati isolatamente. Essa avrà un dominio proprio, cioè la morale, e sarà sviluppata ne *Le passioni dell'anima*, come abbiamo mostrato altrove²¹. Il problema delle passioni, la cui esistenza presuppone l'interazione tra la mente e il corpo, deve essere separato dalla metafisica, incapace di offrire una risposta, per abitare un nuovo dominio, ossia la morale, un ambito pratico (circoscritto nell'azione umana) che implica direttamente l'azione umana e la sua ricerca di una vita buona.

3. Nuovi orizzonti per la spiegazione dell'interazione dell'anima con il corpo

Descartes è sempre preoccupato di dividere gli orizzonti di indagine a cui la filosofia (intesa come una disciplina che nel XVII secolo va dalla geologia alla metafisica) può contribuire. Non è necessario discutere dell'unità metodologica – se Descartes rimanga fedele o meno al suo metodo in tutta la sua opera – per riconoscere che le differenti conoscenze conservano determinate specificità²². Nelle scienze, ve ne sono alcune più certe di altre. La matematica è, ad esempio, più certa della fisica e, per questo, non si può pretendere dalla fisica che sia in possesso di verità analoghe a quelle matematiche. La stessa cosa accade all'interno del dominio specifico del sapere umano. Per quanto concerne almeno il suo grado di certezza, la conoscenza del corpo e della mente, separatamente, non si pone necessariamente sullo stesso livello dell'analisi della conoscenza della relazione dell'unione della mente con il corpo. Descartes afferma nelle *Meditazioni* che la conoscenza del *cogito* (la prima verità dimostrata nella seconda meditazione) è più semplice di quella dell'unione (discussa nella sesta meditazione) e, dunque, nell'ordine del testo la precede. Sebbene si tratti di una stessa indagine metafisica, nelle *Meditazioni* le certezze possiedono gradi diversi, ed occupano perciò luoghi differenti nel testo in linea con le difficoltà presentate. La dimostrazione segue un ordine delle difficoltà che non esclude affatto un ordine delle ragioni. In questi termini, è più facile dimostrare il *cogito* dell'unione.

Tuttavia, una parte delle questioni degli interlocutori di Descartes non considera il suo procedere nel testo in funzione della complessità dei problemi metafisici e antropologici presentati. Vi sono verità che non possono essere oggetto di un'intuizione chiara e distinta. Molte volte è necessario ricorrere ai sensi affinché

²¹ Cfr. É. Andrade Marques de Oliveira, *Sobre a generosidade: uma introdução contemporânea à moral cartesiana*, in «Veritas», vol. 59, n. 2 (2014), pp. 61-87.

²² Presupponiamo qui ciò su cui ci siamo concentrati in altri lavori: É. Andrade Marques de Oliveira, *Le rôle de la méthode dans la constitution de la physique cartésienne*, Thèse de doctorat, Université Sorbonne, Paris 2006; Id., *A teologia negativa cartesiana*, in «Perspectiva Filosófica», vol. 2, n. 26 (2006), pp. 93-110.

la conoscenza di alcune verità, soprattutto quelle legate alla condizione umana, possa essere dimostrata o almeno presentata con un importante grado di certezza. La principessa Elisabetta, ad esempio, pone in questione lo statuto di una relazione, come quella fra l'anima e il corpo, che non può essere compresa da un'intuizione intellettuale nella forma di un giudizio chiaro e distinto proprio delle nozioni primitive che sono oggetto di una comprensione pura. Rispondendo alla principessa, Descartes coglie comunque l'occasione per sottolineare come l'unione del corpo con la mente debba essere pensata in un orizzonte proprio, non necessariamente metafisico. Ciò significa che il tentativo di recuperare la radice dell'interazione a partire da una comprensione collocata solo nell'analisi di un sapere puro non aiuta a capire le proprietà derivanti dall'unione. Come evidenzia Descartes, le nozioni primitive dell'anima, del corpo e dell'unione devono essere studiate separatamente:

Considero anche che tutta la scienza degli uomini non consista che nel ben distinguere queste nozioni, e nell'attribuire ciascuna di esse soltanto alle cose cui appartiene. Infatti, quando vogliamo spiegare qualche difficoltà mediante una nozione che non le appartiene, non possiamo evitare di ingannarci, come pure quando vogliamo spiegare una di queste nozioni per mezzo di un'altra; infatti, essendo primitive, ciascuna di esse non può essere intesa che per se stessa (AT, III, 665-666; B Op, n. 392, 1749).

Nel passo citato, vi sono indizi che escludono la possibilità di spiegare le nozioni primitive l'una in funzione dell'altra. Secondo Descartes, una parte importante del suo compito è promuovere un criterio (scienza) che permetta di distinguere le nozioni primitive e la conoscenza di ognuna di esse, in accordo con le loro proprietà specifiche. L'indagine deve concentrarsi sulla particolarità di ciascuna nozione primitiva. Per queste ragioni, dopo aver parlato della conoscenza dell'anima e del corpo, Descartes fornisce la seguente precisazione: «la prima cosa che proseguendo devo spiegare è il modo di concepire quelle che appartengono all'unione dell'anima con il corpo, a prescindere da quelle che appartengono al solo corpo, o alla sola anima» (AT, III, 666; B Op, n. 392, 1749). Mentre una credenza metafisica passa attraverso i dubbi più radicali, che sospendono le nostre credenze più strutturali, una credenza relativa alla costituzione umana presuppone un carattere antropologico, poiché si riferisce direttamente alla nostra vita, che si articola secondo l'interazione dell'anima e del corpo. A differenza di altre nozioni, la nozione primitiva dell'unione sostanziale non può essere oggetto di un'analisi che studi separatamente il corpo e la mente; al contempo, non può nemmeno essere conosciuta grazie ad un processo di deduzione fatto a partire dalla conoscenza delle proprietà del corpo e dell'anima che sono date ed invariabili. La conoscenza dell'unione non richiede soltanto l'intellezione, che è capace di organizzare deduttivamente le verità metafisiche, ma la stessa natura umana considerata come un tutto (tutte le sue facoltà). La dimostrazione dell'unione potrebbe dunque essere ottenuta solamente dopo aver riconosciuto che la natura umana, pur potendo sbagliare, non si inganna quando considera qualcosa come certo. In altri termini, non si può abdicare alle nostre facoltà

(natura), la cui falsità o la capacità congenita di ingannarci sono state allontanate dall'eliminazione del genio maligno. Una volta provato che la nostra natura non erra strutturalmente e in modo congenito, non vi sono motivi per non aver fiducia in essa quando ritiene vera una certa cosa. È proprio questo punto che governa il passaggio seguente della sesta meditazione:

Ora, non c'è nulla che questa natura mi insegni in modo più espresso del fatto che ho un corpo, che sta male quando sento dolore, che ha bisogno di mangiare o di bere, quando ho fame o sete, e altro di simile; e quindi non devo dubitare che in ciò vi sia qualcosa di vero (AT, VII, 81-82; B Op I, 787-789).

Nello specifico, il termine “natura” non designa in questo passaggio solo l'intellezione pura. In un passo di poco precedente, Descartes aveva affermato che la nostra natura era il complesso composto. In seguito, egli restringe il concetto di natura umana, considerandola «in quanto composto di mente e corpo» (AT, VII, 88; B Op I, 797). La natura umana è definita così come la composizione del corpo con la mente. Il fatto stesso che l'essere umano sia composto di mente e corpo gli permette di comprendere che molti dei suoi (ci si conceda l'uso di questa espressione) stati mentali si riferiscono alla sua stessa natura composta, esistendo solamente grazie ad essa. Quello che la natura ci può insegnare – sarà più chiaro ne *Le passioni dell'anima* – è come vivere bene con le passioni, qualcosa che passa dal riconoscimento dell'unione, e non dalle ragioni che hanno spinto Dio a concepire l'interazione di due sostanze distinte, che è, del resto, inaccessibile alla comprensione umana

In questi termini, non solo l'intelletto, ma tutte le facoltà compongono la nostra natura. I sensi hanno una funzione importante per Descartes perché le nostre sensazioni non sono prodotti della mente indipendenti dai sensi; esse ci spingono inoltre verso specifici atteggiamenti – come, ad esempio, placare la sete – che sono fondamentali per la conservazione della vita. Per questo, la supposizione, presente nella prima meditazione, che i sensi ci possano ingannare, non può essere confusa con la certezza che essi ci ingannino sempre. Una delle funzioni della sesta meditazione è dimostrare che la nostra natura, composta da tutte le facoltà, non è infallibile, senza essere tuttavia condannata a sbagliare, a patto che si appoggi sulla testimonianza di una facoltà come i sensi. La sesta meditazione, assunta come un tutto, indica che Descartes non sta sottostimando la conoscenza legata ai sensi, che compongono, assieme alle altre facoltà, ciò che possiamo chiamare “natura umana”, nonostante il piano sensibile non possa fondare tutte le nostre credenze, specialmente quelle metafisiche, come è il caso del *cogito*.

Una riflessione guidata dalla sola intelletione pura non può corroborare la certezza che ritiene il corpo e la mente inseparabili, ma ciò non significa che l'essere umano possa essere definito attraverso il solo intelletto. L'essere umano è il composto. Il dubbio posto nella prima meditazione circa l'esistenza del corpo umano, o più precisamente, la sua relazione con la mente, è completamente svuotato di senso nella sesta meditazione, poiché non possiamo *vivere* l'espe-

rienza della separabilità, non potendo vivere la morte. Non si vive la morte, avrebbe affermato Wittgenstein più tardi: «La morte non è evento della vita»²³. In questi termini, la credenza nell'interazione del corpo con l'anima è affermata da un'inclinazione propria, trattandosi, come sottolinea Descartes, di una delle cose conosciute per se stesse.

Di conseguenza, non è necessaria la conoscenza metafisica di come sia possibile l'interazione per spiegare i suoi effetti sulla vita umana, oggetto della morale. È così che Descartes cerca quindi di spiegare, soprattutto nella seconda parte de *Le passioni dell'anima*, le passioni attraverso i loro effetti e non attraverso le loro cause materiali. D'altronde, la ricerca di una conoscenza chiara e distinta dell'interazione, modulata secondo la sola intellesione, potrebbe finire per renderla ancora più *oscura*²⁴. Pertanto, se dal punto di vista della metafisica è possibile dimostrare che il corpo e la mente sono sostanze distinte ricorrendo al solo intelletto puro, dal punto di vista della condizione umana (ciò che definiamo antropologia cartesiana), su cui si affronta l'analisi dell'interazione, non è possibile ricorrere alla sola intellesione pura, visto che ad essere in gioco è la nostra condizione ontologica attuale in cui la mente e il corpo stanno interagendo e non sono, pertanto, separati da un abisso di sostanze comunicabili. Sebbene non sia possibile spiegare perfettamente come si dia questa interazione in termini metafisici o con un'analisi esclusiva dell'intelletto puro, non c'è un ostacolo, per così dire, epistemico, che rende impraticabile una spiegazione razionale dell'interazione, soprattutto un'interazione pensata in funzione dell'uso delle passioni nella promozione di una vita buona. Una spiegazione che acquista quindi senso e rilevanza nelle nostre pratiche, nel modo con cui sperimentiamo le passioni.

È comprensibile che i contemporanei di Descartes esigessero una posizione definitiva tra il dualismo e l'unitarismo, due approcci che si presentavano allora come le uniche possibilità a disposizione. D'altra parte, non pensiamo sia una buona strategia per gli studiosi attuali continuare ad insistere su questo dilemma: nell'opera cartesiana, infatti, vi sono forti indizi per sostenere che la riflessione sull'unione si ponga in un altro livello epistemologico o di convalida delle nostre credenze; ciò è dimostrato inoltre dallo sforzo cartesiano di trasformare le questioni sull'interazione della mente con il corpo in un'opportunità per ratificare l'esistenza di un altro piano di approccio per affrontare la questione della condizione umana.

Se le nostre intuizioni o la nostra natura, accompagnate da un Dio il cui proposito non può essere quello di ingannarci²⁵, confermano e garantiscono che il corpo e la mente compongono un unico composto, da noi denominato *essere umano*, perché pensarli separati nell'esistenza umana? Dalle *Regole* (che presen-

²³ L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus and Notebooks 1914-1916*, Routledge and Kegan Paul, London 1961; trad. it., *Tractatus logico-philosophicus e Quaderni 1914-1916*, a c. di A. G. Conte, Einaudi, Torino 2009, 6.4311, p. 107.

²⁴ Cfr. AT, V, 192-193; B Op, n. 657, 2555-2557.

²⁵ Cfr. AT, VII, 90; B Op I, 799.

tano un'interazione dei sensi con l'intelletto, specialmente nella regola XII) a *Le passioni dell'anima* (dedicate sostanzialmente al registro dell'unione della mente con il corpo), Descartes non è mai venuto meno alla convinzione che vi fosse un'interazione tra la mente e il corpo, per quanto continuino a rimanere, sul piano dell'analisi dell'intellezione pura, due sostanze distinte. Per prendere sul serio la posizione cartesiana, senza ritenere che Descartes abbia semplicemente sottostimato il problema²⁶, cercheremo di sostenere che, secondo tale approccio, le passioni non devono essere ridotte, per quanto concerne la loro causa finale o la loro intenzione, alle proprietà del corpo e dell'anima separatamente. La nostra opinione è che la spiegazione delle passioni può aver successo solo se consideriamo le passioni come stati mentali soggettivamente distinti, la cui esistenza è possibile solo grazie all'interazione del corpo con la mente.

4. *Le passioni come conseguenza dell'unione*

È importante notare che le passioni possono essere percepite empiricamente, ossia a partire dai loro effetti psicosomatici, almeno per ciò che riguarda gli effetti che esse causano nel corpo come, ad esempio, l'accelerazione della circolazione degli spiriti animali; in questo preciso senso, le passioni non si caratterizzano come un epifenomeno. Attraverso lo studio del comportamento del corpo e dell'effetto psicosomatico delle passioni è possibile percepire empiricamente se una persona è sotto l'effetto di una passione, benché non sia sempre possibile, soprattutto senza la testimonianza in prima persona, sapere esattamente di quale passione si tratti, dato che le passioni «non sono del tutto simili in tutti gli uomini» (AT, IV, 409; B Op, n. 556, 2199). Il punto è che le passioni causano un effetto sul corpo, ma non sono spiegate dalle sostanze considerate separatamente. In questa prospettiva, il fatto che le passioni sorgano dall'unione deve essere pensato in opposizione ad un approccio riduzionista, sia esso metafisico o materialista, che impedisce una spiegazione esaustiva dell'esperienza soggettiva delle passioni.

In latino, il verbo *orior, iris, ortum sum, oriturus* significa, fra le altre cose, *quello dal quale si nasce, si proviene*²⁷. Ora, l'uso del termine “origina”²⁸ designa

²⁶ D. Garber, *Corps Cartésiens*, trad. par O. Dubouclez, Paris, Puf, Paris 2004, p. 213, sembra invece aver sostenuto tale posizione.

²⁷ Cfr. AT, VII, 585-586; B Op I, 1455.

²⁸ Il termine “origina” sembra prossimo al termine “emergenza”. Non è facile rendere omogenee le differenti posizioni in filosofia della mente su che cosa sia una proprietà emergente. Molte variazioni e sottigliezze compaiono non appena il lettore si trova a sfogliare le prime pagine di una qualche colletanea di articoli o manuali di filosofia della mente. Le asimmetrie teoriche fra le differenti posizioni sono così acute che una posizione dedicata all'emergenza può finire per non essere considerata, propriamente, una posizione emergentista. In un posizionamento meno radicale, è possibile tracciare almeno due livelli di problemi relativi alla caratterizzazione di una posizione emergentista. In un primo piano troviamo problemi relativi alla definizione di *emergenza*. In un secondo piano esistono problemi dedicati alla maniera migliore per testare e valutare le posizioni emergentiste (seguiamo qui la divisione suggerita da M. A. Bedau – P. Humphreys, *Emergence*:

proprietà che non si riducono, a livello esplicativo, alle loro parti, considerate separatamente. Così, quando Descartes usa il verbo “originare” è per sottolineare che le passioni risultano dall’unione della mente con il corpo o esistono solo in funzione di questa unione, che si abbia o meno una spiegazione metafisica per l’interazione fra entità ontologicamente separabili. Il termine “origina” indica che le passioni, in quanto sentimenti soggettivamente differenti gli uni dagli altri, sono proprietà irriducibili ad una qualche istanza specifica, dato che esse emergono solamente da un’unione che non esisterebbe, ad esempio, nel caso in cui un angelo incorporasse un corpo umano.

Le passioni non esistono prima dell’unione, né senza, ma solo a partire da essa e, come afferma Descartes, non è sufficiente sapere che esse, in qualche modo, sono causate dai movimenti degli spiriti animali, ma è fondamentale sapere che «le stesse passioni possono essere suscitate dagli oggetti che muovono i sensi e che questi oggetti ne siano le cause più solite e principali: ne consegue che, per trovarle tutte, basta considerare tutti gli effetti di questi oggetti» (AT, XI, 372; B Op I, 2385). La spiegazione della natura delle passioni, insomma, non può essere ridotta ai suoi elementi fisici, al movimento degli spiriti animali, spiegato nella prima parte de *Le passioni dell’anima*, che non ci permetterebbe di tracciare una distinzione tra le passioni. L’esame del movimento degli spiriti animali spiega come le passioni si conservino e come siano causate materialmente, ma non ci dice nulla sulla variazione e distinzione delle passioni da un punto di vista soggettivo. L’esperienza soggettiva e fenomenologica di ciascuna passione non è spiegata dalla sua causa materiale, fisica. Questo carattere intenzionale delle passioni – il modo specifico attraverso cui ci relazioniamo soggettivamente alle differenti passioni – non può essere spiegato soltanto dalla variazione del movimento e dalla grandezza delle particelle che compongono gli spiriti animali.

Nell’articolo 51 de *Le passioni dell’anima*, Descartes traccia una distinzione fra due modalità di causa. Il filosofo francese, pur non servendosi di una terminologia aristotelica, sembra comunque presupporre due differenti livelli di causalità. Tale distinzione non si trova con frequenza nell’opera cartesiana e sembra essere stata concepita soprattutto per spiegare che per causare le passioni, in generale, è sufficiente comprendere ciò che Descartes definisce la causa ultima e, ci sembra, prima delle passioni, cioè la sua causa materiale, per usare i termini di Aristotele. La causalità materiale o ultima, tuttavia, non è sufficiente, secondo Descartes, per spiegare un aspetto essenziale delle passioni, ossia il loro essere distinte e il loro fare segno ad esperienze soggettive differenti le une dalle altre; insomma, non è possibile, per usare ancora il linguaggio di

Contemporary Readings in Philosophy and Science, The MIT Press, Cambridge Massachusetts 2008). Il primo piano rivela una difficoltà più teorica che risuona nelle differenti possibilità di comprendere il concetto di emergenza come opposto alla posizione riduzionista o eliminativista. Il secondo piano esprime la preoccupazione di evitare che il termine emergenza rappresenti una forma nuova e sofisticata di difendere una specie di proprietà miracolosa o occulta, non soggetta a nessun test empirico.

Aristotele, conoscere la causa finale, le intenzioni delle passioni, solo considerando la loro causa materiale. Descartes afferma chiaramente che «gli oggetti che muovono i sensi suscitano in noi passioni diverse» (AT, XI, 372; B Op I, 2385), visto che non riescono a spiegare o non riguardano ciò che è essenziale nello studio delle passioni, cioè «disporre l'anima a volere le cose che la natura ci indica come utili» (AT, XI, 372; B Op I, 2385).

La natura, che coinvolge tutte le facoltà umane, indica che l'anima deve seguire ciò che è utile all'esistenza umana e, per questo, non è necessario comprendere la causa materiale o ultima delle passioni, il movimento degli spiriti animali, ma il loro carattere intenzionale o le indicazioni della strada che dobbiamo percorrere per vivere una vita buona. Il livello dell'analisi non è più strettamente materiale, ma possiede una dimensione intenzionale, poiché riguarda la nostra relazione con gli oggetti che provocano passione. L'elemento soggettivo di come sperimentiamo fenomenologicamente le passioni non è ridotto alla causa materiale delle passioni. In questo approccio, ad essere importante è solo la comprensione dell'interazione del corpo con l'anima e, per questo, Descartes dedica *Le passioni dell'anima*, a partire dalla seconda parte, all'esame delle passioni ma non delle loro cause, per così dire, materiali. La ricerca che Descartes propone concerne gli effetti soggettivi delle passioni, il modo con cui esse ci riguardano nella costituzione della nostra vita pratica, nel mondo con le altre persone.

Così, a dispetto della posizione adottata da Descartes nei suoi scritti sull'unione sostanziale, lo studio dell'essere umano richiede che l'unione sia concettualmente analizzata in un orizzonte proprio, in cui l'interazione non è un accidente, ma la condizione stessa per la comprensione delle passioni nella loro specificità. È possibile recuperare questa posizione cartesiana, rara nella storia della filosofia, in una lettera a padre Dinet, in cui Descartes tenta di chiarire il suo approccio sull'irriducibilità delle passioni, mostrando che la *res cogitans* e la *res extensa* non possono, presa ciascuna isolatamente, servire come modello di spiegazione dell'unione della mente con il corpo, poiché «quelle sostanze sono dette incomplete, a motivo del composto che si origina dalla loro unione» (AT, VII, 585-586; B Op I, 1455). L'incompletezza si produce in relazione alle proprietà che sorgono dall'unione, che non possono essere comprese, specialmente quanto alla loro intenzionalità, quando sono ridotte al solo corpo o alla sola mente, perché né il corpo né la mente possono, da soli, produrre le passioni nella loro diversità soggettiva.

Il corpo e la mente sono indipendenti l'uno dall'altra. In questo contesto, l'indipendenza è un attributo della sostanza e rivela la totale autonomia delle sue proprietà in relazione all'altra. In tal senso, una sostanza può *sussistere* senza l'altra, benché entrambe dipendano dall'esistenza di Dio. Tuttavia, quello che Descartes intende esprimere nel passo citato è che le suddette sostanze sono incomplete per spiegare le proprietà che sorgono dalla loro interazione: ciò accade perché solo il corpo e l'anima dell'essere umano possono, al contrario degli altri corpi e anime, interagire, generando, a partire da questa interazione, proprietà che agiscono su entrambi.

Il punto è che le proprietà del tutto non possono essere ridotte alle proprietà delle parti. Il termine “incompleta” non assume una connotazione ontologica tale da implicare necessariamente l’esistenza di una terza sostanza. Esso designa che un’indagine del corpo e dell’anima, separatamente, non potrebbe fare luce sulla comprensione delle passioni che governano il comportamento umano e che rendono l’essere umano, a causa della propria esperienza soggettiva delle passioni, singolare in relazione agli altri. È allora in questo senso che l’essere umano è inteso in alcune lettere come completo, la cui spiegazione implica un orizzonte proprio e autonomo di riflessione. In una lettera a Regius, che conserva una colorazione scolastica mantenendo un dialogo proficuo con il suo lettore, Descartes non esita ad affermare che, in un certo senso, l’essere umano è un ente per sé:

Asseriamo che l’uomo è composto di corpo e di anima non per sola presenza o prossimità dell’uno all’altra, bensì per vera unione sostanziale [...] Ma in quanto l’uomo è considerato come un tutto, diciamo assolutamente che esso è ente uno *per sé* e non per accidente (AT, III, 508; B Op, n. 343, 1603).

In questa prospettiva, l’incompletezza fra le due sostanze non è accidentale – è in questo senso che l’essere umano non è accidentale –, ma strutturale: sebbene le due sostanze siano complete dal punto di vista delle loro proprietà specifiche – ciò garantisce il dualismo delle sostanze cartesiano al livello di un’analisi dell’intellezione pura o metafisica, trattandosi di due sostanze separabili, come voleva dimostrare Descartes²⁹ –, esse non lo sono dal punto di vista della produzione delle proprietà che sorgono solo a partire dalla loro interazione e che, di conseguenza, non possono essere ridotte, al livello esplicativo della condizione umana, ad una di esse considerata separatamente. Le passioni non possiedono un’autonomia ontologica tale da farle esistere indipendentemente dall’interazione della mente con il corpo, né il corpo e la mente separatamente hanno un’autonomia che consenta di produrre passioni che non incidano sul corpo e sulla mente, poiché, al livello di spiegazione della natura umana, è possibile comprenderle solo considerando l’interazione che corpo e mente conservano fra sé, la cui credenza non si pone nello stesso grado di certezza di altre credenze metafisiche come il *cogito* o le verità eterne. Analogamente, i fenomeni biologici dipendono dai fenomeni fisici, ma la loro spiegazione si pone in un altro livello concettuale e con criteri di garanzia e legittimità che non coincidono necessariamente con quelli di altri livelli. Per spiegare l’essere umano, il ricorso alla sola fisiologia o alla sola metafisica, prese separatamente, è insufficiente a livello concettuale. Questa convinzione ha forse alimentato l’idea cartesiana di costruire un’opera che avesse il suo centro nelle proprietà dell’unione, nelle passioni.

²⁹ Cfr. AT, VII, 222-223; B Op I, 981-983.

5. *Le passioni dell'anima e il carattere intenzionale delle passioni*

A differenza delle *Meditazioni*, il centro dell'analisi intrapresa ne *Le passioni dell'anima* non riposa sulla separazione del corpo e della mente, ma sulla loro unione. Il passaggio da un testo all'altro non deve essere dipinto come un diverso modo di comprendere la natura umana, ma come la volontà di porre un'enfasi differente sullo studio della condizione umana. La tesi dell'unione, del resto, era già presente al momento della redazione della sesta meditazione. Tuttavia, essa non è sviluppata e problematizzata a dovere, perché Descartes era cosciente che lo studio della natura umana necessitava di un'indagine propria, il cui scopo inglobasse la specificità di un sapere che non appartiene all'orizzonte della certezza assoluta o di quella, per così dire, metafisica.

La redazione de *Le passioni dell'anima* rappresenta dunque una risposta generale ai differenti interlocutori e ai loro diversi approcci. In quest'opera, Descartes si propone di lavorare sulla natura umana, operando nel registro della sola unione per spiegare le passioni come proprietà di un ordine differente rispetto alle proprietà strettamente corporee e mentali. L'epicentro di questo trattato riposa sull'indagine dell'unione. Per lo studio delle passioni Descartes crede che sia necessaria una disciplina specifica incentrata sullo studio delle proprietà che derivano dell'unione. Egli dichiara tale specificità nel seguente passaggio del testo:

Del resto, per supplire qui in poche parole a tutto quanto potrebbe esservi aggiunto sui diversi effetti o sulle diverse cause delle Passioni, mi accontenterò di ripetere il principio su cui si fonda tutto quanto ho scritto, ossia che vi è un legame tra la nostra anima e il nostro corpo (AT, XI, 428; B Op I, 2453).

Quando propone una disciplina – la morale – che affronti le proprietà che emergono da una struttura ontologica pre-definita, Descartes non sta negando che discipline isolate, come la metafisica e la fisiologia, possano aiutare la comprensione della natura umana. In un simile contesto, è fondamentale non perdere di vista l'epicentro della proposta cartesiana, poiché le indagini fisiologiche che caratterizzano, in particolare, l'inizio de *Le passioni dell'anima*, possono sviare il lettore dal proposito cartesiano, nel caso fossero lette come specchio de *L'uomo* o come il preannuncio di una sala di anatomia. Le passioni si ripercuotono sul corpo e sulla mente; su questo non vi sono dubbi. *Le passioni dell'anima* si occuperanno di mostrare questo impatto senza però attribuire la causa delle passioni al solo corpo o alla sola mente.

I primi articoli del trattato tracciano una topografia che mappa le rispettive funzioni della mente e del corpo, anche quando si tratta di capacità esistenti tanto nel corpo quanto nella mente, dato che è possibile formulare una distinzione tra queste capacità alla luce dei loro rispettivi funzionamenti³⁰ (gli animali, ad esempio, possiedono alcune di queste capacità, ma sono solo corporali). Questa

³⁰ Si vedano, in proposito, gli art. 19-26 del trattato: AT, XI, 342-349; B Op I, pp. 2351-2357.

topografia permette di determinare la distinzione fra ciò che appartiene, rispettivamente, alla mente e al corpo; in tal modo, orienta il lettore in direzione di una discussione che, da una parte, non sarà votata alla metafisica, il cui campo di analisi si può prestare solo alla comprensione dell'immaginazione e della percezione dal punto di vista della mente o della sola volontà umana che, considerata isolatamente, è oggetto soltanto della metafisica (non è un caso che il termine metafisica non appaia ne *Le passioni dell'anima*). Dall'altra parte, tale discussione non sarà neppure dedicata ad un approccio scientifico, il cui campo di attuazione più proprio è l'anatomia e la fisiologia, capaci di fornire un repertorio del corpo umano nella misura in cui delineano le sue funzioni vitali e automatiche in modo indipendente dalla loro relazione con la mente.

Pertanto, nonostante contengano poche osservazioni scientifiche, o meglio, pochi presupposti metafisici e un certo numero di riflessioni sulla fisiologia umana, il trattato sulle passioni attesta il rifiuto cartesiano del riduzionismo. In questi termini, è degno di nota che la relazione causale tra lo stimolo (causa in senso debole) e la passione non sia trattata come una corrispondenza strettamente biunivoca. Il termine "causa" è usato per designare stimoli esterni ed interni e traduce – ci permettiamo di utilizzare qui un'espressione quineana – l'*in put* responsabile dell'attivazione di uno stato mentale che dipende dall'esistenza del corpo e della mente, ma la cui spiegazione richiede l'unione, poiché si tratta di un *out put* che presenta proprietà che non possono essere ridotte allo stimolo che le ha prodotte. Le passioni possono essere causate da motivi psicologici o fisiologici (nel senso di stimolare o, come era solito dire Descartes, *eccitare*), ma l'esistenza delle passioni esprime l'unione, potendo essere comprese solamente nell'orizzonte in cui la mente e il corpo sono integrati³¹.

In effetti, l'unione della mente con il corpo non spiega né il funzionamento meccanico del corpo umano – la spontaneità del funzionamento degli organi studiata ne *L'uomo* –, né il potere della mente, presente nella facoltà dell'intelletto, di conoscere la verità. Le proprietà della *res extensa* e della *res cogitans* sono *date*

³¹ L'idea che le passioni siano stati mentali che emergono dall'unione e che esprimono, dunque, proprietà irriducibili, deve governare l'interpretazione del cartesianismo per ciò che riguarda, specialmente, il suo rifiuto di ciò che oggi è chiamato materialismo eliminativista, le cui radici possono essere trovate in La Mettrie, ma non certo in Descartes (su questo tema, si veda M. C. O. F. Donatelli, *A fisiologia e as paixões em Descartes*, in «Cadernos de História e Filosofia da Ciência», vol. 9, n. 1-2 (1999), pp. 7-32). Una posizione contraria a quella materialista, ad ogni modo, non implica necessariamente un approccio emergentista. Tuttavia, chi assume nella filosofia della mente una posizione emergentista assume certamente, in una ragionevole proporzione, anche un rifiuto del riduzionismo materialista. Le ragioni di questo rifiuto possono essere di varia natura, e possono appartenere a ragioni epistemiche ed ontologiche; tutte convergono comunque su un fatto: il modello neuro-scientifico, per quanto potente, non riesce a rendere ragione di alcuni problemi della filosofia della mente, in particolare dell'esperienza soggettiva, degli affetti e delle loro intenzioni. Per comprendere questi problemi è necessario riconoscere – e su questo crediamo che concordino tutti gli emergentisti – proprietà la cui esistenza richiede uno stato mentale precedente, ma che non possono essere spiegate riferendosi a quello stato, o al modo con cui ogni parte del corpo (cervello) realizza le sue funzioni isolatamente.

e non dipendono dall'essere umano. Le passioni, tuttavia, spiegano le ragioni che portano la mente a muovere il corpo in funzione di determinati propositi e le ragioni per le quali il corpo influenza la mente a prendere certe decisioni come, ad esempio, dirigere il corpo verso il consumo di alcuni alimenti. Il punto è che l'intenzione delle azioni umane, che fa sì che la nostra attenzione si diriga verso certi fenomeni, non è spigata in virtù delle proprietà che caratterizzano la configurazione ontologica della mente e del corpo separatamente. La disposizione con cui la mente (una volta presa coscienza di qualcosa) si conforma, secondo Descartes, «a volere le cose che la natura ci indica come utili» (AT, XI, 372; B Op I, 2385), dipende dalle passioni, la cui principale funzione è orientare la natura umana ad agire in sintonia con le sue proprie necessità³². Le passioni funzionano come un indicativo di come dobbiamo comportarci per ottenere una vita buona, considerando ciò che la mente e il corpo devono fare insieme per preservare il bene. In altre parole, l'aspetto intenzionale delle passioni funziona come la freccia che orienta le azioni congiunte del corpo e della mente. L'intenzionalità delle passioni differisce dall'intenzionalità della coscienza, che in Descartes è sempre coscienza di qualcosa, perché le passioni sono indicazioni pratiche di come il corpo deve agire. Esse compongono, dal punto di vista della coscienza, stati mentali e realtà obiettive che si costituiscono in quanto tali nella relazione con il corpo in vista del suo perfezionamento.

Descartes è convinto che l'unione della mente con il corpo sia intensa ed omogenea: benché vi sia una sede in cui la mente agisce sul corpo, nella ghiandola pineale³³ l'anima è «davvero congiunta a tutto il corpo» (AT, XI, 351; B Op I, 2361); il corpo umano, come conferma Descartes, è dunque una materia totalmente «unita insieme con l'anima di quest'uomo» (AT, IV, 166; B Op, n. 482, 1965). In queste prospettive, c'è una simmetria fra i nervi che interconnettono tutta la struttura organica del corpo umano e la mente, che è presente in ogni corpo nella forma di un emergentismo sincronico. In un simile contesto, le passioni indicano un'intenzionalità che traccia il cammino del miglior funzionamento del corpo e dell'anima per quel che riguarda la loro unione. Le passioni comportano, insomma, un carattere intenzionale, capace di spingerci verso determinati comportamenti morali, il cui obiettivo è rendere la vita umana migliore attraverso la comprensione del modo con cui l'unione influenza la salute del corpo e dell'anima³⁴.

Lo studio delle passioni indica che il punto centrale dell'analisi cartesiana riguarda il modo con cui la relazione della mente con il corpo contribuisce alla condizione umana, e non la modalità con cui tali sostanze interagiscano. Ponendo l'accento sull'intenzionalità delle passioni, Descartes intende mostrare al suo lettore che la propria indagine non si concentra su ciò che causa l'interazione dell'anima con il corpo, ma su come dobbiamo intendere questa interazione per

³² Cfr. AT, XI, 359; B Op I, 2369-2371.

³³ Cfr. AT, XI, 351-352; B Op I, 2361-2363.

³⁴ Cfr. AT, XI, 429-431; B Op I, 2455-2457.

rendere migliore la vita umana. Così, per comprendere la natura di tale interazione, Descartes propone di comprendere l'anima e il corpo in funzione della capacità di interazione, il cui risultato, irriducibile al corpo e all'anima separatamente, comporta la nozione di identità personale.

6. *Irriducibilità e identità personale: la costituzione della persona*

Fino ad ora, abbiamo tentato di mostrare che, dal punto di vista della spiegazione delle passioni, l'idea dell'unione della mente con il corpo è decisiva. Per capire l'intenzionalità delle passioni, dunque, non dobbiamo concentrarci sulle singole parti separate dell'unione (nel caso specifico, la mente e il corpo), poiché tale atteggiamento non contribuisce realmente alla comprensione delle proprietà dell'unione che rendono possibili l'intenzionalità. Descartes ne è ben cosciente. In questi termini, egli propone di intendere il corpo e l'anima dell'essere umano in modo differente rispetto agli altri esseri. Nel nostro caso, il corpo e l'anima hanno la capacità di interagire fra loro. Abbiamo visto come da questa interazione sorgano le passioni; Descartes, però, intende spiegare anche l'identità personale attraverso il modo singolare con cui l'interazione si verifica in ogni persona. La sua strategia, di conseguenza, è relativizzare l'uso dei termini "anima" e "corpo" quando si riferisce alla condizione umana, cioè all'unione, per garantire che la nozione di identità personale sia inscritta nella natura stessa dell'unione.

È stata probabilmente questa la ragione che ha portato Descartes a suggerire il termine "anima corporale" in una lettera indirizzata ad Arnauld per denominare tale capacità dell'anima di unirsi al corpo. Con questo termine, Descartes vuole sostenere che «anche la mente può esser detta corporea, in quanto è idonea ad essere unita al corpo» (AT, V, 223; B Op, n. 665, 2581). La capacità o proprietà assolutamente particolare dell'anima dell'essere umano è potersi unire al corpo. Ciò lo autorizza a suggerire che l'anima possa essere compresa a partire dalla sua specificità di relazionarsi al corpo, potendo essere così concepita come *anima corporale*. Oltre alle proprietà conosciute ed enunciate nella seconda meditazione, l'anima possiede la proprietà di interagire con il corpo umano. Così, anche se non fosse possibile spiegare come l'anima interagisca con il corpo, sarebbe comunque possibile pensare l'essere umano in funzione delle proprietà che emergono da questa interazione e riconoscere nell'anima umana proprietà dissonanti rispetto a quelle che l'anima conserva rispetto ad altri esseri come gli angeli, sprovvisti di corpo. Benché questo ragionamento cartesiano non sia esente da difficoltà, conserva in sé un'opposizione al materialismo eliminativista.

Per garantire l'unione, Descartes caratterizza inoltre in modo particolare il corpo umano, attribuendogli una proprietà che gli altri corpi non hanno: la capacità di unirsi all'anima. Nessun altro corpo comporta questa unione. Lo stesso uso del termine "corpo", dunque, così come il termine "anima", come abbiamo mostrato in precedenza, possiede più di un significato nella filosofia cartesiana, poiché il suo uso quando si riferisce al corpo umano non può svolgere la stessa

funzione semantica di quando si riferisce agli altri corpi fisici, le cui principali caratteristiche sono l'estensione e il movimento. Descartes promuove così una distinzione importante tra il corpo umano e gli altri corpi:

In primo luogo, considero cos'è il corpo di un uomo e trovo che questa parola corpo è molto equivoca. Infatti, quando parliamo di un corpo in generale, intendiamo una parte determinata della materia e, insieme, della quantità di cui l'universo è composto, sicché non potremmo sottrarne la pur minima quantità senza per ciò stesso giudicare immediatamente che il corpo è più piccolo di prima e che non è più integro, né potremmo cambiare alcuna particella di questa materia senza ritenere, da quel momento, che il corpo non è più totalmente lo stesso, o *idem numero*. Quando, però, parliamo del corpo di un uomo, non intendiamo una parte determinata della materia, né una parte di grandezza determinata; intendiamo, invece, soltanto tutta la materia che è unità insieme con l'anima di quest'uomo (AT, IV, 166; B Op, n. 482, 1965).

Se nelle *Meditazioni* l'obiettivo era fondare la fisica attraverso il rifiuto della proposta aristotelica delle forme sostanziali³⁵, era naturale che in quel testo l'essenza dei corpi in generale fosse ridotta alle proprietà geometriche. Tuttavia, per pensare l'essere umano la riduzione del corpo alle proprietà geometriche non è sufficiente, perché il corpo umano possiede una proprietà che gli altri corpi naturali non hanno: la capacità di unirsi all'anima e, di conseguenza, di interagire con essa, formando proprietà come le passioni.

In questa prospettiva, i fattori che individuano gli oggetti – il movimento e l'estensione – non sono variabili responsabili della spiegazione dell'identità personale – ciò che individua l'essere umano –, perché quest'ultima si riferisce ad una proprietà dell'unione. Ossia, il riconoscimento di se stessi come una persona unica è subordinato alla conoscenza dell'unione, in modo che le variabili che spiegano la differenza tra i corpi naturali non abbiano rilevanza per la spiegazione dell'identità personale. Le modifiche nel corpo, che possono essere spiegate in termini fisici, non contribuiscono quindi a chiarire una proprietà emergente della relazione del corpo con la mente. Continuando con la lettera prima citata: «di modo che, anche se questa materia cambia e la sua quantità aumenta o diminuisce, riteniamo che sia sempre lo stesso corpo, *idem numero*, fintantoché rimane congiunto e unito sostanzialmente alla stessa anima» (AT, IV, 166; B Op, n. 482, 1965)

Sebbene il corpo umano possa essere parzialmente considerato come una macchina, il cui funzionamento possiede una certa autonomia in relazione alla mente, la sua unione con la mente conferisce all'essere umano alcune proprietà che non possono essere ridotte ai meccanismi fisici della macchina o alla disposizione dei suoi organi e nervi. Nella lettera citata Descartes afferma che l'identità numerica, che implica un'indivisibilità della condizione umana, è una

³⁵ Cfr. É. Andrade Marques de Oliveira, *Hipótese e experiência na constituição da certeza científica em Descartes*, in «Cadernos de História e Filosofia da Ciência», vol. 16, n. 2 (2006), pp. 259-280.

proprietà che dipende dall'unione del corpo con la mente. Le variazioni cui sono sottoposti i nostri corpi umani non spezzano la nostra identità personale perché essa non è subordinata alla variazione della grandezza del nostro corpo (la grandezza e la velocità dei corpi sono i principali elementi che caratterizzano la fisica cartesiana), ma è legata alla capacità che essa possiede di relazionarsi con l'anima, istituendo quell'unità che siamo noi stessi e che si mantiene nel corso della nostra vita.

Descartes sostiene che l'identità personale non è data dal solo corpo umano, assunto come una macchina che caratterizza la nostra specie ma che non è capace di contrassegnare la singolarità di ciascun individuo. Pertanto, l'indivisibilità dell'essere umano e la sua conseguente comprensione come individuo (persona) è il risultato dell'unione della mente con il corpo, perché soltanto nel registro di questa unione è possibile comprendere la relazione di mutua influenza tra la mente e il corpo che plasma l'essere umano durante la sua vita. È in questa relazione che la singolarità dell'esistenza umana è resa effettiva. Gli stati mentali responsabili dell'individuazione dell'essere umano, dunque, possono essere compresi solo accettando la tesi secondo cui il corpo è «congiunto e unito sostanzialmente alla stessa anima» (AT, IV, 166; B Op, n. 482, 1965). L'identità personale è una proprietà dell'unione. Essa esiste solamente durante l'interazione tra corpo e mente. Poiché l'essere umano, in quanto individuo, è il risultato dell'unione, le variazioni che incidono sul nostro corpo non impediscono di riconoscerci quali siamo, e ciò a dispetto dello scorrere del tempo, perché l'unione, e con essa la nostra identità personale, si mantengono intatte.

7. Conclusione

Nel presente articolo, abbiamo tentato di mostrare che la migliore strategia per comprendere le passioni è concepirle, tanto nel loro aspetto fenomenologico quanto nella loro causa finale, come proprietà che dipendono dall'interazione tra la mente e il corpo, la cui comprensione può essere ottenuta solo pensando all'essere umano nella sua unità. Abbiamo così sostenuto la tesi secondo cui le passioni sono proprietà dell'interazione e non di ciascuna sostanza considerata individualmente. Per questo, non possono essere comprese né attraverso un'indagine strettamente fisiologica, né attraverso una ricerca unicamente metafisica. *Le passioni dell'anima* si fanno carico di realizzare uno studio incentrato su questa unione e, di conseguenza, sulla condizione umana, la cui comprensione è concettualmente irriducibile alle indagini dedicate al solo corpo o alla sola mente. Riteniamo, pertanto, di essere riusciti a spiegare i motivi per cui Descartes non era costretto a scegliere nella sua opera fra le tesi del dualismo sostanziale e dell'unione sostanziale; quando il filosofo indaga l'essere umano e i suoi stati intenzionali, infatti, la sua attenzione non si rivolge alla conciliazione del dualismo con l'unitarismo, bensì all'analisi delle proprietà che emergono dalla relazione del corpo con l'anima, fra le quali la stessa nozione di identità personale.

L'irriducibilità delle passioni in Descartes

Lo studio delle passioni si è sempre concentrato sul modo con cui esse causano effetti sul corpo e sull'anima e su come concorrano, per via del loro aspetto intenzionale, al perfezionamento della vita umana. Per comprendere tali fattori, la metafisica e la fisiologia non contribuiscono tanto quanto un campo proprio di indagine incentrato sulle proprietà che assicurano che l'essere umano non sia un fantasma in una macchina, ma una macchina mossa da sentimenti.

ericoandrade@gmail.com



Controversie sulla filosofia cartesiana in Brasile: Martial Gueroult e la tradizione brasiliana

Edgard Vinícius C. Zanette

(Universidade Estadual de Roraima – UERR)¹

Articolo sottoposto a *double blind peer review*.

Ricevuto: 10/10/2017 – Accettato: 16/01/2018 – Pubblicato: giugno 2018

Title: Disputes on the Cartesian philosophy in Brazil: Martial Gueroult and the Brazilian tradition

Abstract: Cartesian studies in Brazil have been highly influenced by the French interpretation. Certainly, interpreters such as Hamelin, Laporte, Gilson, Gouhier, Alquié, Guenancia, Kambouchner, Marion and others are still read and discussed. This influence has taken place in different ways, but if a name has to be indicated, considering both the discussions from the past and still in progress, it is unavoidable to refer to Martial Gueroult and his interpretation of the Cartesian philosophy. We believe that the discussion between the historical precision and the structural understanding of Descartes' work maintains a certain importance in the wake of his studies. For this reason, we propose to investigate some key points of Gueroult's interpretation, analyzing them in the context of the current Brazilian studies on Descartes, and then to make some considerations on Cartesian morality.

Keywords: Descartes; *Cogito*; Metaphysics; Gueroult; History of Philosophy.

I lavori di Paulo Arantes² e Renato Janine Ribeiro³ dimostrano chiaramente l'influenza e l'importanza esercitata dalla filosofia francese in Brasile. Studiosi come Martial Gueroult, Victor Goldschmidt, Gérard Lebrun, Michel Foucault, per citarne solo alcuni, hanno apportato delle grandi modifiche all'impostazione filosofica brasiliana a partire dagli anni '60, non allineandosi all'eclettismo e al tomismo che regnavano allora nelle università brasiliane. Le loro lezioni, semi-

¹ La presente pubblicazione appartiene al progetto di ricerca post-dottorale che stiamo svolgendo presso l'Universidade Estadual do Oeste do Paraná – UNIOESTE.

² Cfr. P. Arantes, *O departamento francês de ultramar*, Paz e terra, São Paulo 1994.

³ Cfr. R. J. Ribeiro, *Filósofos Franceses no Brasil: um depoimento*: https://www.capes.gov.br/images/stories/download/artigos/Artigo_12_01_06.pdf.

nari, libri e traduzioni fecero scuola, soprattutto nell'Università di San Paolo (USP). Accanto a questo panorama culturale, ci preme ricordare la traduzione dal francese di una selezione delle opere di Descartes nella collana *Os Pensadores* (*I Pensatori*)⁴. Questa raccolta contiene il *Discorso sul Metodo*, le *Meditazioni*, una selezione delle *Obiezioni e Risposte*, *Le passioni dell'anima* e una parte dell'epistolario cartesiano. La traduzione delle *Meditazioni* fu accompagnata da alcune note, che fungono da guida di lettura, scritte da Gérard Lebrun e chiaramente orientate dalla lettura di Martial Gueroult. La situazione è a dir poco paradossale: si tratta di una traduzione accompagnata da note interpretative vergate da un secondo interprete che, a sua volta, basa la propria impostazione su di un terzo! Ciò non inficia la qualità del lavoro, che rappresenta ancora oggi un punto di riferimento per gli studi cartesiani brasiliani.

In un nostro recente lavoro⁵, inscritto nell'arco tracciato da quella interpretazione, abbiamo cercato di porre in questione la lettura di Lebrun, evidenziando come la sua analisi della *Prima meditazione* fosse sostanzialmente in conflitto con quella presentata da Gueroult. È proprio a partire da questo approccio critico che abbiamo cercato di fornire una nostra personale interpretazione, istituendo una relazione fra lo scetticismo cartesiano e la questione della soggettività. La lettura di Lebrun è un chiaro esempio dell'influenza dell'interpretazione gueroultiana in Brasile. A questo proposito, concentreremo la nostra attenzione sull'approccio di Gueroult per analizzare e contestualizzare schematicamente le critiche principali che gli sono state rivolte dagli studiosi brasiliani. Infine, esporremo alcune controversie e il nostro personale contributo al dibattito⁶.

Nella prefazione del primo volume di *Descartes selon l'ordre des raisons*, Gueroult istituisce una distinzione storiografica fondamentale tra la subordinazione comprensiva di un'opera e la spiegazione a supporto di tale interpretazione⁷. Secondo Gueroult, il testo del filosofo su cui ci si concentra deve costituire la norma di verità di un'adeguata comprensione filosofica; il costruito complessivo di una data filosofia, infatti, non dovrebbe essere accompagnato da letture retoriche e creative. Lo sforzo dello storico della filosofia consiste quindi nel formulare ricerche rigorose modellate sui testi filosofici, così da restituire la struttura stessa del sistema filosofico in questione. I dibattiti fra gli interpreti e lo sfondo storico (economico, sociale, culturale) tracciano le condizioni storiche in cui appare una data teoria. Essi, tuttavia, sono elementi preceduti da una logica interna di ragioni a sostegno di una determinata concezione filosofica. Il luogo proprio di un'opera filosofica rinvia, dunque, a questi due ambiti complementari, sebbene vi sia una preminenza dell'elemento strutturale sul contesto storico.

⁴ Cfr. R. Descartes, *Discurso do método; Meditações; Objeções e respostas; As paixões da alma; Cartas* (Coleção Os Pensadores), Abril Cultural, São Paulo 1979.

⁵ Cfr. E. V. C. Zanette, *Ceticismo e subjetividade em Descartes*, Editora CRV, Curitiba 2015.

⁶ È doveroso segnalare che non avremo, naturalmente, la possibilità di elencare o dialogare con tutti gli interpreti brasiliani. Chiediamo quindi già scusa, ma il contesto non ci permette di procedere altrimenti.

⁷ Cfr. M. Gueroult, *Descartes selon l'ordre des raisons*, 2 vols., Aubier, Paris 1968, vol. I, p. 9.

Accanto al disperso e al contingente, al complementare e al puntuale, vi sarebbe, insomma, l'essenziale e il fondamentale, vale a dire la chiave interpretativa che consente di elucidare una filosofia nel suo ambito monumentale. Con le parole dello storico francese: «Lo sforzo cartesiano si dedica, sin dall'inizio, alla costituzione di un sistema totale di sapere certo, ad un tempo metafisico e scientifico»⁸. Lo strutturalismo, esaminato qui con gli occhi di Martial Gueroult, ritiene che ogni interpretazione filosofica debba collocare gli oggetti di ricerca nei suoi luoghi propri. Naturalmente, le integrazioni a sostegno dell'interpretazione sono importanti: la cultura, l'economia, la politica, le guerre, sono elementi aggregatori che elucidano indirettamente l'atto del filosofare. È necessario, ad ogni modo, che nulla faccia ombra alla lettera del testo. La comprensione rigorosa di un'opera, infatti, secondo questo canone interpretativo, rappresenta l'orizzonte che fonda e giustifica l'attività filosofica.

È necessario allora porre le cose nel loro giusto ordine. La filosofia come enigma e movimento di comprensione rinvia all'analisi delle strutture che manifestano una totalità chiamata a mostrare la propria coerenza alla luce di precise ragioni. Secondo Jorge Secada, Gueroult si proporrebbe così di «portare alla luce le strutture dimostrative dell'opera cartesiana»⁹. Secondo lo storico francese, l'ordine dimostrativo e strutturale è chiamato quindi a rispettare la fedeltà storica della riflessione filosofica in esame. Per quanto possa risultare efficace l'approccio gueroultiano, il problema dell'anacronismo filosofico non sembra scomparire; d'altronde, come possiamo addentarci nelle chiavi di lettura che guidano un pensiero filosofico senza sovrapporvi il nostro sguardo, il contesto storico-sociale che ci appartiene, soprattutto considerando l'anteriorità logica e storica della teoria che dovremmo interpretare? Ecco il problema: ogni impostazione filosofica è forse sorretta da una comprensione che si basa su dati esterni al testo? In altri termini: è possibile prescindere dalla nostra propria storicità, o perlomeno neutralizzarla?

È opportuno, ora, tornare a Descartes, e discutere della possibilità, radicale e complessa, di promuovere un distanziamento filosofico nei confronti dei nostri pregiudizi. In tal caso, lo zelo metodologico ci impone di distinguere fra la comprensione di una filosofia, sul piano speculativo, e la sua spiegazione, sul piano sistematico. Fra le differenti opzioni ermeneutiche in gioco, Gueroult sceglie quella che rinvia all'analisi sistemica delle strutture dell'opera, e che nelle *Meditazioni* si rivela l'elemento essenziale della metafisica cartesiana¹⁰. L'altra possibilità, legata all'analisi delle fonti, delle opere e dei temi, delle evoluzioni di un pensiero, etc., è quella utilizzata da Gilson, Gouhier, Laporte, più legata allo storicismo filosofico. Secondo Gueroult, questo secondo approccio garantisce solo un apporto complementare, che può accompagnare, ma non sostituire, l'impostazione ermeneutica da lui difesa.

⁸ Ivi, p. 18.

⁹ J. E. K. Secada, *Estudo introdutório à versão venezuelana de Descartes selon l'ordre des raisons*, in M. Gueroult, *Descartes según el orden de las razones*, Editora Monte Ávila, Venezuela 2005, p. VII.

¹⁰ Cfr. M. Gueroult, *Descartes selon l'ordre des raisons*, cit., vol. I, p. 10.

Per Gueroult, la storia della filosofia è filosofia: analizzare, nella loro sistematicità, le catene di ragioni di un filosofo presuppone la comprensione dell'ordine di ragioni che giustifica la presentazione organizzata degli elementi disposti nel loro reciproco legame. La concatenazione razionale – questo *nexus* – è precisamente l'elemento che ci consente di fissare l'aspetto veritativo di una data teoria filosofica. Già nel primo capitolo (*Metafisica cartesiana e ordine delle ragioni*) della sua opera, la critica rivolta da Gueroult alla retorica appare contraddittoria, poiché l'esposizione della sua prospettiva possiede, dall'inizio alla fine, una considerevole carica retorica e letteraria, quasi si proponesse di interpretare l'opera cartesiana al pari di un'opera d'arte. Ecco il primo paragrafo del primo capitolo: «Vi è in Descartes un'idea seminale che ispira tutta la sua impresa e che esprimo, a partire dal 1628, le *Regulae ad directionem ingenii*, l'idea che il sapere abbia dei limiti insormontabili, fondati su quelli della nostra intelligenza, ma che all'interno di tali limiti la certezza sia intera»¹¹.

Nella sua lettura di Descartes, Gueroult si concentra sulla validità oggettiva delle conoscenze chiare e distinte, le quali, in metafisica, dovrebbero essere fondate sulla comprensione del soggetto pensante e convalidate dalla veracità divina. Ciò genera un problema: come è possibile che i guadagni conseguiti nelle prime batture dell'opera siano validi se l'ipotesi del grande ingannatore è ancora operante nella seconda meditazione – solo nella terza, infatti, sarà dimostrata la veracità di Dio –, e proprio dove è presentata la regola relativa alla chiarezza e distinzione delle idee? Stiamo facendo riferimento al circolo cartesiano¹², un problema classico che impegnerà lo stesso Gueroult, interessato a dimostrare come la riflessione cartesiana si sottragga a questo corto-circuito. L'ordine delle ragioni, inteso qui come ordine della giustificazione, trova nelle *Meditazioni* un carattere essenziale e, al contempo, a-storico. Secondo Gueroult, «l'analisi del monumento della filosofia cartesiana rivela dunque una notevole coerenza»¹³. L'approccio sistematico dello storico francese ricorda da vicino quello di Hegel. Nelle sue opere *Philosophie de l'histoire de la philosophie* e *Histoire de l'histoire de la philosophie*¹⁴, Gueroult interpreta la filosofia come una costruzione sistematica e astratta. Nel suo orizzonte ermeneutico, infatti, l'atto del filosofare presuppone un unico e assoluto blocco di certezze, conforme ad un'ispirazione matematica, retto da una rigida concatenazione di ragioni¹⁵.

Possiamo rilevare che se il Descartes delle *Meditazioni* segue l'ordine delle ragioni ottenendo, in tal modo, lo *status* di filosofo originale, nei *Principi della filosofia* egli accetta invece la sfida di scrivere in accordo all'ordine della materia, al pari dei manuali scolastici. Come ha sottolineato Alexandre Guimarães Tadeu

¹¹ Ivi, p. 14.

¹² Sul circolo cartesiano, si tenga presente la critica di Arnauld: AT, VII, 214; B Op I, 969.

¹³ M. Gueroult, *Descartes selon l'ordre des raisons*, cit., vol. I, p. 215.

¹⁴ Cfr., rispettivamente, M. Gueroult, *Philosophie de l'histoire de la philosophie*, Aubier, Paris 1979 e Id., *Histoire de l'histoire de la philosophie*, 3 vols., Aubier, Paris 1984-1988.

¹⁵ Cfr. M. Gueroult, *Descartes selon l'ordre des raisons*, cit., vol. I, p. 19.

de Soares, il *filosofo* Descartes, nelle *Meditazioni*, svilupperebbe la sua filosofia secondo la spontaneità immanente del filosofare, mentre l'*autore* Descartes avrebbe, al contrario, una motivazione dottrinarie e dogmatica¹⁶. Questa dualità apparterrebbe dunque all'opera cartesiana, divisa fra l'aspetto creativo e quello più propriamente dottrinario.

Gueroult guarda alla filosofia cartesiana con un'ottica differente, considerando le *Meditazioni* come un nucleo, da cui si irradiano, in modo indipendente, tutte le altre opere, che rinviano sempre al proprio fulcro. Quanto al metodo, quello dell'analisi, l'interprete istituisce un collegamento fra la proposta cartesiana e gli *Elementi* di Euclide, in modo che l'ordine delle materie, esposto nei *Principi della filosofia*, si trovi opposto a quello delle ragioni. L'ordine delle materie, in altri termini, si proporrebbe di separare i temi dedicandosi alla questione pedagogica, mentre l'ordine delle ragioni dimostrerebbe la concatenazione logica delle scoperte, giacché «le prime premesse devono essere conosciute senza il minimo ausilio da parte di quelle successive e tutte le altre devono essere disposte in modo da essere dimostrate solo in base a quelle che precedono» (AT, VII, 155; B Op I, 885).

Nel secondo capitolo del primo volume della sua opera dedicata a Descartes, in cui vengono analizzati il tema del dubbio e del genio maligno, Gueroult presenta le linee guida della propria interpretazione: «Le *Meditazioni* si sviluppano in conformità alle regole di un metodo che prescrive di seguire la concatenazione necessaria delle ragioni. Sembrano, di conseguenza, esser giustificate dalla validità di questo metodo, già costituito prima di esse. Inoltre, le conclusioni alle quali ci conducono sarebbero prive di forza se la validità non potesse essere fondata sulle *Meditazioni* stesse, che costituiscono la più alta filosofia»¹⁷.

Nelle *Meditazioni* Descartes si propone di dimostrare l'esistenza dell'anima e la natura del soggetto pensante, l'esistenza di Dio, la distinzione reale fra l'anima e il corpo umano, l'esistenza dei corpi, e tutto ciò seguendo le ragioni del lume naturale e utilizzando lo scetticismo come procedimento iniziale per criticare i pregiudizi. Per far questo, Descartes dispone di un metodo, ma quale? Ecco la sua risposta: «il metodo che insegna a seguire il vero ordine e ad enumerare esattamente tutti i dati di ciò che si cerca, contiene tutto ciò che dà certezza alle regole dell'aritmetica» (AT, VI, 21; B Op I, 47). L'analisi di Gueroult incomincia da questa questione primigenia relativa al metodo e, a partire dalla sua personale posizione, edifica una complessa e ampia interpretazione dell'opera cartesiana, con particolare riguardo per le *Meditazioni*, servendosi di quello stesso rigore matematico che caratterizzerebbe tutta l'impresa di Descartes. Attraverso l'organicità di una simile interpretazione, Gueroult presenta, alla fine del secondo volume, quelle che egli considera le dodici verità capitali. Tali verità costituiscono una mappatura critica e rigorosa, figlia della sua analisi strutturale, interessata a presentare l'essenza del sistema filosofico di Descartes. Analizziamole in conformità all'ordine proposto dall'autore e secondo gli obiettivi filosofici, didattici e storiografici del presente articolo.

¹⁶ A. G. T. de Soares, *O filósofo e o autor*, Editora Unicamp, Campinas 2008.

¹⁷ M. Gueroult, *Descartes selon l'ordre des raisons*, cit., vol. I, p. 30.

Ecco le dodici verità della metafisica cartesiana secondo l'ordine analitico delle ragioni proposto dallo storico francese¹⁸:

- 1) Certezza assoluta dell'esistenza di me stesso come pensiero (verità soggettivamente e oggettivamente necessaria);
- 2) Conoscenza della mia natura come intelligenza pura; criterio della sostanzialità (verità soggettivamente necessaria);
- 3) Priorità della conoscenza dell'anima rispetto al corpo (dimostrazione soggettivamente necessaria);
- 4) Valore necessariamente oggettivo dell'idea di perfezione, o esistenza assolutamente indubitabile di Dio come causa, a sua volta causa efficiente ed esemplare di tale idea in me (verità soggettivamente e oggettivamente necessaria). A partire da qui, tutte le verità dimostrate saranno soggettivamente e oggettivamente necessarie;
- 5) Esistenza indubitabile di Dio come *causa sui* e creatore del mio essere;
- 6) Certezza della veracità divina: valore oggettivo immediatamente certo di tutte le idee chiare e distinte; valore oggettivo presunto di altre idee, nella misura in cui contengono una qualsivoglia realtà oggettiva; conversione di tutte le verità soggettivamente necessarie della mia scienza in verità oggettivamente necessarie, o verità delle cose;
- 7) Compatibilità della veracità divina e dell'errore umano (soluzione del problema di teodicea);
- 8) Conoscenza del meccanismo dell'errore umano: il libero arbitrio dell'uomo, fonte dell'errore formale (soluzione del problema psicologico). Questa verità – unita alla precedente – costituisce la soluzione del problema dell'errore relativo alle idee della comprensione;
- 9) Conseguenze della nostra certezza relativa al valore oggettivo delle idee chiare e distinte: conversione di queste idee in essenze, certezza assoluta che le proprietà di tali essenze (delle cose matematiche o di Dio) siano le proprietà stesse delle cose, da cui la convalida della prova a priori dell'esistenza di Dio: certezza assoluta dell'esistenza necessaria, in quanto eterna, di Dio;
- 10) Valore oggettivo della distinzione necessaria delle sostanze: certezza assoluta della distinzione reale dell'anima e del corpo;
- 11) Valore oggettivo delle idee sensibili nei limiti della loro realtà oggettiva e della loro regione: A) valore oggettivo della realtà oggettiva, del vincolo della varietà del sentimento; il sentimento come segno indubitabile dell'esistenza delle cose materiali e delle loro differenze in sé; le cose materiali come cause occasionali indubitabili del sentimento: certezza assoluta dell'esistenza dei corpi. Differenti gradi di certezza assoluta;
- 12) B) valore oggettivo della qualità (dell'oscuro e del confuso): certezza assoluta dell'unione sostanziale dell'anima e del corpo: a) unione dell'anima con

¹⁸ Cfr. *ivi*, vol. II, pp. 217-218.

tutte le parti del corpo; b) unione dell'anima, ma con alcune parti particolari del corpo. Soluzione del problema dell'errore nella regione dei sensi.

Per Gueroult la comprensione sistematica di un'opera filosofica rimanda alla concatenazione logica di tesi o verità atemporali che permettono l'elucidazione di un dato pensiero. Nel loro insieme, alcune tesi connesse, concatenate e dipendenti fra loro, formano un tutto monumentale, nel quale ciascuna parte è rivolta al tutto, a un senso capitale e originario che orienta tutto l'edificio di una teoria filosofica. Le linee guida cartesiane nelle *Meditazioni* rimanderebbero, come abbiamo sottolineato, all'ordine delle ragioni. In Brasile, una critica alle modalità con cui Gueroult presenta e organizza il pensiero cartesiano è stata formulata da Lívio Teixeira¹⁹, che presentò un'importante interpretazione volontarista della morale di Descartes. A sua volta, Raul Landim Filho, nell'opera *Evidenza e verità nel sistema cartesiano*²⁰, si soffermò in modo efficace sulla costituzione delle nozioni di certezza, verità ed evidenza. Zeljko Loparic, nel libro *Descartes euristico*²¹, si concentrò invece sui problemi connessi ad una supposta "euristica cartesiana", formulando, sulla scorta di queste premesse, alcune critiche all'opera di Gueroult.

Fra i vari rilievi critici mossi all'interpretazione gueroultiana, il libro di César Augusto Battisti presenta un'interpretazione del metodo cartesiano a partire da un differente approccio²². Per Gueroult la totalità e sistematicità del pensiero di Descartes si manifesta attraverso un *nexus* che dispone e organizza problemi, temi e verità secondo un certo ordine di scoperta. Battisti, al contrario, mostra come l'ordine delle scoperte è sì rigoroso, ma possiede alcuni aspetti occasionali che emergono concentrandosi sulle tematiche da risolvere. In tal modo, mentre il primo organizza le discussioni secondo un *nexus* sistemico strutturale e atemporale, il secondo considera tale *nexus* dinamico e temporale. Inoltre, in qualità di studioso della matematica cartesiana, Battisti dimostra che l'ispirazione matematica di Descartes, a differenza di quanto pensava Gueroult, non è legata, in particolare, ad Euclide, bensì a Pappo di Alessandria²³. Nell'ambito di questa controversia, Battisti sottolinea come la proposta gueroultiana sia tutt'altro che affidabile, poiché lo storico francese non cita e non «esamina il testo degli *Elementi* in nessuna occasione, pur stabilendo un legame forte tra le *Meditazioni* e gli *Elementi*»²⁴. L'ispirazione matematica cartesiana si trova così nella singolare situazione di legare l'assiomatica geometrica di Euclide con l'ordine delle ragioni esposto da Gueroult.

¹⁹ Cfr. L. Teixeira, *Ensaio sobre a moral de Descartes*, Brasiliense, São Paulo 1990.

²⁰ R. F. Landim, *Evidência e verdade no sistema cartesiano*, Loyola, São Paulo 1992.

²¹ Z. Loparic, *Descartes eurístico*, Editora Unicamp, Campinas 1997.

²² C. A. Battisti, *Sujeito em Descartes: ser pensante e corpo*, in Id. (ed), *Às voltas com a questão do sujeito – posições e perspectivas*, Unijuí/Edunioeste, Cascavel 2010, pp. 105-137.

²³ A tal proposito, si veda C. A. Battisti, *Nota crítica à compreensão de Gueroult do teorema de Pitágoras apresentado por Euclides*, in «Analytica», vol. 18, n. 2 (2014), pp. 153-204, incentrato sull'interpretazione matematica presentata da Gueroult.

²⁴ Ivi, p. 200.

Per quanto concerne la volontà di fornire una lettura fedele alla lettera dei testi di un autore – un aspetto, questo, difeso da Gueroult lungo tutto l’arco dei suoi studi –, è doveroso precisare l’esistenza di un’interessante controversia anche a proposito dell’interpretazione del *cogito* e della teoria cartesiana della verità. Secondo Gueroult, il momento in cui il soggetto pensante prende coscienza della sua esistenza come cosa pensante (*meditatio* II) rappresenta un momento cruciale per evitare la circolarità cartesiana. A tale scopo, l’interprete francese stabilisce una distinzione tra “la scienza per me” (o “la mia scienza”) e la scienza in sé²⁵.

Analizzando questo tema, Enéias Forlin sottolinea come Gueroult scinda in due la nozione cartesiana di verità: «la prima si identificherebbe con la necessità per il soggetto, che Gueroult chiama “certezza oggettiva”; la seconda sarebbe invece la verità propriamente detta, cioè la corrispondenza tra un’idea e la realtà esteriore che essa rappresenta. Consideriamo questa scissione generica che Gueroult opera nel sistema metafisico di Descartes una lettura, per così dire, “kantianizzata” di Descartes»²⁶. Considerando le tesi I, II e III della lista precedente, Forlin formula, ne *La teoria cartesiana della verità*, una critica diretta all’interpretazione gueroultiana basata sulla scissione del *cogito*. Lo storico francese, infatti, secondo Forlin, considera il sistema metafisico cartesiano come diviso in due momenti: 1) dal *cogito* alla prova dell’esistenza di Dio, basato in una scienza di certezze oggettive, o scienza “per me”; 2) dalla prima prova dell’esistenza di Dio fino alla fine delle *Meditazioni*, incentrato sulla scienza in sé, con valore oggettivo²⁷.

Secondo la critica di Forlin, la lettura di Gueroult finisce per presupporre una cesura nella nozione cartesiana di verità, interpretando Descartes secondo il filtro di una comprensione anacronistica e “kantiana”. La soluzione offerta da Forlin consiste nel considerare la teoria cartesiana della verità a partire dalla nozione di corrispondenza tra l’intuizione e la rappresentazione: in tal modo, essa «1) ottiene il proprio fondamento attraverso l’intuizione intellettuale, e non grazie alla percezione sensibile, ossia per una via totalmente differente rispetto a quella cui era tradizionalmente associata; 2) non si tratta più, dunque, di collocarla in una relazione di esteriorità tra le nostre opinioni e le cose che ci circondano, ma di situarla, a partire dall’interiorità della coscienza, in una relazione tra le nostre idee e le cose esteriori al di fuori di esse; 3) tutto ciò implica l’articolazione della nozione di verità per corrispondenza in una relazione fra tre termini, vale a dire in una relazione fra l’opinione, l’idea e la realtà esteriore; 4) infine, il criterio della verità cessa di essere l’esperienza sensibile per convertirsi fondamentalmente nella percezione chiara e distinta della mente»²⁸.

Riformuliamo le due obiezioni appena presentate: come è possibile ritenere Descartes, sulla scia di Gueroult, un fedele allievo di Euclide, se il filosofo

²⁵ M. Gueroult, *Descartes selon l'ordre des raisons*, cit., vol. I, pp. 62-63.

²⁶ E. J. Forlin, *A teoria cartesiana da verdade*, Humanitas/Unijuí, São Paulo 2005, pp. 16-17.

²⁷ Cfr. *ivi*, p. 16.

²⁸ *Ivi*, pp. 335-336.

francese, di fatto, cita, commenta e analizza raramente gli *Elementi*? (tesi critica di Battisti). E come giustificare nell'edificazione di un sistema filosofico completo e coerente questa supposta "kantianizzazione" di Descartes a partire da una distinzione tra "la scienza per me" e la "scienza in sé"? (tesi critica di Forlin). Ad ogni modo, al netto di queste osservazioni, è opportuno rilevare sia il livello di penetrazione raggiunto dall'interpretazione di Gueroult in Brasile e nel resto del mondo, sia l'ampio dibattito che ha generato. Alcuni critici, in particolare, hanno sottolineato una certa negligenza circa le fonti storiche, poiché vi sarebbero, nei testi di Gueroult, un'inventiva e una capacità creatrice che riuniscono ed elucidano elementi della teoria secondo precisi fili conduttori non sempre in linea con il testo cartesiano. La questione è allora la seguente: tali prospettive sono invenzioni, creazioni e anacronismi, o corrispondono invece alla lettera del testo, consentendoci, nei limiti del possibile, di avere accesso ad un Descartes "puro"?

Al di là delle interessanti osservazioni di Battisti e Forlin, una delle critiche più comuni, e che sembra porre in scacco l'interpretazione gueroultiana, riguarda le prove cartesiane dell'esistenza di Dio. Ora, tutte le tesi presentate nella ricostruzione di Gueroult sono connesse le une alle altre e sono pienamente interdipendenti. Esse trattano problemi specifici, ciascuno secondo la sua peculiarità, sebbene tali segmentazioni siano secondarie in rapporto alla totalità sistemica cui sono legate. All'interno di questa organizzazione sistematica, le tesi IV, V, VI, VII, VIII, IX rinviano precisamente alla questione della veracità divina. L'ordine e il ruolo delle prove dell'esistenza di Dio sono temi che hanno generato una profonda discussione nella storiografia filosofica cartesiana. Per Gueroult le prove causali dovrebbero avere, in virtù della loro necessità metafisica, un posto di rilievo, visto che la prova ontologica non potrebbe sussistere senza di esse²⁹. Ciò che Gueroult si propone di mostrare è la struttura della ragione e la sua validità attraverso una spiegazione che superi la critica del circolo cartesiano, diventata un luogo comune della storiografia a partire dalle obiezioni di Arnauld³⁰.

Altri aspetti capitali dell'interpretazione gueroultiana che sembrano presentare alcuni problemi riguardano la sua analisi del composto sostanziale, il ruolo della morale nel pensiero cartesiano e la relazione delle *Meditazioni* con il *Discorso sul metodo*, i *Principi della filosofia*, *Le passioni dell'anima* e la corrispondenza di Descartes. Per lo studioso francese la medicina e la morale sarebbero tecniche votate al buon vivere presente. In tal modo, nel passaggio dalla metafisica a queste scienze, la regione del sentimento, nella sua specificità, troverebbe nella morale una tecnica votata al raggiungimento della felicità e nella medicina uno strumento dedicato all'attenzione del corpo, seppur in un ambito più oscuro e confuso³¹. In questo caso, la psicologia andrebbe interpretata come uno stru-

²⁹ A questo proposito, cfr. J. E. K. Secada, *Estudo introdutório à versão venezuelana de Descartes selon l'ordre des raisons*, cit., p. XLII.

³⁰ AT, VII, 214; B Op I, 969.

³¹ Cfr. M. Gueroult, *Descartes selon l'ordre des raisons*, cit., vol. II, cap. XIX.

mento della morale, mentre la metafisica si troverebbe nelle condizioni di superare la semplicità di una psicologia del senso comune. Si tratta di una lettura che contraddice, a nostro parere, i testi cartesiani.

Vi è una tradizione consolidata, basata sugli studi di Gueroult e Gilson, che considera il regno del sentimento e della vita comune attraverso le categorie dell'oscurità e della confusione, così come appaiono nella sesta meditazione³². Tale interpretazione ritiene che lo statuto del bene e dell'umanità dell'uomo si trovi nell'ambito del provvisorio e dell'incertezza, sottostimando così l'importanza della morale. La psicologia razionale è delineata da Descartes nel *Discorso sul metodo*, per presentarsi nella sua forma più compiuta nelle *Meditazioni*, con le *Obiezioni* e le *Risposte*, nei *Principi*, nell'epistolario e ne *Le passioni dell'anima*. Il fatto che la psicologia venga trasposta nel terreno della morale non corrisponde ad un salto in una regione ontologica inferiore, ma rinvia al composto sostanziale, cioè all'uomo considerato nella sua interezza, oggetto fondamentale della metafisica, della fisica e della morale. Fra stoicismo, epicureismo, terapeutica medica, critica alla scolastica ed eudemonismo, la teoria della virtù e della felicità non parte dalla considerazione che la natura umana sia un ostacolo alla verità. Per il filosofo, infatti, esiste una complementarità e complicità tra la metafisica, la fisica, la psicologia della vita comune e la morale.

È scorretto quindi sottostimare il valore della morale nell'ampio quadro della riflessione cartesiana. Ora, se analizziamo i contenuti del *Discorso sul metodo*, dove Descartes presenta il cammino per condurre la ragione alla ricerca delle verità nelle scienze³³, notiamo come in questo ampio orizzonte investigativo il

³² Étienne Gilson, in modo particolare, contrappone l'antropologia cartesiana a quella tomista, rilevando un paradosso – da lui considerato una cicatrice o una ferita del sistema cartesiano – legato alla circolarità posta nel cuore dell'unione sostanziale. Gilson afferma che «la necessità in cui ci troviamo di unire l'anima e il corpo è esattamente proporzionale alla necessità che abbiamo di distinguerle». Rimarrebbe, insomma, una supposta "dubitatività" che comprometterebbe il pensiero di Descartes nel suo insieme. Cfr. É. Gilson, *Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*, Vrin, Paris 1984, p. 245. Secondo Gilson, il rigore logico delle *Meditazioni* richiede il possesso di idee distinte dell'anima e del corpo; tuttavia, poiché l'esistenza reale dei corpi si appoggia sulla conoscenza sensibile – l'aspetto confuso e involontario –, di fronte a questa confusione, relativa alla conoscenza di due nature che sono distinte, la prova cartesiana dell'esistenza del mondo esterno finisce per implicare nell'unione stessa dell'anima e del corpo una circolarità che pregiudica l'intera spiegazione. In tal modo, se la prova dell'esistenza del mondo esterno ha come fine quello di stabilire la distinzione reale dell'anima e del corpo, si deduce da questa relazione che la prova della distinzione reale si appoggerebbe necessariamente sulla loro unione, il che sarebbe circolare. Schirmer e Landim hanno mostrato, ciascuno a suo modo, differenti modalità di interpretare il tema in questione in contrasto con il paradosso cartesiano presentato da Gilson. Cfr., rispettivamente, C. Schirmer, *A afirmação da existência dos corpos nas Meditações de Descartes: verdade e propensões incorrigíveis*, Dissertação de Mestrado – Programa de Pós-Graduação em Filosofia (UFRGS), Porto Alegre 2003; R. F. Landim, *Idealismo ou realismo na filosofia primeira de Descartes*, in «Analytica», vol. 2, n. 2 (1997), pp. 129-159.

³³ La prima parte è dedicata a diverse considerazioni sulla scienza; la seconda espone le principali regole del metodo; la terza presenta le regole della morale tratte dal metodo; la quarta mostra le ragioni attraverso cui l'autore dimostra l'esistenza di Dio e dell'anima umana; la quinta si occupa di questioni di fisica, movimento del cuore, medicina, etc.; la sesta parte si concentra sugli elementi per progredire nell'indagine della natura.

filosofo francese leghi insieme il metodo, la scienza, la metafisica e la morale. Accade la stessa cosa nella prefazione dei *Principi della filosofia*, in cui Descartes presenta in modo accurato questa visione sistematica e organica del sapere³⁴. La morale è dunque centrale nell'opera cartesiana a partire dal 1637: in quest'opera, infatti, viene attribuito alla morale provvisoria un valore fondamentale, poiché fornisce un preciso orientamento per la vita, mentre la metafisica, considerando l'articolazione delle verità dell'essere e del conoscere, verrà edificata in senso rigoroso solo nel 1641 con le *Meditazioni*.

A questo proposito, fra le varie critiche che potremmo rivolgere all'interpretazione gueroultiana – citazioni presentate tralasciando l'andamento del testo cartesiano, sofisticati schemi concettuali utilizzati affinché tutto possa essere spiegato razionalmente, secondo un rigoroso senso interno delle ragioni –, la più importante, a nostro parere, riguarda proprio la *subordinazione dell'elemento morale* nell'opera complessiva di Descartes. Nella lettura di Gueroult, troviamo così un'attenzione sbalorditiva per le tematiche metafisiche, e semplici osservazioni *en passant* sulle questioni morali. È opportuno ora ritornare alle dodici verità della metafisica cartesiana, analizzate secondo l'ordine analitico delle ragioni gueroultiane.

Nell'ottava tesi, ad esempio, affrontando la «conoscenza del meccanismo dell'errore umano: il libero arbitrio umano, fonte dell'errore formale», non si tratta semplicemente di mostrare la duplicità del libero arbitrio: se da un lato esso è la fonte dell'errore – ambito formale –, dall'altro lato è necessario riconoscere la possibilità che l'errore sia contenuto nel giudizio, così da preservare la libertà umana. La libertà stessa è condizione *sine qua non* per evitare che il pensiero sia ridotto a un ricettacolo e per continuare ad attribuirgli intenzioni e giudizi. È grazie alla complementarità tra le facoltà dell'intelletto e della volontà che l'intellettualismo è integrato e alimentato dal volontarismo, ponendo le condizioni affinché la libertà si manifesti nella sua essenza morale. Per presentare in termini più precisi la questione è opportuno fare riferimento alla scoperta dell'essere pensante nelle *Meditazioni*.

Il *cogito* entra in scena nella seconda meditazione, dove Descartes sviluppa un'indagine sulla natura di questa *res cogitans* (cosa pensante) che si è rivelata essere, in un primo momento, puro pensiero. Il soggetto si riconosce come *ego cogitans* (io pensante) e, in tal modo, dà vita ad una strategia filosofica radicale. Tale ricerca non è altro che un'indagine su se stesso che ha come massima quella di non accettare nulla come vero, a patto che si riveli indubitabile. Nei passaggi successivi della seconda meditazione, l'argomentazione che presenta la percezione della cera come il potere intellettuale di conoscere o concepire³⁵ riconduce tale capacità alla certezza del *cogito*. La temporalità, manifestando una continua attualizzazione di questa certezza, mostra come il soggetto del pensiero sia un'unità indissolubile e originaria, e come tutti gli atti rappresentativi siano

³⁴ Cfr. AT, IX-2, 1-20; B Op I, 2215-2237.

³⁵ «Non rimane dunque se non concedere che non lo immagino, neanche, cosa sia questa cera, ma lo percepisco con la sola mente» (AT, VII, 31; B Op I, 721).

percezioni immanenti al soggetto pensante. Ciò è spiegato dal filosofo nel modo seguente: «È possibile infatti che quel che vedo non sia veramente cera; è possibile che neppure abbia gli occhi per vedere alcunché; ma è del tutto impossibile che quando vedo, ossia (ciò che ormai non distinguo) quando penso di vedere, io, proprio io che penso, non sia qualcosa» (AT, VII, 33; B Op I, 725).

Questa situazione dimostra che il pensare, al pari del sentire, rinvia ad un'unità dello spirito, a riprova della sostanzialità dell'anima. Con le parole di Descartes: «la mente umana non è così costituita da accidente alcuno, ma è pura sostanza. Infatti, sebbene mutino tutti i suoi accidenti, così che ora intende alcune cose, ora ne vuole altre, ora ne sente altre, e così via, non per questo essa, in quanto tale, diventa un'altra» (AT, VII, 14; B Op I, 697). Il potere della comprensione e gli atti del giudizio si manifestano attraverso l'unità dello spirito. La cognizione e il giudizio della volontà formano un tutto che lega la ricezione della percezione e l'esecuzione intenzionale dei giudizi. Ciò è mostrato in un passaggio delle *Meditazioni* in cui si discute un esempio che può essere considerato un complemento a quello della cera. Ecco ciò che afferma il filosofo francese: «Sono quasi ingannato proprio dal modo in cui si ha l'abitudine di parlare. Se la cera è qui, infatti, diciamo di vederla, in se stessa, non di giudicare, in base al colore o alla figura, che essa è qui. Per questo concluderei subito: la cera è dunque conosciuta attraverso la visione dell'occhio, non attraverso lo sguardo della mente; se non fosse che ho appena volto lo sguardo, dalla finestra, su degli uomini che camminano per strada, ed anche essi dico di vederli, come abitualmente dico di vedere la cera. Che cosa vedo, però, oltre i cappelli e i vestiti sotto cui potrebbero nascondersi automi? Eppure, giudico che sono uomini. E così quel che ritenevo di vedere con gli occhi lo comprendo con la sola facoltà di giudicare, la quale è nella mia mente» (AT, VII, 32; B Op I, 723).

Nel passo citato, l'intuizione è presentata come integrata dalla facoltà di giudicare. Il giudizio è allora l'ambito in cui l'errore si manifesta quale deliberazione del soggetto. A tal proposito, la quarta meditazione si concentra sulla libertà e sul ruolo della facoltà della volontà, e tali temi, preminenti in rapporto alla comprensione dell'intero sistema cartesiano, non sono, a nostro parere, problematizzati a dovere nella comprensione schematica di Gueroult. Sebbene la metafisica sia, agli occhi dello storico, la scienza dei fondamenti e tratti dei principi dell'essere e del conoscere, l'intellettualismo cartesiano non è mai stato separato dal volontarismo e dalla morale, poiché l'*ego cogitans* è un puro essere pensante che *sente e vuole*. Un tale volere implica sempre, in un modo o nell'altro, giudizi morali; la moralità, del resto, è sempre stata presupposta. In questo caso, mentre l'intelletto comprende concependo significativamente dei contenuti, è la facoltà della volontà a concentrarsi sulle percezioni e gli oggetti intellettuali che sono stati recepiti dall'intellezione.

Secondo Gueroult l'accettazione del probabile, come principio del migliore, mostrerebbe il limite della morale quale scienza delle passioni³⁶. Inoltre, sia il

³⁶ Cfr. M. Gueroult, *Descartes selon l'ordre des raisons*, cit., vol. II, p. 242.

fatto che l'intelletto possa sussistere senza la volontà, ma non il contrario, sia l'idea che la medicina e la morale siano scienze ausiliarie, sono delle ragioni a sostegno della scarsa scientificità della morale: benché operi come coronamento del sistema, essa avrebbe una certa tendenza all'oscuro e al confuso, sostituendo l'ambito della verità con quello dell'utilità. Non a caso Gueroult afferma che, a proposito della «condotta (medica o morale) scientificamente buona»³⁷, si dovrà optare per la migliore possibile. Ora, tale spiegazione secondo il "principio del migliore" è caratteristica dell'interpretazione gueroultiana della morale. Questa visione sistematica e deduttivo-razionale di tutto il pensiero di Descartes, se non pecca nel sottostimare lo statuto della morale, finisce comunque per subordinarla. Possiamo osservare questa tendenza, ad esempio, nel passo seguente: «[...] le discipline razionali che riguardano la vita, la sua conservazione e la felicità dell'anima nella vita presente (la beatitudine) sono concepite in funzione di tre idee molto differenti: secondo l'idea di una scienza esatta, di tipo matematico-deduttivo derivata dalla fisica; secondo l'idea di una scienza psicologica e psicofisica chiara e distinta che si basa sulle certezze del sentimento (in sé oscuro e confuso), nella regione della sostanza psicofisica; secondo l'idea di un corpo di principi generali assicurati, destinati a supplire alla carenza, almeno parziale, di queste due scienze, per guidarci in mezzo alle nostre incertezze»³⁸.

È noto il carattere ausiliare attribuito da Gueroult alla medicina e alla morale, discipline da lui collocate sullo stesso piano; ciò sembra contraddire, però, l'enfasi posta da Descartes sulla morale, come appare chiaramente nella *Lettera-prefazione ai Principi della filosofia*, dove è considerata l'ultimo grado della saggezza. Ecco il passo cartesiano: «tutta la filosofia è come un albero, le cui radici sono la metafisica, il tronco è la fisica e i rami che escono da questo tronco sono tutte le altre scienze, che si riducono a tre principali, cioè la medicina, la meccanica e la morale, intendo la più alta e perfetta morale, la quale, presupponendo una completa conoscenza delle altre scienze, è l'ultimo grado della saggezza» (AT, IX-2, 1-14; B Op I, 2231). La morale è «l'ultimo grado della saggezza», e presuppone la conoscenza di tutte le altre scienze. Con queste considerazioni, non stiamo certo negando l'organicità del pensiero cartesiano; la teoria dell'uomo formulata da Descartes, fondata sulla più perfetta morale, dimostra tuttavia che, per quanto concerne le passioni, il composto sostanziale, o l'unità della persona, si riferisce anche ad una scienza in cui si oggettiva l'amministrazione delle passioni. Considerando questa scienza, il perfezionamento morale è possibile attraverso una teoria della virtù e della soddisfazione. È proprio qui che si trova l'ultimo grado della saggezza, e non nella metafisica, come sembra suggerire l'esposizione gueroultiana!

La spiegazione del fenomeno passionale, tema estremamente intricato, può essere formulato alla luce di un duplice aspetto: da un alto, vi è un'indagine di carattere descrittivo, che permette di comprendere il fenomeno passionale in

³⁷ Ivi, p. 246.

³⁸ Ivi, pp. 246-247.

ambito fisico (come *physicien*); dall'altro, il dominio delle passioni permette il perfezionamento umano in vista della costruzione di una morale votata alla generosità, tema centrale de *Le passioni dell'anima*. È possibile così «suscitare in se stessi la passione e in seguito acquisire la virtù della Generosità. Poiché questa è come la chiave di tutte le altre virtù e un rimedio generale contro tutte le sregolatezze delle passioni, mi sembra che questa considerazione meriti di essere ben notata» (AT, XI, 454; B Op I, 2485).

Nel titolo dell'articolo 30 delle *Passioni*, Descartes sottolinea che «l'anima è unita a tutte le parti del corpo congiuntamente» (AT, XI, 351; B Op I, 2361). È lo stesso filosofo, d'altronde, a sostenere che l'unione è sostanziale e non accidentale, dato che l'anima e il corpo formano un tutt'uno, una terza sostanza. L'interazione sostanziale tra anima e corpo, a partire dall'esperienza psicofisica e psicosociale, occupa un ruolo centrale nella fase matura della riflessione cartesiana. Dopo aver esposto la sua metafisica ad un grande pubblico (*Discorso sul metodo*), l'esposizione metafisica dei fondamenti dell'essere e del conoscere (*Meditazioni*) e il dibattito con i suoi critici (*Obiezioni e Risposte*), la stesura di un trattato che presenta il suo pensiero in forma organizzata e strutturata (*Principi della filosofia*), e dopo aver mantenuto una ricca corrispondenza, in particolare con Elisabetta, Descartes si dedica a quello che potrebbe diventare il "tallone d'Achille" della sua filosofia. Egli decide allora di perfezionare la sua opera sul piano antropologico, legato al dualismo sostanziale, unendo metafisica, fisica e morale secondo una teoria delle passioni ben determinata. Ecco la funzione fondamentale del trattato sulle passioni dell'anima.

Questa antropologia cartesiana è incentrata, evidentemente, sul dualismo metafisico. Ma, ripetiamo, è attraverso l'indagine sulle passioni che si mostra come un'anima sia unita al corpo nella vita vera e propria di ogni uomo. Pertanto, se esiste, effettivamente, un'enorme difficoltà nel rendere ragione dell'azione reciproca esercitata da due cose distinte che abitano sostanzialmente uno stesso essere, è comunque innegabile che la filosofia matura di Descartes si dedicò in modo approfondito al problema prodotto da un rigido dualismo a partire dall'effettività delle esperienze umane e attraverso la descrizione e l'indagine del fenomeno passionale. L'anello che permette di unire i due lati del problema è la morale, ed è essa a rappresentare, senza alcun dubbio, il coronamento della riflessione cartesiana, rappresentando il grado più alto della saggezza³⁹.

Sappiamo che la vita di un uomo non corrisponde all'unione meccanica di un'anima e di un corpo. È allora proprio alla luce della delimitazione metafisica che la teoria delle passioni presenta delle strategie affinché l'anima possa usare tutti i mezzi di cui dispone per diventare maestra delle proprie passioni⁴⁰. È necessario che l'anima e il corpo possano agire a favore o contro l'altro, in modo che l'unità sostanziale possieda uno sfondo relazionale, che implica sempre meccanismi di interazione. La morale, nel trattato dedicato alle passioni dell'anima,

³⁹ Cfr. AT, IX-2, 1-14; B Op I, 2231.

⁴⁰ È questo il tema dell'articolo 50: «Non c'è anima tanto debole che non possa, se ben guidata, acquistare un potere assoluto sulle proprie passioni» (AT, XI, 368; B Op I, 2381).

nasce così inglobando un'antropologia che rinnova la morale provvisoria del *Discorso sul metodo*, come è esposto chiaramente nella seconda lettera che precede *Le passioni dell'anima* (agosto del 1649), in cui il filosofo spiega che «il mio disegno non è stato quello di spiegare le passioni in veste di oratore, e neppure di filosofo morale, bensì soltanto come fisico» (AT, XI, 326; B Op I, 2331).

Il limite che Descartes si prefigge è enigmatico. In realtà, egli si concentrerà su varie questioni, fra le quali troviamo, naturalmente, l'esposizione della sua morale a partire da una teoria della virtù e della soddisfazione pensata secondo la nozione di generosità, collocata nel contesto scientifico del fenomeno passionale⁴¹ e analizzata in quell'ambito somatico e relazionale in cui si manifesta nell'anima come sua passione. La comprensione di come ciò avvenga e di come affrontare le azioni esercitate sull'anima dagli spiriti animali rappresenta una grande sfida, approfondita scientificamente, ossia presentando la ghiandola pineale come luogo di relazione tra l'ambito somatico e quello spirituale. Poiché gli animali non sperimentano le passioni, solo l'uomo è soggetto all'esperienza passionale. Ed è in essa che la vera esperienza del dualismo metafisico trova la sua ragion d'essere.

edgardzanette1@gmail.com

⁴¹ L'articolo 27 dell'opera ci fornisce un'importante definizione: le passioni dell'anima sono «percezioni, o sentimenti, o emozioni dell'anima, che si riferiscono ad essa in particolare e che sono causate, mantenute e rafforzate da qualche movimento degli spiriti» (AT, XI, 349; B Op I, 2359).



Auto-causazione e verità eterne

Ethel Menezes Rocha

(Universidade Federal de Rio de Janeiro – UFRJ/CNPq/CAPES)

Articolo sottoposto a *double blind peer review*.

Ricevuto: 01/10/2017 – Accettato: 24/01/2018 – Pubblicato: giugno 2018

Title: Self-causation and eternal truths

Abstract: My aim in this article is to analyze the concept of *causa sui* as Descartes presents it in his replies to Caterus's and Arnauld's objections. In the wake of this analysis I will show that there is a necessary connection between the Cartesian theses of the free creation of eternal truths and that of God as self-caused. As a consequence it will be clear that Descartes introduces the thesis of God as *causa sui* not just to oppose a tradition before him, but rather to respond to a need of his own system: God as *causa sui* is the only way available to him to guarantee his doctrine of the free creation of the eternal truths.

Keywords: *Causa Sui*; Eternal Truths; God; Descartes; Johannes Caterus; Antoine Arnauld.

In opposizione alla tradizione medievale che lo precede, ma non solo, Descartes sostiene la possibilità che qualcosa sia causa di sé e, in termini più specifici, che Dio sia auto-causato, presentando una tesi che sarà sviluppata da Spinoza. La tradizione pre-cartesiana rifiuta, come faranno in seguito tanto i contemporanei di Descartes quanto i filosofi post-cartesiani, la tesi dell'auto-causazione perché ritiene insensato riferirsi alla possibilità di causare la propria esistenza, dato che il concetto di causa efficiente implica che la causa preceda e sia, pertanto, differente dall'effetto, in modo che l'effetto dipenda dalla causa. Poiché nulla può precedere se stesso e nessuna esistenza può esistere e non esistere allo stesso tempo, esistendo come causa e non ancora come effetto, non è possibile parlare di auto-causazione. Alla luce di questo argomento, alcuni scolastici sono convinti che l'impossibilità dell'auto-causazione emerga con ancora più chiarezza in relazione a Dio. Essendo Dio un essere infinito e causa di tutte le cose, non dipende da nulla e niente può precederlo: Dio è dunque incausato. Sebbene il principio di causalità sia accettato da questa tradizione, tale principio non può applicarsi ad una causa prima infinita: nella serie delle cause seconde, infatti, è necessario

giungere ad una causa prima incausata che trascenda la catena delle cause. Fra i vari argomenti per sostenere che Dio è la prima causa ed è incausato, Tommaso d'Aquino (1264), ad esempio, discutendo la tesi dell'identità di esistenza ed essenza in Dio, afferma espressamente la necessità dell'anteriorità della causa in relazione al proprio effetto: «Se l'essere di Dio non è la sua essenza, non potrà essere parte di essa [...] Ora, quanto conviene a un soggetto senza rientrare nella sua essenza gli si addice per una causa [...] Quindi, o in forza di un elemento che rientra nella propria essenza, ovvero dell'essenza stessa: oppure in forza di un elemento diverso. Nel primo caso, poiché l'essenza è adeguata all'essere, ne seguirebbe che una causa sarebbe causa di se stessa. Il che è assurdo: poiché la causa si concepisce come anteriore all'effetto»¹.

Nel periodo post-cartesiano, il rifiuto della tesi dell'auto-causazione riposa sempre sulla necessità dell'anteriorità e della distinzione della causa in relazione al suo effetto. Nietzsche (1886), ad esempio, esaminando, sempre sulla base della concezione di causalità prima descritta, le implicazioni della tesi della *causa sui* applicata agli uomini, nega l'auto-causazione, dato che essa comporterebbe «la maggiore autocontraddizione che sia stata concepita fino a oggi, una specie di stupro e d'innaturalità della logica»². Caterus e Arnauld, contemporanei di Descartes, a partire da un altro problema – ossia l'argomento presentato nella terza meditazione a favore dell'esistenza di Dio³, che implica la tesi secondo cui ciò che è causa di sé è perfetto –, riaffermano l'insensatezza dell'auto-causazione, poiché è necessario che la causa sia anteriore e differente dal suo effetto, il che implica che Dio sia privo di causa: se la durata dell'essere infinito è infinita, questo essere è a tal punto permanente e indivisibile che i concetti di “prima” e di “poi” non possono essergli applicati.

È nelle sue risposte alle obiezioni di Caterus e Arnauld che Descartes sviluppa l'auto-causazione divina. In questo articolo, ci proponiamo di esaminare il concetto di *causa sui* così come è introdotto da Descartes nelle sue risposte alle obiezioni di Caterus e Arnauld, mostrando, sulla scorta di questa indagine, che vi è una connessione necessaria tra le tesi cartesiane di Dio come *causa sui* e di Dio quale libero creatore delle verità eterne. Dimostrando la connessione necessaria fra le due tesi, risulterà chiaro che Descartes introduce la tesi dell'auto-causazione di Dio non solo per opporsi ad un'intera tradizione pre-cartesiana, ma per rispondere ad un'esigenza del proprio sistema: Dio come *causa sui* è l'unico mezzo di

¹ Tommaso d'Aquino, *Summa contra Gentiles*, lib. 1-2 cum commentariis Ferrariensis, Editio Leonina, cura et studio fratrum praedicatorum, Roma 1918; trad. it. di T. S. Centi, *Somma contro i Gentili*, Utet, Torino 1975, p. 112.

² F. Nietzsche, *Al di là del bene e del male*, in *Opere di Friedrich Nietzsche* (vol. VI, t. II), a c. di F. Masini, Adelphi, Milano 1972, p. 25.

³ Fra gli interpreti delle *Meditazioni*, si discute se vi sia una seconda prova dell'esistenza di Dio o se, come afferma lo stesso Descartes, ciò che alcuni autori considerano come una seconda prova sia semplicemente una riformulazione del primo e unico argomento presentato nella terza meditazione. Nel presente articolo, non prenderemo posizione in questo dibattito, visto che ciò che più ci interessa è il contenuto dell'argomento cartesiano.

cui Descartes dispone per garantire la dottrina della libera creazione delle verità eterne. Sosterremo dunque che la tesi cartesiana di Dio come *causa sui* non è solamente una conseguenza di una sua più ampia presa di posizione sulla causalità in generale – come vorrebbero, ad esempio, Gilson⁴ e Machamer e McGuire⁵ –, ma è fondamentalmente necessaria per garantire un'altra dottrina sostenuta da Descartes, ossia quella della libera creazione delle verità eterne, essendo precisamente ciò che la rende intelligibile. Come vedremo, la tesi di Dio come *causa sui* è necessaria proprio perché Descartes, a differenza degli scolastici, non sostiene soltanto che le verità eterne dipendono da Dio, ma la tesi più forte secondo cui le verità eterne dipendono dal suo libero atto di creazione. L'introduzione della tesi dell'auto-causazione di Dio non esprime, pertanto, solo un'innovazione dal punto di vista metafisico che porta al limite estremo l'applicazione del principio di causalità, ma dà voce ad un'esigenza interna alla dottrina della libera creazione delle verità eterne.

Sebbene sia stata presentata e sviluppata esplicitamente nelle risposte a Caterus e Arnauld, la convinzione che Dio sia causa di sé permea tutta l'opera di Descartes. Questa tesi, infatti, è implicita nella dottrina della libera creazione delle verità eterne sviluppata nella sua corrispondenza tra il 1630 e il 1640, è suggerita nella terza meditazione in uno dei passaggi di quella che è stata considerata la seconda dimostrazione cartesiana dell'esistenza di Dio, è espressamente introdotta e difesa, nello stesso periodo, nelle *Seconde* e *Quarte risposte*, e appare anche nel 1648 nell'intervista pubblicata nel *Colloquio con Burman*.

Caterus, autore delle *Prime obiezioni*⁶, presenta la sua critica alla tesi cartesiana dell'auto-causazione di Dio a partire da un passo dell'argomentazione di Descartes a favore dell'esistenza di Dio presentata nella terza meditazione, vale a dire l'affermazione secondo cui ciò che è auto-causato è perfetto ed infinito. In breve, questa tappa della dimostrazione dell'esistenza di Dio afferma che l'io finito che possiede l'idea dell'infinito non può esistere di per se stesso. Ora, mostrare che non può esistere da sé significa mostrare che non è né auto-causato, né privo di causa. Una volta mostrato che l'io finito non è privo di causa, ma è causato da una causa che gli è esterna e differente, Descartes mostra come tale

⁴ É. Gilson, *Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la Formation du système cartésien*, Vrin, Paris 1951.

⁵ P. Machamer – J. E. McGuire, *Descartes's Changing Mind*, Princeton University Press, Princeton and Oxford 2009.

⁶ Una volta concluso il testo delle *Meditazioni*, Descartes lo fa circolare fra gli amici alla ricerca di obiezioni, domandando a Mersenne che trovi qualcuno che formuli ulteriori critiche all'opera: «Sarò ben lieto che mi facciano più obiezioni e le più forti che sarà possibile, perché spero che da esse apparirà ancora meglio la verità» (AT, III, 297; B Op, n. 301, 1395). Le prime obiezioni dirette a Descartes sono quelle di Caterus e le quarte sono opera di Arnauld, che le fece arrivare a Descartes attraverso la mediazione di Mersenne, dopo aver già preso visione delle obiezioni di Caterus e delle risposte di Descartes prima della pubblicazione della prima edizione delle *Meditazioni*. La prima edizione delle *Meditazioni* fu pubblicata assieme alle sei obiezioni e alla relative risposte. Le sette obiezioni, formulate da Bourdin, saranno pubblicate solo in seguito alla morte di Descartes, nella seconda edizione francese (1661) delle *Meditazioni*.

causa, esterna e differente dall'io finito, non possa essere nulla di finito, concludendo che non può essere altri che Dio.

Per eliminare la possibilità che l'esistenza dell'io finito in possesso dell'idea dell'infinito sia senza causa, Descartes ricorre alla tesi della discontinuità del tempo, che implicherebbe, ai suoi occhi, la necessità che qualcosa crei/conservi tale essere finito in tutti gli istanti del tempo⁷. Dato che gli istanti del tempo sono separati e non coesistenti, nulla garantisce che l'essere finito che esiste in questo momento sia sempre esistito o debba esistere in futuro, a meno che non vi sia una causa. Pertanto, la conservazione nell'esistenza dell'essere finito dipende da una causa; affinché questo essere finito esista, è necessario, cioè, che vi sia qualcosa che ne causi l'esistenza in ogni momento della sua vita. Poiché l'essere finito deve essere stato causato, Descartes inizia eliminando la possibilità che questa causa sia lo stesso essere finito, ossia che l'essere finito sia causa di se stesso. È in questa tappa che emerge la tesi che interessa a Caterus e che spinge Descartes a sviluppare il tema dell'auto-causazione. L'io finito non può essere causa di sé perché, afferma Descartes in prima persona,

Se [...] venissi da me stesso, non dubiterei, non avrei desideri e non mi mancherebbe assolutamente alcunché: infatti, mi sarei dato tutte le perfezioni di cui c'è in me un'idea e così sarei Dio in persona (AT, VII, 48; B Op I, 743-745).

Si noti che, oltre all'ipotesi che l'essere perfetto sia causa di sé, questo passaggio dell'argomentazione presuppone anche che la volontà tenda inevitabilmente a creare ciò che può creare, e che creare attributi sia più facile che creare l'esistenza, in modo che, avendo creato la propria esistenza, quest'essere che si crea potrebbe creare in sé tutti gli attributi – e non solo potrebbe, ma vorrebbe, di fatto, crearli.

Ad ogni modo, ciò che interessa a Caterus, e alla nostra analisi dell'auto-causazione di Dio, è che questo argomento cartesiano si basa sulla possibilità che qualcosa derivi da se stesso: nel caso derivasse la propria esistenza da se stesso, dice Descartes, questo essere sarebbe perfetto. Introducendo la sua obiezione, Caterus afferma:

La parola *da sé* viene infatti presa in due modi. In un primo modo, positivamente, ossia da se stesso come da una causa; e, così, ciò che fosse da sé e desse a se stesso il proprio essere, se si desse ciò che vuole dopo averlo scelto, senza dubbio si darebbe

⁷ La tesi cartesiana della discontinuità del tempo, presupposta qui nel contesto della dimostrazione dell'esistenza di Dio, è a sua volta molto controversa, ma non è nostra intenzione discuterla in questa sede. Per i dettagli della discussione, si vedano, ad esempio, J. Laporte, *Le rationalisme de Descartes*, Puf, Paris 1950; J.-M. Beyssade, *La philosophie première de Descartes*, Flammarion, Paris 1979; R. Arthur, *Continuous Creation, Continuous Time: A Refutation of the Alleged Discontinuity of Cartesian Time*, in «Journal of the History of Philosophy», vol. 26, n. 3 (1988), pp. 349-375; J. E. K. Secada, *Descartes on Time and Causality*, in «The Philosophical Review», vol. 99, n. 1 (1990), pp. 45-72.

tutto [...] In un secondo senso, la parola *da sé* viene presa negativamente così da significare la stessa cosa di *per se stesso*, ovvero *non da altro*; ed è in questo modo che, per quanto io ricordi, essa è intesa da tutti (AT, VII, 95; B Op I, 805-807).

Forte del significato con cui, secondo Caterus, tutti assumono l'espressione "da sé", l'interlocutore di Descartes procede distinguendo cosa significherebbe derivare l'esistenza da sé a partire da principi interni e derivare l'esistenza da sé come una causa. Alla luce di questa distinzione, Caterus sostiene che, anche se qualcosa derivasse la propria esistenza da sé, ciò non sarebbe l'essere infinito, perché egli stesso non sarebbe una causa e, non esistendo prima di se stesso, non potrebbe quindi scegliere cosa essere. Il nocciolo della questione, pertanto, è la tesi generale secondo cui procedere da sé non significa essere causato da se stesso, visto che per essere causa di qualcosa è necessario esistere prima dell'effetto.

Caterus ritiene che Descartes si ispiri a Suárez⁸, il quale avrebbe affermato che «ogni limitazione proviene da una causa; infatti, ogni cosa è limitata e finita o perché la causa non ha potuto dare nulla di più grande e perfetto, o perché non ha voluto; se, dunque [ergo], qualcosa è da sé, e non da una causa, è senza dubbio illimitato e infinito» (AT, VII, 95; B Op I, 807, corsivo nostro). Il ragionamento di Suárez appena riportato è ambiguo e, per questo motivo, Caterus afferma di non accettarlo «completamente». A giudicare da questo passaggio e da come, apparentemente, Descartes interpreta l'obiezione, Caterus condivide con Suárez l'idea che una causa sia sempre una causa esterna, differente dall'effetto. È solo perché adotta la tesi che considera la causa sempre esterna che Suárez può affermare che derivare la propria esistenza da sé equivalga a non essere causato: non esistono cause interne, intrinseche. E se qualcosa non ha causa (esterna), non è limitato. Dunque, è illimitato, infinito.

Caterus, comunque, afferma di non accettare interamente ciò che dice Suárez, perché, a suo parere, è possibile che qualcosa derivi da principi interni, e sia quindi privo di una causa (esterna, visto che entrambi concordano che una causa è sempre esterna al suo effetto), ma che sia limitato. Così, secondo Caterus, a differenza di Suárez, non tutte le limitazioni hanno una causa. Non tutto ciò che non possiede una causa è allora illimitato. Una causa è sempre una causa esterna, ed è dunque differente dall'effetto, ma, argomenta Caterus, le limitazioni possono verificarsi senza una causa, ossia a partire da «principi costitutivi intrinseci», come, ad esempio, il calore di qualcosa, ed esso «sarà caldo, e non freddo [...] anche se si immagina che esso non è da altro quel che è» (AT, VII, 95; B Op I, 807). È possibile, pertanto, ammettere che qualcosa provenga dalla sua stessa essenza, senza essere, per ciò stesso, illimitato. Ciò accade perché, anche ammettendo che

⁸ Non è chiaro se la riproposizione dell'argomento di Suárez da parte di Caterus sia precisa. Per due opinioni opposte, si veda J.-R. Armogathe, *Caterus' Objection to God*, in R. Ariew – M. Grene (eds.), *Descartes and His Contemporaries*, University of Chicago Press, Chicago and London 1995, pp. 34-43, che la giudica imprecisa, e T. Verbeek, *The First Objections*, in R. Ariew – M. Grene (eds.), *Descartes and His Contemporaries*, cit., pp. 21-33, che la ritiene, al contrario, corretta.

qualcosa derivi la sua esistenza da principi intrinseci, nella misura in cui derivare da principi intrinseci significa, sostiene Caterus, non aver causa (dato che la causa è sempre esterna), ciò che deriva da sé la propria esistenza non «ha preceduto se stesso, così da scegliere prima ciò che sarebbe divenuto poi» (AT, VII, 95; B Op I, 807). Il rifiuto dell'argomento cartesiano – se l'esistenza di qualcosa dipende da sé, questo qualcosa è perfetto – si basa quindi sulla tesi secondo cui dipendere da sé significa non aver una causa esterna, e ciò implica che non vi sia una causa anteriore alla sua esistenza che gli abbia consentito di scegliere la perfezione. È possibile che una cosa derivi dai propri stessi principi interni, senza causa, senza essere tuttavia perfetto, il che contraddice l'argomento cartesiano che afferma che, se derivasse l'esistenza da sé, sarebbe perfetto.

Come abbiamo visto, Caterus condivide con Suárez l'idea che le cause siano esterne agli effetti ma, a differenza di Suárez, accetta che vi siano limitazioni prive di causa, vale a dire che derivino da sé, ossia “non da altro”, ma dalla loro stessa essenza. A suo parere, derivare la propria esistenza da sé non significa, come vorrebbe Descartes, derivare l'esistenza da sé come una causa, così da poter scegliere per sé tutte le perfezioni. Derivare la propria esistenza da sé significa soltanto derivare la propria esistenza da principi intrinseci e, dato che le cause sono sempre esterne, significa essere sprovvisto di causa. Se è senza causa, non è causa di se stesso e non può attribuirsi tutte le perfezioni. Caterus conclude allora che, per Descartes, l'unico modo per continuare a difendere l'idea che l'essere che deriva l'esistenza da se stesso sia infinito, sia presentare «argomenti con cui supplire a ciò in cui altri non sono probabilmente riusciti con sufficiente chiarezza» (AT, VII, 95; B Op I, 807), ossia, che procedere da sé non sia lo stesso che procedere senza causa, ma essere positivamente causa del proprio essere. Descartes dovrebbe quindi difendere un senso positivo del “derivare da sé” – esattamente ciò che il filosofo francese farà nella sua risposta tanto a Caterus quanto ad Arnauld, che aveva ripreso nelle sue obiezioni l'argomento di Caterus.

Poiché l'obiezione di Caterus presuppone che una causa sia sempre esterna, Descartes, all'inizio della sua risposta, prima di presentare la sua tesi dell'auto-causazione di Dio ed esaminare il concetto di *causa sui*, rigetta il fondamento della critica, affermando che non è necessario che una causa sia anteriore al proprio effetto, bensì che sia ad esso concomitante. È chiaro, sostiene Descartes, che non è possibile che qualcosa causi qualcos'altro se non è presente nel momento in cui causa tale effetto, ma è altrettanto chiaro che non è impossibile che la causa non esista prima di quel momento. Con le parole di Descartes: «il lume naturale non detta che alla natura dell'efficiente sia richiesto di precedere nel tempo il suo effetto; al contrario, infatti, non ha propriamente la natura di causa se non fino a quando produce l'effetto e, quindi, non lo precede» (AT, VII, 108; B Op I, 823).

Descartes prosegue approfondendo l'affermazione, presumibilmente di Suárez e ripresa poi da Caterus, secondo cui quello che distingue ciò che è limitato da ciò che è illimitato è il fatto di avere o meno una causa esterna. Ricorrendo al principio di causalità e alla tesi che afferma l'esistenza di una prima causa dall'eternità, entrambi accettati dalla tradizione, Descartes sostiene che la causa non è,

necessariamente, esterna, come pretendono Caterus e Suárez. Non solo ciò che è limitato possiede una causa, ma tutto ciò esiste ha una causa e, di conseguenza, visto che vi è una prima causa, anch'essa sarà causata, ma in modo che, essendo la prima causa, sia causata da se stessa. Con le sue parole,

non esiste cosa alcuna della quale non sia lecito domandare perché esista, ossia ricercarne la causa efficiente [...]; al punto che, se dovessi ritenere che nessuna cosa possa essere in qualche modo rispetto a se stessa ciò che la causa efficiente è rispetto al suo effetto, mancherà così tanto dal poter concludere in base a questo che esista una causa prima che, al contrario, ricercherei di nuovo proprio la causa di quella che era chiamata prima e, così, non arriverei mai, in alcun modo, alla prima di tutte le cause (AT, VII, 108-109; B Op I, 823).

Se tutto ciò che esiste ha una causa efficiente, e se vi è una causa prima, ciò significa che anche questa prima causa avrà una causa efficiente che non sarà tuttavia esterna o differente da sé.

Ricorrendo anche alla tesi della discontinuità del tempo introdotta, come abbiamo visto, nella terza meditazione, Descartes rafforza la propria argomentazione a favore della tesi dell'auto-causazione di Dio. Ogni istante di tempo, afferma, è separato dagli altri in modo che ciò che esiste continua ad esistere solo perché possiede una causa che, per così dire, lo "ricrea" in ogni momento. Se è così, anche ciò che esiste dall'eternità, senza che vi sia nulla a precederlo, è preservato da una causa efficiente. Ora, sebbene la prima causa, cioè Dio, sia «sempre esistito, poiché, tuttavia, è egli stesso che mi conserva, mi sembra che non troppo impropriamente possa esser detto *causa di sé*» (AT, VII, 109; B Op I, 825).

Nel prosieguo, Descartes ammette e usa a proprio favore l'ambiguità dell'espressione "da sé" indicata da Caterus. Descartes riconosce che, considerando il significato tradizionale e ristretto di "causa efficiente" – una causa anteriore al proprio effetto che fa sì che l'effetto derivi la sua esistenza da qualcosa differente da lui –, dovremmo allora ammettere che Dio non è la causa della propria esistenza in qualità di causa efficiente. Pertanto, per coloro che considerano solo questo senso letterale di "causa efficiente" è impossibile che qualcosa sia causa di sé. In questo caso, "da sé" significa soltanto "senza causa" e possiede semplicemente un significato negativo. Ma, continua Descartes, se ci atteniamo ai fatti e non alle parole, vedremo che questo significato negativo si deve solo all'«imperfezione dell'intelletto umano e non ha alcun fondamento nelle cose» (AT, VII, 110; B Op I, 825). Descartes propone quindi un significato positivo per l'espressione "da sé" che, a sua parere, fa riferimento alla vera natura delle cose e al potere dell'essenza di qualcosa.

Descartes introduce allora il suo argomento a favore della tesi secondo cui solamente Dio può derivare la propria esistenza da se stesso come causa, basandosi sulla distinzione tra una mera negazione (limitazione) e un'esistenza. Indicando l'ambiguità della tesi attribuita a Suárez – ogni limitazione ha una causa e, pertanto, ciò che non la possiede è illimitato –, Descartes concorda con Caterus: le limitazioni che derivano da principi interni sono prive di causa, dato che la limita-

zione è solo negazione di una perfezione e, in tal senso, non ha una causa (benché ciò che è limitato ce l'abbia). Le limitazioni, in senso stretto, non esistono, e sono perciò prive di causa. Ad ogni modo, continua Descartes, se secondo il principio di causalità tutto ciò che esiste ha una causa, se esistesse qualcosa privo di una causa esterna questo qualcosa che esiste (vale a dire, che non è una limitazione o una mera negazione) avrebbe una causa esterna. Ora, se Dio esiste (e l'esistenza di Dio non è qui in questione), è perché ha una causa. Poiché Dio è eterno, non vi è nulla che lo preceda, e quindi non ha una causa esterna, ma deriva la sua esistenza da se stesso. Tuttavia, continua Descartes, è impossibile che qualcosa derivi la propria *esistenza* senza che vi sia una ragione per esistere anziché il contrario. E la ragione per cui Dio deriva la propria esistenza da sé è l'immensità del suo potere. Così, solo Dio, in virtù della sua onnipotenza, deriva da se stesso la propria esistenza come una causa: in questo caso, siamo portati ad «interpretare quella parola, *da sé*, come se significasse da una causa, a motivo del potere straripante che si dimostra [...] poter essere in Dio soltanto» (VII, 112; B Op I, 829).

Nelle *Quarte obiezioni*, Arnauld riconsidera tanto gli argomenti di Caterus quanto quelli di Descartes, allineandosi a Caterus nel rifiuto della tesi dell'auto-causazione. Arnauld concorda in parte con Descartes: derivare l'esistenza da sé implica farlo in un senso positivo, ma nega che ciò sia possibile. Secondo lui, è una «contraddizione manifesta che qualcosa sia da se stesso positivamente e come da una causa» (AT, VII, 208; B Op I, 961). Arnauld prosegue nella sua critica citando il passaggio della risposta a Caterus in cui Descartes nega che una causa efficiente debba essere anteriore nel tempo e differente dal suo effetto. Secondo Arnauld, Descartes, osservando che il lume naturale mostra che una causa non deve essere anteriore al suo effetto, deriva, senza alcuna ragione, la tesi secondo cui una causa non deve essere differente dal proprio effetto. Perché, allora, si domanda Arnauld, Descartes «non ha aggiunto che il medesimo lume naturale non detta che è richiesto alla natura dell'efficiente di essere diverso dal suo effetto, se non perché in forza del medesimo lume naturale non era lecito asserirlo?» (AT, VII, 210; B Op I, 963).

Arnauld presenta quindi due insiemi di argomenti contro la tesi di Descartes. Il primo, suddiviso in due, contro la tesi generale che sostiene la possibilità che qualcosa derivi la sua esistenza da sé come una causa, e l'altro, suddiviso in tre, contro la specifica tesi cartesiana secondo cui Dio deriva la propria esistenza da sé come una causa.

In relazione alla tesi generale sulla possibilità della *causa sui*, il primo argomento di Arnauld consiste nel mostrare che la causalità è una relazione e, come tale, implica due termini. Ogni causa è causa di un effetto e ogni effetto è effetto di una causa, il che indica l'esistenza di una mutua relazione tra i due termini, causa ed effetto. Inoltre, se l'effetto dipende e riceve la sua esistenza dalla causa, argomenta Arnauld, effetto e causa non possono essere un'unica e medesima cosa, visto che sarebbe a suo parere assurdo concepire che qualcosa riceva l'esistenza, al tempo stesso possedendo già quell'esistenza prima del momento in cui riteniamo l'abbia ricevuta: «fra causa ed effetto c'è una mutua relazione; ora,

la relazione non si dà se non fra due cose [...] Qual è infatti la nozione di causa? Dare l'essere. Quale la nozione di effetto? Ricevere l'essere. E la nozione di causa precede per natura la nozione di effetto» (AT, VII, 210; B Op I, 963).

Ricorrendo ad una versione più forte del principio di causalità menzionata da Descartes nella risposta a Caterus – non solo l'effetto ha una causa, ma la causa deve avere in sé tutta la realtà che l'effetto possiede (o superiore) –, Arnauld presenta un secondo argomento contro la tesi generale dell'auto-causazione. Una causa può conferire l'esistenza a qualcosa se essa stessa esiste, poiché l'effetto deve, in qualche maniera, essere contenuto nella causa. La causa deve così esistere prima del suo effetto, non potendo esserci qualcosa che sia causa di se stesso. Con le sue parole, «nessuno dà ciò che non ha; dunque nessuno può dare l'essere a se medesimo se non colui che ha già quell'essere; se già ce l'ha, però, perché darselo?» (AT, VII, 210; B Op I, 965).

Nel secondo gruppo di argomenti, incentrato specificatamente sull'auto-causazione di Dio, Arnauld intende usare contro Descartes la sua tesi della discontinuità del tempo: se il tempo è discontinuo e l'essere infinito, privo di limiti, non è divisibile, l'essere infinito è allora eternamente permanente. Ma se è così, non si può applicare a Dio nessuna categoria temporale, e ciò esclude la domanda stessa sulla preservazione o sul passaggio di un momento "prima" ad un momento "poi" in relazione alla sua esistenza. Arnauld osserva inoltre che l'espressione "preservare" implica possibilità, una cosa, questa, che non può essere applicata a Dio senza comprometterne la perfezione.

Infine, in linea con la tradizione, Arnauld sostiene che Dio trascende la catena causale in virtù della sua essenza infinita. Seppur non esplicitamente, Arnauld sembra qui invocare la supposta terza dimostrazione dell'esistenza di Dio presentata da Descartes nelle *Meditazioni*, in seguito definita prova ontologica. In breve, e in termini molto generali, lasciando da parte gli importanti argomenti presentati in ciascun passo della prova, Descartes, basandosi sulla tesi secondo cui l'essenza di un essere perfetto contiene tutte le perfezioni, sostiene nella quinta meditazione che l'esistenza dell'essere perfetto appartiene alla sua essenza, dato che l'esistenza è una perfezione. Forse con questa considerazione in mente, Arnauld afferma che, se nell'essere perfetto l'essenza contiene l'esistenza, non è necessario che questo essere possieda una causa efficiente: «hanno bisogno di causa efficiente, infatti, solo gli enti in cui è lecito distinguere l'esistenza attuale dall'essenza» (AT, VII, 213; B Op I, 967), e non è certo questo il caso di Dio, anche secondo Descartes.

Nella sua risposta alle obiezioni di Arnauld, Descartes è convinto che, per rispondere in modo appropriato, «sia necessario mostrare che fra la *causa efficiente* propriamente detta e *nessuna causa* c'è qualcosa di intermedio, vale a dire *l'essenza positiva della cosa*, alla quale il concetto di causa efficiente può estendersi» (AT, VII, 239; B Op I, 1003). Descartes condivide con Arnauld e Caterus l'idea che Dio derivi l'esistenza dalla sua essenza infinita, ma rifiuta la conseguenza tratta da Caterus e accettata da Arnauld, ossia che Dio, se deriva da se stesso, sia privo di causa. Già nella sua risposta a Caterus, risposta ripresa e criticata da Ar-

nauld, Descartes affermava che, quando «percepiamo che ciò che è da sé, ossia non ha alcuna causa diversa da sé, viene non dal nulla, ma dalla reale immensità della sua potenza, *ci è del tutto lecito pensare* che esso, *in qualche modo*, fa rispetto a se stesso la stessa cosa che la causa efficiente fa rispetto al suo effetto» (AT, VII, 111; B Op I, 827, corsivo nostro). Incalzato da Arnauld, Descartes spiega le sue parole in due direzioni che riguardano, in questo contesto, le espressioni a) «ci è del tutto lecito pensare» e b) «in qualche modo».

Per quanto concerne il primo aspetto della sua spiegazione, Descartes chiarisce che, con la prima espressione («ci è del tutto lecito pensare»), ha voluto dire che è soltanto in virtù della finitudine dell'intelletto umano che gli uomini comprendono subito l'espressione "da sé" in un significato solo negativo, ma che non vi è nulla di assurdo nel pensarla in termini positivi, come aveva già risposto a Caterus. È dunque ragionevole pensare (siamo ragionevolmente autorizzati a pensare) alla possibilità di una causa positiva di sé. Ricorrendo alla possibilità di dimostrare l'esistenza di Dio sulla base dei suoi effetti, Descartes argomenta a sostegno di un significato positivo, in cui qualcosa è auto-dipendente, o deriva la sua esistenza da sé. Afferma che se l'argomento con cui proviamo l'esistenza di Dio si basa sull'applicabilità del principio di causalità a tutto quello che esiste, tutto ciò che esiste ha una causa. Così, una volta dimostrata l'esistenza, sappiamo che anche Dio appartiene all'ordine causale, e non può essere dunque privo di causa: «con qual diritto potremmo infatti fare eccezione per Dio prima di provare che egli esiste? Di qualsiasi cosa ci si deve chiedere dunque se sia *da sé* o *da altro*» (AT, VII, 238; B Op I, 1001). Inoltre, continua Descartes sulla stessa scia della sua risposta a Caterus, visto che la sua essenza o potere sono infiniti, la causa della sua esistenza è proprio questo immenso potere o essenza. Ed è tale affermazione che ci porta al secondo aspetto della spiegazione cartesiana: il motivo per cui la causa dell'esistenza di Dio sia «in qualche modo» una causa efficiente.

Come abbiamo visto nella risposta a Caterus, Descartes sostiene che il fatto che Dio derivi la sua esistenza da sé non implica che egli sia privo di causa, come pretende quella tradizione che Arnauld e Caterus rappresentano, ma che qualcosa in se stesso, cioè la sua onnipotenza, ne causi positivamente l'esistenza. Dio non necessita di alcuna causa per esistere, come vuole la tradizione; se è in virtù della propria natura infinita che egli esiste, sarà proprio questa natura la causa della sua esistenza. E, visto che Dio è la causa della propria esistenza, Dio è, in principio, la causa efficiente di sé. Tuttavia, almeno all'apparenza, come sostiene Arnauld, ciò non sembra possibile, poiché una causa efficiente deve essere almeno differente dal suo effetto, dato che, a suo dire, la causalità è una relazione tra due termini. Benché possa scartare la prima restrizione, ossia che una causa debba essere anteriore al suo effetto, argomentando che l'unica cosa richiesta è che la causa sia concomitante al proprio effetto, Descartes non può escludere la seconda restrizione: la causa deve essere differente dal suo effetto, posta la relazione di dipendenza tra i due termini.

Proseguendo nella sua risposta ad Arnauld, Descartes chiarisce allora il nuovo significato di causalità che sta tentando di introdurre, e lo fa nei seguenti termini: «dal fatto poi che non possa togliersi anche l'altra condizione, si deve inferire

che essa non è una causa efficiente propriamente detta, e lo concedo» (AT, VII, 240; B Op I, 1003). Visto che è in virtù della sua onnipotenza che Dio è causa di sé, è allora la sua stessa essenza ad essere la causa. Dio sarebbe quindi, in termini aristotelici, la propria causa formale. Ma visto che ciò che l'essenza di Dio causa è la sua propria esistenza, il concetto causale applicabile a Dio unisce quindi aspetti della causa efficiente con aspetti della causa formale: questa sarebbe dunque la "terza alternativa" menzionata da Descartes all'inizio della sua risposta ad Arnauld, un'alternativa che finisce per estendere il significato dell'espressione "causa efficiente". Dio è la sostanza infinita e, pertanto, in Dio, e solo in Dio, la causa formale e quella efficiente sono un'unica cosa. È in virtù di qualcosa di positivo nell'essenza di Dio – la sua onnipotenza – che Dio esiste. Così, Dio non è causa di sé come causa efficiente in senso stretto, vale a dire come qualcosa che deriva la propria esistenza da qualcos'altro. Nonostante ciò, Dio è, anche così, causa della propria esistenza; egli è quindi la causa efficiente di se stesso in un altro senso: Dio deriva la sua esistenza (è la propria causa efficiente) dalla propria essenza come una causa formale, che Descartes definisce come il tipo di causa che si applica a ciò che «ha un'essenza tale da non aver bisogno di una causa efficiente», "causa efficiente" intesa qui nel senso stretto del termine (AT, VII 238; B Op I, 1001). Per questo, benché Dio non abbia bisogno di una ragione per esistere, è perché esiste in virtù di qualcosa di positivo – la sua essenza – che Dio è la sua stessa causa efficiente, perlomeno in questo senso non tradizionale.

Ricorrendo ad un'analogia, Descartes chiarisce che cosa intende quando afferma l'opportunità di estendere il significato di "causa efficiente": così come, «in geometria, siamo soliti estendere quanto più possibile [...] il concetto di un poligono rettilineo avente un indefinito numero di lati al concetto di cerchio» (AT, VII, 239; B Op I, 1003), allo stesso modo, quando si pensa all'esistenza di Dio, e solo in questo contesto, la causa efficiente può essere considerata come una causa formale. In tal senso, quando si fa riferimento a Dio, l'estensione del significato di "causa efficiente" è possibile perché in questo caso, e solo in questo caso, l'essenza non si distingue dall'esistenza: domandare quindi cosa causi l'esistenza di Dio è domandare anche cosa causi l'essenza di Dio. Con le parole di Descartes:

Bisogna dire che a chi chiede perché Dio esiste non si deve, certo, rispondere attraverso la causa efficiente propriamente detta, ma soltanto attraverso l'essenza stessa della cosa, ossia attraverso la causa formale, la quale, per il fatto stesso che in Dio l'esistenza non si distingue dall'essenza, ha grande analogia con l'efficiente e, perciò, può essere chiamata quasi causa efficiente (AT, VII, 243; B Op I, 1007).

Descartes, pertanto, nelle sue risposte a Caterus ed Arnauld insiste e sviluppa la tesi dell'auto-causazione di Dio suggerita nella terza meditazione. Tale tesi, inoltre, ci porta a considerare che in Dio essenza ed esistenza sono un'unica e medesima cosa. Dio è auto-causato perché è in ragione della sua stessa essenza che egli esiste. Se in Dio essenza ed esistenza coincidono, in principio, essere causa di sé significa essere causa della propria essenza e della propria esistenza in un unico atto, l'atto

di essere. Come vedremo, la dottrina cartesiana della libera creazione delle verità eterne implica che, dato che Dio è causa di tutte le verità ed essenze in se stesso, e dato che nell'essenza di Dio non ci sono parti, Descartes debba ammettere che Dio, causando le essenze eterne, causi se stesso. La spiegazione di come Dio crei liberamente le verità eterne implica quindi la spiegazione di come sia possibile che Dio causi se stesso. È allora per questa ragione che l'insistenza di Descartes nel mantenere la tesi dell'auto-causazione di Dio, nonostante le forti obiezioni di Cate-rus ed Arnauld, non si deve solo all'intenzione di portare all'estremo l'applicazione del principio di causalità, ma obbedisce ad un'esigenza della sua dottrina sulla natura creata delle verità eterne, dottrina che è da lui difesa nei suoi primi scritti e che sarà conservata fino alla fine. A seguire, si dovrà mostrare che il legame necessario tra la dottrina della libera creazione delle verità eterne e la tesi di Dio come *causa sui* si fonda sul fatto che, come abbiamo visto, Descartes difende quest'ultima ricorrendo alla natura o essenza di Dio e al fatto che, come vedremo, la natura di Dio è identica alle verità ed essenze eterne da lui create⁹.

Il nucleo della dottrina cartesiana della libera creazione delle verità eterne, difesa soprattutto nelle lettere e nelle risposte alle obiezioni rivolte alle *Meditazioni*, afferma che tutte le verità ed essenze non solo dipendono da Dio, ma dipendono dalla sua *libera* creazione. Ossia, le verità ed essenze eterne non dipendono da Dio semplicemente perché dipendono dalla sua essenza, ma dipendono da Dio nella misura in cui dipendono dalla volontà assolutamente libera di un Dio che, pur avendole così create, avrebbe potuto crearle altrimenti.

La comprensione della dottrina sulla libera creazione delle verità eterne comporta la comprensione di ciò che, secondo Descartes, conosciamo della natura di Dio – ad esempio, che Dio, essendo infinito, è semplice, immateriale (se è semplice, non è divisibile, e se non è divisibile non è materiale) e in atto (nulla si trova in potenza, poiché ad un essere infinito non manca nulla). Essendo semplice, benché si possa parlare di differenti attributi di Dio (Dio pensa, vuole, crea, è onnipotente, onnisciente, etc.), non c'è una distinzione reale o modale fra Dio e i suoi attributi. Dato che Dio non ha parti, è identico ai propri attributi che, pur potendosi declinare al plurale e con differenti termini, consistono, di fatto, in una sola e medesima cosa: la sostanza infinita. Nella terza meditazione, Descartes afferma che «l'unità, la semplicità, ossia l'inseparabilità di tutto ciò che è in Dio, è una delle perfezioni precipue che intendo essere in lui» (AT, VII, 50; B Op I, 747).

Il paradigma delle verità eterne indicato da Descartes in differenti testi è rappresentato dalle verità matematiche. Descartes include comunque nella lista di tali verità perlomeno i principi logici, oltre ai principi metafisici, fisici e morali. I principi logici, inoltre, sono creati come struttura dell'intelletto finito, come ciò che lo limita. Come afferma Descartes in una lettera ad Arnauld, «non oserei

⁹ Non è questo il luogo per un'esposizione dettagliata della dottrina cartesiana sulla libera creazione delle verità eterne; a questo proposito, si veda E. M. Rocha, *Simplicidade de Deus e Racionalidade do Mundo*, in «Kriterion», vol. 55, n. 129 (2014), pp. 14-33 e Id., *A indiferença de Deus e o mundo dos humanos segundo Descartes*, Kotter Editorial, Curitiba 2016.

neppure dire che Dio non possa far sì che vi sia un monte senza valle, o che uno e due non facciano tre, ma dico solo che Dio *mi ha dato una mente tale da non poter concepire* un monte senza valle, o una somma di uno e due che faccia tre, e così via, e che tali cose implicano una contraddizione nel mio concetto» (AT, V, 224; B Op, n. 665, 2581, corsivo nostro). Ora, che sia proprio questa struttura logica della mente finita ciò che, secondo Descartes, la renda limitata appare chiaro nella quarta meditazione. In questa meditazione, infatti, Descartes afferma che la mente finita è dotata di due facoltà, ossia l'intelletto, che è finito, passivo e responsabile delle idee, e la volontà, infinita, attiva e responsabile di ogni azione, ivi compreso qualunque atto mentale che si aggiunga alle rappresentazioni dell'intelletto, come quando capita di volere qualcosa, o di affermarlo e negarlo, etc. L'infinitudine della volontà è ciò che rende la mente finita simile a Dio, mentre la finitezza dell'intelletto è ciò che la limita¹⁰ – è questa sproporzione che spiega la possibilità dell'errore della sostanza pensante finita.

Inoltre, Dio, essendo immateriale, è puro pensiero; con le parole di Descartes: «Dio è intelligenza pura» (AT, X, 218; B Op II, 1067). Dio è così pensiero in atto ed infinito e, per ciò stesso, non è limitato dai principi logici o da qualunque altra cosa. Dio è puro pensiero senza limite. Ora, se Dio è puro pensiero infinito, Dio allora pensa tutto. Poiché Dio è anche semplice, non vi sono in lui differenti facoltà: tutto ciò che Dio pensa, lo vuole e lo crea in un unico atto. La tesi della semplicità di Dio, che è alla base della dottrina delle verità eterne, ha quindi come conseguenza il fatto che Dio crei tutto ciò che pensa. La tesi dell'infinità di Dio implica che Dio pensi senza alcun limite (logico o di qualche altro ordine) tutte le cose. «Tutte le cose», in questo contesto, non significa quindi tutto quello che possiamo pensare (visto che pensiamo solo ciò che è logicamente possibile); e non significa nemmeno che Dio scelga cosa pensare (non vi è distinzione fra la facoltà di pensare e quella di volere: è pensando che egli vuole). Dio, pertanto, pensa tutte le cose, quelle che possiamo concepire e quelle che non possiamo concepire e, pensando, Dio crea tutte le cose, data la sua semplicità.

Ad ogni modo, sebbene Dio crei tutte le cose che pensa, non le crea necessariamente nel mondo attuale o nella mente finita dell'uomo: se possiamo affermare che la mente finita è libera di pensare a cose che non esistono nel mondo attuale, con molta più sicurezza possiamo affermare che Dio è libero di pensare a cose non esistenti nel mondo attuale; e se, come abbiamo visto, Dio pensa senza nessuna limitazione, e se la mente finita è limitata dai principi logici, allora non tutto ciò che Dio pensa è stato creato nella mente finita. Ma se è così, abbiamo due alternative interpretative: o ammettiamo che, secondo Descartes, le verità e le essenze create da Dio sono create in un terzo dominio ontologico differente da quello dell'estensione e del pensiero, e ciò sarebbe un problema per la sua ontologia economica che ammette tre sole sostanze: Dio (pensiero infinito), estensione (divisibile, e quindi finita) e pensiero (caratterizzato dalla mancanza –

¹⁰ Cfr. AT, VII, 57-58; B Op I, 755-757.

dubbio, errore, e anch'esso, pertanto, finito); o invece, come vogliamo mostrare, ammettiamo che Dio le crei in sé, come i suoi stessi oggetti. In senso stretto, nei termini di Descartes, Dio crea le esistenze (alcune nella mente finita, alcune o tutte – benché non necessariamente – nel mondo attuale) e stabilisce le verità eterne in se stesso. Ecco cosa scrive Descartes in una lettera a Mersenne:

Chiedete che cosa ha fatto Dio per produrle [le verità eterne]. Io dico che per il fatto stesso che ha voluto e ha inteso che esse fossero dall'eternità, le ha create, oppure (se attribuite la locuzione ha creato soltanto all'*esistenza* delle cose) le ha disposte e fatte (AT, I, 152-153; B Op, n. 32, 153, corsivo nostro).

Visto che Dio è senza parti, ed è puro pensiero in atto, quando crea (o stabilisce) le verità eterne in se stesso, cioè quando crea i suoi propri pensieri, Dio crea se stesso. Data la semplicità divina, i suoi “propri pensieri” ne costituiscono l'essenza e, in senso stretto, dal punto di vista di Dio, consistono, dall'eternità, in un unico pensiero. Dio pensa ed è tutte le cose (quelle che esistono nel mondo attuale e quelle che non esistono, quelle che possiamo pensare e quelle che non possiamo pensare) in un unico atto di pensiero: poiché Dio è, egli pensa, vuole e stabilisce in se stesso le verità e le essenze di tutte le cose. In tal modo, anziché affermare che le cose pensate da Dio, ossia le essenze immutabili e tutte le verità, si trovano nella sua mente, sarebbe più corretto dire che tutte le essenze eterne e verità, in quanto pensate da Dio, sono a lui identiche. Inoltre, se Dio è creatore di tutte le essenze e verità, e se è identico a tali verità ed essenze, Dio è creatore di se stesso.

Si noti che, invece di sostenere, come conferma la lettera prima citata, che Dio stabilisce le verità eterne non necessariamente come esistenze nel mondo attuale o nella mente finita, bensì come egli stesso, Descartes non ritiene, come farà più tardi Spinoza, che le verità eterne emanino dall'essenza di Dio. Al contrario, Descartes intende mantenere la tesi tradizionale di un Dio che trascende la creazione, dovendo quindi far convivere l'auto-causazione divina con la tesi secondo cui Dio contiene eminentemente in se stesso tutte le essenze create.

Descartes si sofferma molta raramente sul perché Dio contenga eminentemente tutte le cose. Tuttavia, se uniamo ciò che, a suo parere, conosciamo di Dio, vale a dire la sua semplicità e il suo essere puro atto di pensiero, siamo portati a pensare che contenere eminentemente tutte le essenze significhi soltanto avere il potere di creare tutte le cose nel mondo e nella mente finita. Se Dio contiene eminentemente tutte le essenze, se Dio è un unico puro atto che pensa tutte le cose, allora contenere eminentemente può solo significare che egli può, con uno stesso atto, istituire nel mondo attuale e/o nella mente finita tutto ciò che pensa (e per questo crea in se stesso). Questo non significa, è chiaro, che il pensiero di Dio preceda, in qualche modo, il suo atto creativo nel mondo o nella mente finita: in un unico e identico atto Dio crea in se stesso le essenze (egli pensa), ne istituisce alcune (o tutte) nel mondo, altre nella mente finita, e le relaziona le une alle altre in un modo determinato. Con un unico atto, pertanto, Dio crea le verità eterne dotandole di differenti modalità di esistenza: tutte nella sua mente, nella

misura in cui egli è l'unico e complesso pensiero di tutte le cose, alcune o tutte nel mondo attuale e alcune nella mente finita.

Come abbiamo visto, nelle sue risposte a Caterus ed Arnauld Descartes ricorre alla tesi secondo cui l'essenza di Dio contiene la sua esistenza. Ossia, Dio esiste in virtù del suo immenso potere. Ciò, però, non è sufficiente a dimostrare che Dio sia causa di sé, come rileva Arnauld. Potrebbe darsi che l'esistenza di Dio derivi necessariamente, e quindi senza alcuna causa, dalla sua essenza perfetta. Dio potrebbe dunque derivare la propria esistenza dalla sua essenza senza essere causa di sé. Nella sua obiezione, tuttavia, Arnauld tocca un aspetto che è alla base della tesi cartesiana dell'auto-causazione di Dio quando, nello stesso contesto, afferma:

L'esistere [...] non appartiene all'essenza dell'ente infinito meno di quanto l'avere i tre angoli uguali a due retti appartenga all'essenza del triangolo. Dunque, [...] a colui che chiede perché il triangolo abbia tre angoli uguali a due retti non si deve rispondere attraverso la causa efficiente, ma si deve dire soltanto che questa è la natura eterna ed immutabile del triangolo (AT, VII, 212; B Op I, 967).

Arnauld, pertanto, ritiene che se Dio esiste in ragione della sua essenza (eterna e immutabile), allora non è causato. Ma l'innovazione di Descartes in questo contesto consiste proprio nella sua dottrina sulla libera creazione delle verità eterne. Le verità eterne ed immutabili, al pari di qualunque altra cosa, sono causate, e sono causate liberamente da Dio. E se, come abbiamo rilevato, data la semplicità e infinitudine di Dio, le verità eterne ed immutabili consistono nell'essenza di un Dio che, pensando a tutte le infinite cose, le crea in se stesso, e se, come abbiamo anche sottolineato, Dio è privo di parti ed è puro pensiero, allora, pensando e creando in sé le verità eterne, Dio crea se stesso come eterno ed infinito. Vi è quindi una relazione necessaria tra la tesi della libera creazione delle verità eterne e la tesi di Dio come auto-causato, entrambe posizioni innovatrici rispetto alla tradizione con cui Descartes si confronta. Creare liberamente le verità eterne è creare se stesso, e ciò può accadere solo nel caso di quell'essere semplice il cui potere è infinito ed in atto, Dio.

Sembra allora plausibile affermare, come sostengono Machamer e McGuire, che, rispondendo ad alcune delle obiezioni rivolte alle Meditazioni, Descartes «conduca il suo pensiero al di là [delle] Meditazioni». Nel caso specifico delle obiezioni di Caterus ed Arnauld su un passo presente nella dimostrazione dell'esistenza di Dio esposta nella terza meditazione, Descartes risponde sviluppando la tesi dell'auto-causazione di Dio, garantendo così una dottrina non esplicitamente presente nelle Meditazioni, ma sostenuta nel corso di tutta la sua vita intellettuale, la dottrina della libera creazione delle verità eterne.

ethel.rocha55@gmail.com



Descartes e la libera creazione delle verità eterne

Marcos Gleizer

(Universidade Estadual do Rio de Janeiro – UERJ)

Articolo sottoposto a *double blind peer review*.

Ricevuto: 02/12/2017 – Accettato: 28/03/2018 – Pubblicato: giugno 2018

Title: Descartes and the free creation of eternal truths

Abstract: In a letter to Mersenne of April 15, 1630, Descartes announces his first metaphysical thesis, known as the doctrine of free creation of eternal truths. With this doctrine, Descartes breaks with a long tradition and sustains that God creates not only the existences, but also the essences of things. Although this unorthodox thesis runs through his work, Descartes never gives it a systematic explanation. However, its main interpreters recognize its extreme originality, difficulty and importance for determining the exact meaning of Descartes' project of grounding metaphysically the human science. The article analyzes some central elements of this thesis in order to clarify its philosophical justification and its consequences for the understanding of the ontological, logical and epistemological status of the necessary truths through which our finite intellect intends to ground an absolutely certain science.

Keywords: Creation; Divine Simplicity; Indifference; Omnipotence; Essence; Eternal Truths; Necessity; Contingency; Truth; Certainty.

In una lettera a Mersenne datata 15 aprile 1630, Descartes annuncia la sua prima e, probabilmente, più polemica tesi metafisica, nei seguenti termini:

Le verità matematiche, che voi chiamate eterne, sono state stabilite da Dio e ne dipendono interamente, come fanno tutte le restanti creature. In effetti, dire che queste verità sono indipendenti da Dio significa parlare di lui come di un Giove o Saturno e assoggettarlo allo Stige e al destino. Non abbiate timore, ve ne prego, di affermare e far sapere dappertutto che è Dio che ha stabilito queste leggi in natura, come un Re stabilisce le leggi del suo regno (AT, I, 145; B Op, n. 30, 147).

Sebbene questa tesi inaugurale, conosciuta come dottrina della libera creazione delle verità eterne, attraversi l'opera di Descartes in un periodo compreso fra il 1630 e il 1649, essa non è mai stata sviluppata in forma sistematica in

nessuna delle sue opere metafisiche. È solo nella sua corrispondenza¹, nelle *Risposte alle Quinte e Seste obiezioni* e nel *Colloquio con Burman* che essa è esplicitamente presentata. Tale presenza apparentemente “marginale”, tuttavia, non diminuisce in alcun modo l’unanime riconoscimento, da parte dei principali interpreti del cartesianismo, dell’estrema originalità, importanza e difficoltà di questa dottrina. Mentre alcuni la considerano come il fondamento della metafisica di Descartes (Alquié), altri ritengono che essa rappresenti una concezione incompatibile con il progetto cartesiano di giustificazione della scienza (Koyré), o perlomeno con la maniera in cui tale progetto è tradizionalmente interpretato, ossia come la volontà di garantire la corrispondenza tra il pensiero e la realtà (Frankfurt)². Di fatto, sostenendo che le verità eterne, cioè le verità necessarie, sono istituite liberamente dall’onnipotenza incomprendibile del vero Dio, Descartes sembra lanciare alla ragione umana una sfida più radicale di quella posta dall’ipotesi, alla fine confutabile, di un Dio ingannatore. Una simile ipotesi, del resto, non è altro che un’opinione preconcepita che si impone solo fino a quando la sua confusione non è dissipata, mentre la tesi della libera creazione è imposta dalla più chiara e distinta delle idee, l’idea di Dio. Ora, come pensare che le necessità che si impongono al nostro intelletto abbiano per origine la contingenza radicale dell’atto di libera creazione? Come fondare il valore obiettivo della scienza, intesa come la conoscenza indubitabile dell’essenza ultima delle cose, sulla conoscenza di un Dio incomprendibile e indifferente alle esigenze della razionalità finita? Che statuto ontologico, logico ed epistemologico acquisiscono le verità eterne per il fatto di essere liberamente create? Non è nostra intenzione presentare qui un’analisi esaustiva capace di fornire una risposta completa a tali questioni. Il nostro obiettivo è molto meno ambizioso. Ci proponiamo solamente di presentare alcune considerazioni per fare un po’ di luce sulle difficoltà poste dalla dottrina cartesiana.

Cominciamo dalla nozione di verità eterna. È opportuno inizialmente rilevare – e questa osservazione apparentemente banale avrà una sua specifica importanza quando esamineremo l’interpretazione epistemica della necessità – che quello che Descartes designa con l’espressione “verità eterne” sono le essenze delle cose, essenze che egli caratterizza, nella lettera a Mersenne del 27 maggio 1630, come una qualche cosa, e, per questa ragione, come causate da Dio «nello stesso genere di causa nel quale ha creato ogni cosa, cioè come causa efficiente e totale» (AT, I, 152; B Op, n. 32, 153)³. L’equivalenza stabilita da Descartes tra le essenze,

¹ Lettere a Mersenne: 15 aprile 1630; 6 maggio 1630; 27 maggio 1630; 17 maggio 1638; lettera a Hyperaspistes: agosto 1641; lettera a Mesland: 2 maggio 1644; lettera ad Arnauld: 29 luglio 1648; lettera a More: 5 febbraio 1649.

² Cfr., rispettivamente, F. Alquié (éd.), R. Descartes, *Œuvres Philosophiques*, Garnier, Paris 1963-1973, vol. I, p. 208; A. Koyré, *Essai sur l’Idée de Dieu et les Preuves de son Existence chez Descartes*, E. Leroux, Paris 1992 e H. Frankfurt, *Descartes on the Creation of the Eternal Truths*, in «The Philosophical Review», vol. 86, n. 1 (1977), pp. 36-57.

³ Cfr. la lettera a Mersenne del 17 maggio 1630: «È certo infatti che egli è autore tanto dell’essenza quanto dell’esistenza delle creature; ora, quest’essenza non è nient’altro che queste verità eterne

considerate come cose, e le verità eterne, impedisce di identificare quest'ultime solo con quello che gli articoli 48 e 49 dei *Principi* designano con questa espressione, ossia le massime o nozioni comuni, come, ad esempio, *è impossibile che la stessa cosa sia e non sia allo stesso tempo*. In questi articoli, Descartes oppone le nozioni comuni che, come principi o regole della ragione, «non posseggono alcuna esistenza al di fuori del nostro pensiero», alle nozioni primitive generali e particolari, i cui contenuti sono considerati «alla stregua di cose, o affezione di cose» (AT, VIII-1, 22; B Op I, 1743), o ancora, secondo la versione francese, che rappresentano «tutte le cose in possesso di una qualche esistenza». Le espressioni “cosa” e “una qualche esistenza” non designano in Descartes solo l'esistenza attuale, ma possono riferirsi anche alla realtà obiettiva dell'idea, ossia alla realtà del contenuto rappresentato in quanto rappresentato, e all'esistenza possibile dell'essenza. Ora, la realtà obiettiva dell'idea «non possiede alcuna esistenza al di fuori del pensiero», poiché essa è la realtà che gli oggetti possiedono nella misura in cui sono rappresentati nella coscienza. Tale realtà fa segno ad un'altra realtà che, questa sì, ha o può avere una qualche esistenza al fuori del pensiero. Così, sono le nozioni primitive che rappresentano ciò che le lettere designano come verità eterne, essenze o nature che, avendo o potendo avere una qualche esistenza fuori del pensiero, non si confondono né con la realtà obiettiva delle idee che le rappresentano, né con le nozioni comuni della ragione.

Ciò non significa, tuttavia, che le essenze o verità eterne non possiedano anche un'esistenza obiettiva in quanto contenuti di idee innate, poiché Descartes afferma, nella lettera a Mersenne del 15 aprile 1630, che queste verità sono *mentibus nostris ingentiae*. Soltanto, non si può assimilare in termini non problematici l'essere delle essenze alla realtà obiettiva delle loro idee. Questo non implica neppure che i principi della ragione, come il principio di non contraddizione e il principio di causalità, sfuggano alla portata della tesi della libera creazione semplicemente perché non sono essenze o rappresentazioni di essenze; in effetti, da una parte, tali principi appartengono alla natura del nostro intelletto e sono quindi creati con esso, e, dall'altra, se essi non rappresentano cose, ciò non significa che le cose create non siano create in conformità con essi.

Non si può dunque trarre nessuna conclusione definitiva sullo statuto delle verità eterne esclusivamente a partire da un'assimilazione o restrizione illegittima alle nozioni comuni dei *Principi*. La dottrina della libera creazione delle verità eterne equivale all'affermazione della libera creazione delle essenze e non solo dei principi della ragione umana. D'altronde, l'esame dei passaggi più rilevanti mostra che la dottrina non abbraccia le sole verità logiche, ma le stesse verità matematiche, fisiche, metafisiche e morali.

Una prima difficoltà in relazione alla dottrina si riferisce alla precisa determinazione della sua giustificazione filosofica. Descartes la presenta come l'unica alternativa possibile alla tesi che considera le verità eterne come indipendenti

[...]; so, però, che Dio è autore di tutte le cose e che queste verità sono qualche cosa, e di conseguenza che è l'autore» (AT, I, 152; B Op, n. 32, 153).

da Dio, tesi che, evidentemente, limita l'onnipotenza divina, facendo del vero Dio un Giove assoggettato al destino. Tuttavia, è perfettamente possibile negare l'indipendenza di queste verità senza doverle necessariamente considerare come delle creature. Per evitare una simile conclusione, basta distinguere tra "essere indipendente da Dio" e "essere indipendente dalla volontà di Dio". In tal modo, Tommaso d'Aquino e Leibniz, per citare due esempi classici, negano che le essenze siano create, senza che ciò comporti la loro indipendenza da Dio, dato che le essenze increate abitano nell'intelletto divino e da esso dipendono interamente. La ragione fondamentale che spinge Descartes a rigettare questo tipo di soluzione è che essa richiede una distinzione tra le facoltà divine inaccettabile ai suoi occhi. Per il filosofo francese, intelletto, volontà e azione sono, in Dio, una sola e medesima cosa. Descartes, infatti, afferma nella lettera a Mesland del 2 maggio 1644 che non dobbiamo concepire «alcuna gerarchia o priorità tra il suo intelletto e la sua volontà: infatti l'idea che abbiamo di Dio ci insegna che non v'è in lui che una sola azione, *totalmente semplice* e pura. Queste parole di Sant'Agostino esprimono ciò con grande efficacia: poiché le vedi [o Dio], le cose esistono, etc., dal momento che in Dio vedere e volere non sono che una stessa cosa» (AT, IV, 119; B Op, n. 454, 1915, corsivo nostro). Il rifiuto di riconoscere una priorità tra le facoltà non si limita, evidentemente, alla nozione di priorità temporale, impensabile in un essere eterno, ma si estende, secondo il punto 6 delle *Seste risposte*, a qualunque priorità «per ordine, o per natura o, come dicono, per ragione ragionata» (AT, VII, 432; B Op I, 1225)⁴, quest'ultima essendo, secondo la scolastica, una distinzione di ragione *cum fundamento in re*. L'assenza di qualsivoglia priorità tra le facoltà riposa, a sua volta, sull'impossibilità di stabilire una distinzione reale, modale o di ragione ragionata fra esse, rinviando così alla semplicità o unità assoluta degli attributi di Dio. In tal modo, non essendoci alcun fondamento in Dio per distinguere le sue facoltà, Descartes può sostenere, contro coloro che sottomettono la volontà divina al suo intelletto, che, se una verità fosse indipendente dalla volontà divina, dovrebbe essere indipendente anche dal suo intelletto, e che se essa dipende dal suo intelletto, deve ugualmente dipendere dalla sua volontà.

Dall'unità semplice e non scomponibile tra intelletto, volontà e azione in Dio derivano importanti conseguenze per l'interpretazione della dottrina:

1) La prima conseguenza è l'impossibilità di stabilire qualunque gerarchia tra le facoltà. Non c'è, propriamente, una subordinazione della volontà all'intelletto o una subordinazione dell'intelletto alla volontà. L'interpretazione volontarista della dottrina cartesiana, secondo cui Descartes avrebbe invertito la relazione tradizionale tra le facoltà, non è dunque adeguata. Tuttavia, se non si può parlare propriamente di un'inversione delle facoltà a favore della volontà, è innegabile che vi sia

⁴ Cfr. inoltre la lettera a Mersenne del 27 maggio 1630: «In Dio, infatti, volere, intendere, creare sono una stessa cosa, senza che l'una preceda l'altra, *nemmeno di ragione [ne quidem ratione]*» (AT, I, 153; B Op, n. 32, 153).

nei testi di Descartes una nitida preferenza per il linguaggio della volontà rispetto a quello dell'intelletto, come appare chiaramente nella caratterizzazione della libertà divina come libertà di indifferenza e nella caratterizzazione della modalità dell'operazione divina come un atto di creazione che istituisce arbitrariamente le verità eterne. Il significato di questa preferenza è chiaramente confermato quando constatiamo che la dottrina della semplicità di Dio permette di affermare tanto la libera creazione delle verità eterne quanto la verità eterna dei decreti divini. Questa seconda conclusione, del resto, è proprio quella che Spinoza trae nel quarto capitolo del *Trattato teologico-politico*, mostrando come essa conduca al necessitarismo: «rispetto a Dio affermiamo una sola e identica cosa quando diciamo che Dio ha *ab aeterno* decretato e voluto che i tre angoli del triangolo fossero uguali a due retti, oppure che Dio ha inteso ciò. Ne segue che le affermazioni e le negazioni di Dio implicano sempre eterna necessità o verità»⁵. La comparazione con Spinoza è estremamente utile, perché rivela che la preferenza cartesiana per il linguaggio della volontà divina rinvia alla preoccupazione di preservare la nozione di creazione, nozione che il linguaggio dell'intelletto e della necessità tende a sopprimere. Per questa ragione, sebbene Descartes affermi, nella lettera a Mersenne del 6 maggio 1630, che l'esistenza di Dio è la prima e la più eterna delle verità, da cui tutte le altre *procedono* (AT, I, 150; B Op, n. 31, 151), aggiunge nella lettera del 27 maggio 1630 che non concepisce tali verità come il risultato di un processo di *emanazione* da Dio, come i raggi del sole (AT, I, 151-152; B Op, n. 32, 153)⁶.

2) La seconda conseguenza si riferisce al tema dell'incomprensibilità della semplicità divina. Questa semplicità, ci dice Descartes, al pari di tutti gli attributi infiniti di Dio, è incomprendibile per la ragione finita. Tuttavia, tale incomprendibilità non produce una concezione irrazionalista sull'origine di tutte le cose. Descartes vuole evitare una simile concezione irrazionalista – concezione che sarebbe evidentemente disastrosa per il suo progetto di fondazione metafisica della conoscenza – mediante un'importante distinzione tra tre atti della ragione umana: (i) l'atto di comprendere (*comprehendere*), con cui l'intelletto abbraccia in modo esaustivo la totalità degli elementi costitutivi di un oggetto finito; (ii) l'atto di concepire (*concupere*), con cui l'intelletto apprende l'indefinito; (iii) l'atto di intellesione (*intelligere*), con cui l'intelletto attinge effettivamente l'infinito, senza conoscerlo nella sua totalità. Come afferma Descartes nella lettera a Mersenne del 27 maggio 1630:

So, però, che Dio è autore di tutte le cose [...] Dico che lo so e non che lo concepisco e lo comprendo; si può infatti sapere che Dio è infinito e onnipotente, benché

⁵ B. Spinoza, *Trattato teologico-politico*, in Id., *Tutte le opere*, a c. di A. Sangiacomo, Bompiani, Milano 2010/2011, p. 747.

⁶ Nonostante ciò, vedremo più avanti come la dottrina della semplicità autorizzi Descartes, nel *Colloquio con Burman*, ad utilizzare una formulazione "pericolosamente" prossima alla conclusione spinoziana.

la nostra anima, essendo finita, non lo possa comprendere né concepire [...]: comprendere, infatti, è abbracciare con il pensiero, ma per sapere una cosa è sufficiente toccarla con il pensiero (AT, I, 152; B Op, n. 32, 153).

Di un oggetto incomprensibile possiamo avere un'idea chiara e distinta, pur non possedendo una conoscenza esaustiva, ossia una conoscenza intera e perfetta che inglobi la totalità delle sue proprietà, poiché l'atto di comprendere presuppone la commensurabilità tra il soggetto conoscente e l'oggetto conosciuto. Possiamo perciò comprendere – *di diritto*, sebbene forse non *di fatto* – solo oggetti finiti⁷. Così, l'idea chiara e distinta di Dio ce lo fa conoscere, mediante un atto di intellesione, come necessariamente incomprensibile per uno spirito finito, dato che «appartiene alla natura dell'infinito di non essere compreso da me, che sono finito» (AT, VII, 46; B Op I, 741). L'incomprensibilità dell'essere infinito rinvia alla distanza realmente incommensurabile che esiste tra esso e gli esseri finiti. Per questa ragione, come ha mostrato J.-M. Beyssade, si può affermare che l'incomprensibilità divina costituisca il tratto distintivo dell'essere infinito, la sua idea essendo chiara e distinta non *a dispetto* della sua incomprensibilità, ma *grazie* ad essa. In altre parole, «l'incomprensibilità divina non possiede soltanto la funzione negativa di limitare la nostra conoscenza di Dio attraverso il riconoscimento di qualcosa che sfugge alla nostra apprensione. In una maniera positiva, essa introduce nella nostra idea di Dio la conoscenza vera e originale di una distanza incommensurabile [...] rivelando Dio nella sua verità, nella sua trascendenza reale e positiva»⁸. È questo aspetto positivo, perfettamente intelligibile, che permette di affermare che l'idea di Dio è la più chiara e distinta delle idee. La tesi dell'incomprensibilità divina, pertanto, non implica affatto che l'accesso al fondamento ultimo trascenda completamente le esigenze della rappresentazione razionale degli oggetti, rinviando ad un qualche tipo di esperienza ontologica di altra natura. È necessario comunque riconoscere che la tesi dell'incomprensibilità non possiede soltanto il senso quantitativo dell'impossibilità di abbracciare la totalità delle perfezioni che si trovano in Dio, ma anche un senso qualitativo, secondo cui le perfezioni divine che attingiamo effettivamente, e delle quali troviamo tracce in noi, non si trovano in Dio nella maniera in cui si trovano in noi⁹. La distinzione cartesiana tra gli atti della ragione intende sostenere una posizione

⁷ Per quanto riguarda l'esitazione di Descartes circa la possibilità di comprendere, di fatto, tutto quanto vi è di intelligibile in un oggetto finito, per quanto piccolo possa essere, si vedano le *Quinte risposte* (AT, VII, 365; B Op I, 1167). Si vedano inoltre le *Quarte risposte* (AT, VII, 220; B Op I, 979), dove Descartes afferma che, pur potendo avere una conoscenza intera e perfetta di una cosa finita, non possiamo tuttavia sapere di possedere tale conoscenza, poiché, in tal caso, la nostra capacità di conoscere dovrebbe eguagliare la potenza infinita di Dio, cosa naturalmente impossibile.

⁸ J.-M. Beyssade, *On the Idea of God: Incomprehensibility or Incompatibilities?*, in S. Voss (ed.), *Essays on the Philosophy and the Science of René Descartes*, Oxford University Press, New York-Oxford 1993, pp. 85-94, cit. pp. 87-89.

⁹ Cfr. le *Seconde risposte*: «concedo infatti più che volentieri che l'idea che abbiamo, ad esempio, dell'intelletto divino non differisce da quella che abbiamo del nostro intelletto se non soltanto come l'idea del numero infinito differisce da quella del numero quattro o del numero due; e che

di equilibrio: se l'intelligibilità di Dio esclude, da un lato, che la sua trascendenza sia ineffabile e che il linguaggio delle facoltà conduca alla pura equivocità, la sua incomprendibilità allontana, dall'altro lato, il rischio dell'univocità¹⁰.

3) La terza conseguenza riguarda il tema dell'indifferenza divina. L'unità assoluta tra intelletto, volontà e azione in Dio conduce Descartes ad adottare una concezione della libertà divina come libertà di indifferenza. In effetti, l'azione divina, non potendo essere motivata da preve considerazioni di ordine morale o razionale dettate dall'intelletto divino, istituisce in maniera completamente arbitraria¹¹ tanto le essenze quanto le esistenze. L'incomprendibilità di questa unità, però, non permette che si assimili l'indifferenza divina all'indifferenza umana. Quest'ultima, secondo la dottrina presentata nella quarta meditazione, può essere compresa in due sensi: positivamente e negativamente. L'indifferenza negativa indica più una carenza dell'intelletto che una perfezione della volontà, non potendo, per questo, trovarsi in un essere onnisciente. L'indifferenza positiva designa il potere di scelta tra i contrari, potere assoluto e indivisibile di sì e no. Tuttavia, benché Descartes affermi che è grazie a questo potere assoluto che l'uomo può dirsi a immagine e somiglianza di Dio, ciò non significa che le differenze tra i due siano inesistenti, la somiglianza non essendo un'identità e non autorizzando affatto l'univocità. Se, considerate formalmente, la nostra volontà e la volontà divina sono ugualmente indivisibili, considerate nelle condizioni complete del loro esercizio effettivo differiscono radicalmente. In effetti, la volontà umana non crea la materia su cui si esercita. Essa la riceve passivamente ed esercita la propria scelta a partire da alternative già poste. La volontà divina, a sua volta, essendo assolutamente fondatrice, non si esercita a partire da alternative precedentemente date, poiché non vi è assolutamente nulla che preceda, neppure logicamente, l'atto divino della creazione¹². Se le cose stanno così, l'indifferenza divina non può essere propriamente caratterizzata dal potere di scelta tra contrari, e l'applicazione della categoria modale di contingenza per qualificarla,

lo stesso vale dei singoli attributi di Dio dei quali riconosciamo delle vestigia in noi. Ma in Dio intendiamo, in più, un'assoluta immensità, semplicità, unità che abbraccia tutti gli altri attributi e di cui non si dà assolutamente esempio alcuno [...] riconosciamo che nessuna di quelle cose che, per difetto del nostro intelletto, consideriamo anche in Dio una per una, così come le percepiamo in noi, conviene univocamente a lui ed a noi» (AT, VII, 137; B Op I, 863).

¹⁰ Rimane da stabilire, cosa che non faremo qui, se Descartes riesca effettivamente a soddisfare le condizioni minime dell'intelligibilità mediante l'applicazione del procedimento analogico. In effetti, la semplicità è esplicitamente indicata da Descartes come l'attributo che impedisce l'univocità fra le perfezioni comuni. Tuttavia, la semplicità non è essa stessa conosciuta per analogia, poiché Descartes afferma (si veda la nota precedente) che non vi è in noi o altrove nessuna traccia di essa. La sua intelligibilità è imposta dall'esclusione della possibilità di applicare le distinzioni riconosciute da Descartes, ma sarà possibile avere un'intelezione positiva di questa perfezione?

¹¹ L'arbitrarietà di questa azione è chiaramente enfatizzata dall'analogia con l'azione di un re utilizzata da Descartes nella lettera a Mersenne del 15 aprile 1630.

¹² Cfr. le *Seste risposte*: «la somma indifferenza in Dio è sommo argomento della sua onnipotenza. Ma, quanto all'uomo, [...] questi trova la natura di ogni bene e di ogni vero già determinata da Dio» (AT, VII, 432; B Op I, 1225).

come vedremo a breve, non è esente da difficoltà. L'indifferenza divina richiede la totale assenza di determinazione, l'assoluta indipendenza dell'azione, non l'esistenza di alternative reali.

4) La quarta conseguenza concerne quindi quella che alcuni interpreti hanno definito la "contingenza delle verità eterne". Come conseguenza dell'indifferenza della libertà divina, le verità eterne non sembrano godere di quella necessità assoluta che avrebbero se fossero derivate dalla necessità della natura divina. Esse sembrano toccate dalla contingenza che deriva, apparentemente, dall'indifferenza dell'atto creativo. Non c'è infatti nessuna ragione per cui un'essenza sia o non sia, sia dotata di certe proprietà o di proprietà completamente differenti. A tal proposito, ad esempio, Descartes afferma nella lettera a Mersenne del 27 maggio 1630 che Dio avrebbe potuto far sì che «non fosse vero che tutte le linee tirate dal centro alla circonferenza fossero uguali». Cosa significa questa affermazione? Apparentemente, Dio avrebbe potuto realizzare ciò, perché è logicamente possibile che un cerchio abbia raggi diseguali. Tuttavia, se la possibilità logica consiste nell'assenza di contraddizione, e se è contraddittorio affermare questa proposizione riferendosi al cerchio, Descartes sembra allora affermare che Dio avrebbe potuto far sì che proposizioni contraddittorie fossero vere. Ora, questa affermazione si trova effettivamente nella lettera a Padre Mesland del 2 maggio 1644:

Quanto alla difficoltà di concepire in che modo per Dio è stato libero e indifferente far sì che non fosse vero che i tre angoli di un triangolo fossero uguali a due retti, o in generale che i contraddittori non potessero stare insieme: tale difficoltà si può facilmente superare considerando che la potenza divina non può avere limite alcuno, e poi ancora, considerando che il nostro spirito è finito e creato di una natura tale da poter concepire come possibili le cose che Dio ha voluto fossero veramente possibili, ma non tale da poter anche concepire come possibili quelle cose che Dio avrebbe potuto rendere possibili, ma che ha tuttavia voluto rendere impossibili. La prima considerazione, infatti, ci fa conoscere che Dio non può essere stato determinato a far sì che fosse vero che i contraddittori non possano stare insieme e che, di conseguenza, ha potuto fare l'opposto; l'altra considerazione ci assicura poi che, benché ciò sia vero, noi non dobbiamo cercare di comprenderlo, poiché la nostra natura non ne è capace (AT, IV, 118; B Op, n. 454, 1913-1915).

La radicalità di questo passaggio ci costringe ad esaminare, da una lato, in che senso l'affermazione cartesiana equivalga proprio a sostenere, come pretende la cosiddetta interpretazione possibilista, la possibilità del logicamente impossibile, e, dall'altro lato, ad esaminare se l'affermazione secondo cui ciò che è inconcepibile potrebbe essere concepibile nel caso Dio avesse impresso un'altra natura al nostro spirito, permetta di avvalorare l'interpretazione esclusivamente epistémica della modalità.

Incominciamo dalla prima questione. Alcuni interpreti hanno sostenuto che l'affermazione cartesiana implica che non vi siano verità necessarie: una volta affermato che Dio avrebbe potuto negare il principio di non contraddizione fa-

cendo in modo che proposizioni contraddittorie fossero vere, tutto è possibile, ossia che, secondo la dottrina cartesiana, per ogni p è possibile che p , o ancora, secondo la formulazione di Harry Frankfurt, che le verità eterne sono così interamente contingenti come qualunque altra creatura¹³. In effetti, poiché consideriamo possibile tutto ciò che è fattibile, uno stato di cose è possibile perché Dio avrebbe potuto realizzarlo. È questo ragionamento che conduce Frankfurt ad affermare la possibilità intrinseca della proposizioni impossibili e la contingenza delle proposizioni necessarie.

In un interessante articolo dedicato alla discussione dell'interpretazione di Frankfurt, Richard La Croix¹⁴ presenta, e rifiuta, tre interpretazioni che sostengono la possibilità che Dio possa negare il principio di non contraddizione.

1) Secondo la prima, la negazione del principio è una possibilità che Dio avrebbe potuto scegliere di realizzare. Tale interpretazione, tuttavia, sembra implicare che Dio consulti una lista di possibilità alternative increate e scelga contingentemente fra esse. Ora, per Descartes non vi sono possibili anteriori alla creazione divina. Dunque, nel caso di Dio, *il fattibile non presuppone il possibile*, poiché è il *fiat* divino che istituisce il possibile in quanto tale. Creare non significa attualizzare possibilità increate che esisterebbero preventivamente nell'intelletto divino. Nulla precede l'esercizio dell'azione creatrice di Dio. La negazione del principio di non contraddizione non è quindi, in questo senso, una possibilità che Dio avrebbe potuto attualizzare.

Questa considerazione riprende la difficoltà, segnalata in precedenza, di applicare la nozione di potere di scelta e la categoria modale della contingenza all'atto della libera creazione. In effetti, se la contingenza è intesa come la possibilità del contrario, ossia se p è contingente significa che è possibile che non p , nella misura in cui non vi sono possibilità contrarie che precedono logicamente l'atto divino della creazione, esso non sembra poter essere caratterizzato propriamente come contingente. Sarebbe forse meglio qualificarlo come un atto assolutamente gratuito. D'altra parte, è interessante osservare che Descartes non utilizza mai, neppure nella lettera a Mesland, il termine "contingenza" per qualificare l'indifferenza dell'atto divino. Inoltre, se accettiamo la validità della testimonianza di Burman, possiamo constatare che Descartes riconosce come la dottrina della semplicità renda problematica l'applicazione delle categorie modali a Dio, poiché impedisce la dissociazione tra necessità e indifferenza nei decreti divini, conducendo ad affermare l'inseparabilità fra Dio e i propri decreti:

E qui non si dovrebbe distinguere nei decreti di Dio la necessità e l'indifferenza: sebbene abbia agito con la massima indifferenza, tuttavia ha al tempo stesso agito in modo assolutamente necessario. E inoltre, anche se concepiamo che quei decreti

¹³ H. Frankfurt, *Descartes on the Creation of the Eternal Truths*, art. cit.

¹⁴ Cfr. R. La Croix, *Descartes on God's Ability to Do the Logically Impossible*, in «Canadian Journal of Philosophy», vol. XIV, n. 3 (1984), pp. 455-475.

possono essere separati da Dio, lo concepiamo tuttavia soltanto sotto il segno e il momento della ragione: il che implica, certo, una distinzione mentale tra i decreti di Dio e lo stesso Dio, ma non una distinzione reale. Così, quei decreti, nella realtà, non hanno potuto essere separati da Dio, né sono posteriori o distinti da lui, né Dio avrebbe potuto essere senza di essi (AT, V, 166; B Op II, 1285).

La semplicità divina sembra allora impedire un'applicazione univoca dei termini "necessità" e "contingenza" per caratterizzare l'azione creatrice.

2) La seconda interpretazione afferma che Dio può annullare il principio e sostituirlo arbitrariamente con una sua negazione. Tale interpretazione, però, implica che Dio possa mutare i suoi decreti. Ora, la volontà di Dio è eterna e immutabile. A partire dalla lettera del 15 aprile 1630, l'immutabilità divina è introdotta da Descartes per garantire la permanenza e, dunque, l'eternità delle verità eterne. È l'immutabilità divina a giustificare il motivo per cui le verità eterne, pur essendo create, sono coeterni a Dio¹⁵. Pertanto, l'affermazione secondo cui Dio avrebbe potuto creare arbitrariamente la negazione del principio di non contraddizione non implica che egli possa modificare il suo decreto attuale. I suoi decreti sono arbitrari, ma irrevocabili.

3) La terza interpretazione suggerisce che Dio possa violare il principio di non contraddizione realizzando stati di cose logicamente impossibili, poiché il suo potere non è determinato dal principio. Tuttavia, è opportuno distinguere tra (a) non essere *precedentemente* determinato dalle verità eterne, tra le quali è incluso il principio di non contraddizione, e (b) non essere *conseguentemente* determinato, in virtù dell'immutabilità della sua volontà, a conformare le proprie azioni alle verità eterne liberamente istituite. Secondo La Croix, Descartes accetta (a), ma nega (b). Dopo aver decretato di creare arbitrariamente, ma in maniera eterna ed immutabile, tali verità, Dio conforma il proprio potere a questo decreto immutabile. Due passaggi permettono di sostenere questa interpretazione. Il primo si trova nelle *Quinte risposte*: «come i Poeti fingono che Giove abbia, bensì, dato origine al fato, ma che, una volta che questo ha avuto origine, egli si sia imposto di osservarlo, così io non ritengo che le essenze delle cose e le verità matematiche che di esse si possano conoscere siano indipendenti da Dio; ma ritengo, nondimeno, che esse siano immutabili ed eterne perché così Dio ha voluto» (AT, VII, 380; B Op I, 1185-1187). L'altro passo si trova nelle *Seste risposte*: «è perché ha voluto che i tre angoli del triangolo fossero necessariamente uguali a due retti che questo è adesso [*jam*] vero e non può essere diversamente [*fieri aliter non potest*]» (AT, VII, 432; B Op I, 1225).

L'interpretazione proposta da La Croix introduce la distinzione classica tra potenza assoluta e potenza ordinata di Dio. Dal fatto che Dio potrebbe, assolu-

¹⁵ Per l'affermazione secondo cui l'immutabilità divina fonda la permanenza delle verità eterne, si veda la lettera a Mersenne del 15 aprile 1630. Per l'affermazione della possibilità di attribuire ad una creatura l'eternità, si vedano le *Quinte risposte* (AT, VII, 380; B Op I, 1185-1187).

tamente parlando, aver fatto ciò che è logicamente impossibile, non segue che egli possa attualmente, una volta stabilito il principio di non contraddizione, fare ciò che implica contraddizione. E ciò non comporta alcuna impotenza in Dio, dato che egli non è vincolato da nulla nella sua decisione, la sua determinazione essendo un'autodeterminazione, la cui permanenza è garantita dalla perfezione propria della sua essenza. Sebbene l'analisi dei testi di Descartes non presenti alcuna formulazione esplicita della distinzione tra potenza assoluta e potenza ordinata, tale interpretazione trova appoggio in alcune prese di posizione cartesiane e permette di evitare conseguenze disastrose per la sua filosofia¹⁶.

Così, benché Dio non sia stato necessitato da nulla creando le verità eterne, ciò non le rende contingenti al pari di qualunque altra creatura, dato che egli le ha create come necessarie in virtù di un decreto semplice ed immutabile. Come afferma Descartes nella stessa lettera a Mesland:

Benché Dio *abbia voluto che alcune verità fossero necessarie*, ciò non equivale a dire che le abbia volute necessariamente; infatti, una cosa è volere che esse fossero necessarie, e tutt'altra volerlo necessariamente, ovvero essere necessitato a volerlo (AT, IV, 118; B Op, n. 454, 1915, corsivo nostro).

Analizziamo ora la seconda questione, quella relativa all'interpretazione epistemica della modalità. Affrontando il tema della finitezza della ragione umana, Descartes sembra suggerire in certi passaggi che la nostra incapacità di concepire la verità di una proposizione contraddittoria sia una caratteristica contingente del

¹⁶ Un'altra interpretazione che intende evitare il possibilismo universale, sostituendolo con un possibilismo limitato, in cui la "contingenza" dell'origine delle verità necessarie non si trasmette allo statuto proprio di queste verità, è sviluppata da E. Curley, *Descartes on the Creation of Eternal Truths*, in «The Philosophical Review», XCIII, n. 4 (1984), pp. 569-597. Mediante il ricorso alla logica modale, Curley propone un'interpretazione della dottrina cartesiana in termini di modalità iterate. Secondo la sua analisi, Descartes non difende la tesi: $(p) Mp$, ma la tesi: $(p)MMp$ (dove 'M' simbolizza l'operatore modale della possibilità). In altri termini, la dottrina cartesiana non implica la negazione dell'esistenza di verità necessarie, ma solo la negazione della necessaria necessità di tali verità, senza che si possa legittimamente assimilare una proposizione contingentemente necessaria ad una proposizione semplicemente contingente. Questa interpretazione rifiuta, pertanto, la validità di un assioma caratteristico del sistema modale S4, ossia $Lp \Rightarrow LLp$ (dove 'L' simbolizza l'operatore modale della necessità). Ad ogni modo, in una conferenza presentata nel "Seminário Filosofia da Linguagem" (IFCS/UFRJ) il 25/08/99, Curley ha riconosciuto la validità della critica di J. Van Cleve, *Descartes and the Destruction of the Eternal Truths*, in «Ratio (New Series)», vol. VII, n. 1 (1994), pp. 58-62, nella quale, partendo dalle stesse premesse e usando la stessa logica da lui utilizzata, questo autore deriva il possibilismo universale, rendendo così la posizione di Descartes incoerente. Van Cleve concludeva il suo articolo affermando che qualunque teoria che voglia fondare verità necessarie sulla base di qualcosa di contingente – sia esso la volontà divina in Descartes, le forme dell'intuizione in Kant, o le convenzioni linguistiche dei positivisti – finisce per distruggere completamente la nozione di necessità. Proprio per evitare a Descartes una simile conseguenza, ci è parso importante approfondire in queste considerazioni una strategia che attacchi precisamente la validità di una delle premesse essenziali delle ricostruzioni logiche proposte da Curley e Van Cleve, ossia quella che accetta come non problematica la pertinenza della caratterizzazione dell'indifferenza divina come contingenza.

nostro spirito¹⁷. Se Dio ci avesse dotato di un altro intelletto, certe proposizioni che consideriamo inintelligibili sarebbero intelligibili. Frankfurt e Bouveresse¹⁸ interpretano questi passaggi come se indicassero che le necessità che la ragione umana scopre attraverso l'analisi e la dimostrazione fossero necessità che riguardano la sua sola natura contingente; Descartes difenderebbe quindi una concezione puramente epistemica della modalità e non una concezione ontologica.

Questa concezione esclusivamente epistemica è integrata, secondo Frankfurt, da altri due elementi della filosofia cartesiana che permetterebbero la costruzione di una teoria che sostiene che ciò che indentifichiamo come necessario o possibile derivi dal verificarsi di certe esperienze di cui non possiamo rifiutare l'assenso. Il primo elemento è la tesi cartesiana che sostiene che il nostro spirito è di natura tale da non poter rifiutare l'assenso nei confronti di ciò che apprende, in maniera chiara e distinta, in un'evidenza attuale. È l'esperienza dell'inclinazione irresistibile della volontà ad affermare ciò che le è presentato dall'intelletto. Il secondo è l'affermazione secondo cui la conoscenza dei principi deriva, in ultima analisi, dalla conoscenza delle loro istanze particolari¹⁹. Alla luce dell'unione di questi due elementi, una proposizione razionale è considerata come necessaria in virtù della nostra incapacità di rifiutarle l'assenso. La necessità rinvierebbe quindi all'impossibilità di rifiutare alcune proposizioni. Insomma, facciamo esperienza della necessità in certe circostanze e non in altre. Tuttavia, una volta che siamo capaci di riconoscere il carattere contingente di tali circostanze, possiamo concepire che questa "esperienza della necessità" potrebbe essersi realizzata in condizioni diverse rispetto a quelle in cui effettivamente si realizza; possiamo così pensare che ciò che ci risulta inconcepibile potrebbe non esserlo stato, senza che sia necessario concepire positivamente queste "altre circostanze" nelle loro caratteristiche determinate. In altre termini, non possiamo sfuggire dalla nostra natura, ma possiamo pensare che essa sarebbe potuta essere differente da ciò che è.

L'interpretazione esclusivamente epistemica della necessità, unita all'interpretazione possibilista delle verità eterne, ha come conseguenza la possibilità di pensare uno iato insormontabile tra la classe delle proposizioni necessarie e la classe delle proposizioni vere, intese come proposizioni che descrivono la strut-

¹⁷ Cfr. la lettera ad Arnauld del 29 luglio 1648: «Ora, a me non sembra che si debba dire di cosa alcuna che non possa essere fatta da Dio. Infatti, poiché tutto ciò che vi è di vero e di bene dipende dalla sua onnipotenza, non oserei neppure dire che Dio non possa far sì che vi sia un monte senza valle, o che uno e due non facciano tre, ma dico solo che Dio mi ha dato una mente tale da non poter concepire un monte senza valle, o una somma di uno e due che non faccia tre, e così via, e che tali cose implicano contraddizione nel mio concetto» (AT, V, 223-224; B Op, n. 665, 2581).

¹⁸ Cfr. J. Bouveresse, *La théorie du possible chez Descartes*, in W. Doney (ed.), *Eternal Truths and the Cartesian Circle*, Garland Publishing, New York – London 1987, pp. 315-332.

¹⁹ Non si tratta di affermare che i principi (ad esempio "per pensare è necessario essere") sono indotti a partire dalle loro istanze particolari, ma solo che tali istanze sono la causa occasionale dell'apprensione di principi innati. Si vedano, a questo proposito, le *Seconde risposte*: «Appartiene infatti alla natura della nostra mente di formare proposizioni generali dalla conoscenza di quelle particolari» (AT, VII, 140-141; B Op I, 867).

tura ultima della realtà. Tale lettura sostiene che, di fronte all'indifferenza divina, non si può assumere che i membri della prima classe coincidano con quelli della seconda. Questa conseguenza connette quindi la tesi della libera creazione delle verità eterne con il tema del dubbio metafisico e il problema dell'autogiustificazione del valore obiettivo della ragione. Come sarebbe possibile e quale sarebbe il senso di una prova dell'esistenza di un Dio verace? Come provare che le proposizioni la cui negazione comporta contraddizione *per noi* (specialmente le proposizioni sull'essenza di Dio: "Dio esiste", "Dio è verace", "i decreti di Dio sono immutabili", etc.) corrispondano alla realtà? La dottrina della libera creazione, così interpretata, pone in questione la verità assoluta dei nostri giudizi razionali, dissociando *razionalità* e *verità assoluta*, o ancora *certezza* e *verità come corrispondenza*. Se questa lettura e questa conseguenza fossero legittime, sarebbe necessario concordare con l'interpretazione proposta da Frankfurt nel suo libro *Demons, Dreamers, and Madmen*, secondo cui Descartes propone una concezione della verità come *coerenza* e non come *corrispondenza*²⁰. L'obiettivo della fondazione metafisica della conoscenza sarebbe quello di giungere a credenze indubitabili, ossia credenze la cui negazione implica *contraddizione per noi*. In questo senso, la prova dell'esistenza di un Dio verace mirerebbe a stabilire che è irrazionale dubitare dell'affidabilità della ragione, e non che essa ci faccia conoscere le cose così come sono in se stesse.

Tuttavia, l'interpretazione epistemica della necessità, seppur intrigante e suggerita da alcuni testi di Descartes, trova alcuni ostacoli insormontabili. In effetti, nella quinta meditazione il filosofo afferma che, «dal fatto che non possa pensare Dio se non esistente segue che l'esistenza è inseparabile da Dio e che, quindi, egli esiste realmente; *non perché sia il mio pensiero a far ciò, imponendo cioè una qualche necessità a cosa alcuna, ma, al contrario, perché è la necessità della cosa stessa, ossia l'esistenza di Dio, a determinarmi a pensare ciò*» (AT, VII, 67; B Op I, 769, corsivo nostro).

Sebbene la discussione introdotta in questa meditazione, nel contesto dell'argomento ontologico, relativa alle «nature vere ed immutabili» non sia capace di presentare un criterio efficace per riconoscerle, essa indica chiaramente che l'essere delle essenze non si confonde con l'essere delle idee (non si confonde evidentemente né con la loro realtà formale né con quella obiettiva), e che le essenze sono dotate di una realtà indipendente dal pensiero²¹. E nelle *Seste risposte* Descartes afferma perentoriamente che «non si deve quindi ritenere che le verità eterne dipendano dall'intelletto umano» (AT, VII, 436; B Op I, 1231). Pertanto, la necessità delle verità eterne, che sono verità sulle essenze, possiedono anche

²⁰ Cfr. H. Frankfurt, *Demons, Dreamers and Madmen: the Defense of Reason in Descartes' Meditation*, Bobbs-Merrill, New York 1970.

²¹ Cfr., ad esempio, la quinta meditazione: quando immaginiamo un triangolo, benché «non esista e non sia mai esistita assolutamente in alcun luogo *al di fuori del mio pensiero*, c'è tuttavia senz'altro una qualche sua determinata natura, ossia essenza, ossia forma, immutabile ed eterna, la quale *non*

un fondamento ontologico distinto dalla realtà della mente umana, non essendo dunque una mera funzione delle caratteristiche contingenti di questa mente.

D'altro canto, lo stesso Frankfurt ha riconosciuto che l'unica definizione di verità esplicitamente presentata da Descartes è quella della verità come corrispondenza²². Ora, se la verità consiste nella corrispondenza del pensiero con la realtà, e se vi sono verità necessarie, è allora legittimo concludere che ci devono essere necessità *in re*. Si potrebbe sostenere l'interpretazione di Frankfurt solo se si potesse mostrare che, pur non essendo storicamente corretta, essa è l'unica lettura capace di mantenere la coerenza dell'argomentazione cartesiana. Tuttavia, così come è possibile evitare l'interpretazione possibilista, è altrettanto lecito interpretare i passi in cui Descartes sembra suggerire che la nostra incapacità di concepire la verità di una proposizione contraddittoria sia solo una caratteristica contingenza del nostro spirito in modo che essi non comportino le conseguenze prima indicate. Affermare infatti che Dio ci ha dato una mente tale da non poter concepire la verità di una proposizione contraddittoria può significare soltanto che egli ha creato liberamente le verità eterne (essenze) e la nostra mente in maniera che, avendo arbitrariamente decretato che *p* sia necessario in sé, egli, con questo stesso atto semplice e immutabile, ha decretato simultaneamente che la sua negazione sia per noi inconcepibile. Le verità eterne che Dio, con un atto semplice, eterno e immutabile della sua potenza assoluta, ha liberamente istituito, e che istituendo egli si determina a non violare (potenza ordinata), definiscono le condizioni ultime della realtà e della verità e determinano, per ciò stesso, i limiti della nostra ragione. L'accordo fra le essenze effettivamente create e le esigenze logico-concettuali inscritte nella natura dell'intelletto umano appare come il riflesso, a livello delle creature, della semplicità del creatore. È tale accordo, infine, che spiega perché nella lettera a Mesland Descartes affermi che il nostro spirito è stato creato con una natura tale da poter concepire come possibili «le cose che Dio ha voluto fossero veramente possibili», ma non quelle che ha deciso che fossero impossibili e che non possiedono, quindi, alcuna realtà. Così, il principio di non contraddizione, pur avendo la propria sede nel pensiero, è istituito simultaneamente come un principio a cui tutta la realtà si conforma.

Vogliamo concludere queste considerazioni affermando che se, per Descartes, non dobbiamo pensare che Dio non possa fare ciò che giudichiamo impossibile, è perché tale pensiero ci può indurre a credere, erroneamente, che la sua potenza assoluta sia determinata da qualcosa di differente da sé e, pertanto, che egli non sia assolutamente libero. Ma da ciò non deriva che, avendo decretato arbitrariamente di creare il principio di non contraddizione, Dio possa attualmente fare

è finta da me, e non dipende dalla mia mente» (AT, VII, 64; B Op I, 765-767, corsivo nostro). Tuttavia, che la realtà dell'essenza sia indipendente dal pensiero non significa necessariamente che essa esista al di fuori di esso (perlomeno non mentre la cosa di cui essa è l'essenza non esiste): «trovo in me innumerevoli idee di cose che, anche se *forse* non esistono in alcun luogo *fuori di me*, non possono tuttavia essere dette un nulla» (AT, VII, 64; B Op I, 765, corsivo nostro).

²² Cfr. la lettera a Mesland del 16 ottobre 1639.

Descartes e la libera creazione delle verità eterne

ciò che è logicamente impossibile, alterando o sospendendo capricciosamente il proprio decreto. A dispetto delle reali difficoltà poste dalla dottrina cartesiana della libera creazione delle verità eterne, è quindi possibile evitare quelle interpretazioni che la rendono assolutamente incompatibile con il progetto cartesiano di fondazione della conoscenza, preservando, in tal modo, la coerenza stessa del pensiero metafisico di Descartes.

gleizer@uerj.br



Le definizioni della sostanza in Descartes

Mariana de Almeida Campos

(Universidade Federal da Bahia – UFBA)

Articolo sottoposto a *double blind peer review*.

Ricevuto: 03/04/2018 – Accettato: 27/05/2018 – Pubblicato: giugno 2018

Title: The definitions of the substance in Descartes

Abstract: In this paper, I plan to examine some definitions of substance that Descartes offers in his work. Looking to determine the types of entities that these definitions encompass and giving special attention to the case of human beings, I intend to shed light on aspects of Cartesian philosophy. Among them, the meaning of terms such as “substance”, “mode”, and “principal attribute”, which I believe are fundamental tools in understanding dualism and its consequences for the thesis of the body-soul substantial union.

Keywords: Substance; Mode; Principal Attribute; Dualism; Descartes.

1. Introduzione

Alcuni studiosi ritengono che Descartes abbia considerato Dio, le menti, la totalità dell'universo esteso e gli esseri umani come sostanze¹. Altri negano invece che gli esseri umani siano sostanze, affermando che possano essere considerati tali solo Dio, le menti e la totalità dell'universo esteso². In entrambi i casi, i corpi particolari sono considerati come modi di un'unica sostanza corporea. Tuttavia, secondo altri interpreti, vi sarebbe stata un'evoluzione nel pensiero di Descartes che lo avrebbe

¹ Cfr. M. Gueroult, *Descartes selon l'ordre des raisons*, 2 vols., Aubier, Paris 1953, vol. I, pp. 107-118; vol. II, pp. 137-138 e p. 147; É. Gilson, *Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*, Vrin, Paris 1967, p. 435.

² Cfr. H. Gouhier, *La pensée métaphysique de Descartes*, Vrin, Paris 1999, p. 363 e p. 392; J.-M. Beyssade, *Études sur Descartes*, Éditions du Seuil, Paris 2001, p. 242, n. 53; Id., *Le dualisme cartésien et l'unité de l'homme*, in B. Bourgeois – J. Havet (éds.), *L'Esprit Cartésien: Actes du XXVIe Congrès de l'Association des Sociétés de Philosophie de Langue Française*, Vrin, Paris 2000, pp. 1-9; R. S. Woolhouse, *Descartes, Spinoza, Leibniz. The Concept of Substance in Seventeenth-Century Metaphysics*, Routledge, New York 1993, pp. 22-26.

portato ad includere, nei testi successivi alle *Meditazioni*, nuove entità nella sua categoria di sostanza, come gli esseri umani e i corpi particolari³. Seguendo questa posizione in relazione all'estensione del concetto di sostanza, ma rigettando la tesi di un'evoluzione, vi sono comunque degli studiosi che ritengono che Descartes abbia sempre considerato gli esseri umani e i corpi particolari come sostanze⁴. Infine, vi sono coloro che, pur rifiutando, al pari degli interpreti precedenti, la tesi di un'evoluzione, sono tuttavia convinti che il filosofo francese non abbia mai considerato gli esseri umani come sostanze, a differenza invece dei corpi particolari⁵.

Lasciando da parte i dettagli di questo dibattito, ci limiteremo qui ad esaminare alcune definizioni di sostanza offerte da Descartes nella sua opera, con l'obiettivo di contribuire, in modo particolare, al dibattito sulla possibilità di considerare gli esseri umani sostanze. Farà parte dell'orizzonte della nostra indagine anche la questione se i corpi particolari siano sostanze o modi di un'unica sostanza corporea. Nonostante tale questione relativa allo statuto ontologico dei corpi sia presupposta nel corso del nostro articolo, essa non occuperà il centro della nostra indagine e non sarà, pertanto, indagata a dovere.

Per adempiere all'obiettivo proposto, prenderemo quindi come filo conduttore i testi di Descartes sulla sostanza, esaminandoli collettivamente e singolarmente, secondo l'ordine cronologico in cui sono stati scritti. Nel corso dell'esame, cercheremo di evidenziare quelle tesi, argomenti o spiegazioni che contribuiscono a chiarire il significato di termini quali "sostanza", "modo" e "attributo principale". Il tentativo di far luce su questi termini rappresenta, a nostro parere, uno strumento indispensabile per comprendere in modo adeguato il dualismo cartesiano e le sue conseguenze per la tesi dell'unione corpo-anima.

2. *L'Uomo, il Discorso sul metodo e le Meditazioni*

Nel 1633, Descartes si riferisce ne *L'Uomo* alla sostanza come ciò che compone una cosa, e caratterizza così la materia del cervello (AT, XI, 129; B Op II, 375-377). Alcuni anni dopo, nel 1637, nella quarta parte del *Discorso sul metodo*, si verifica una modifica: egli inizia a riferirsi alla sostanza come una cosa esistente, indipendente da qualunque cosa materiale, e la cui essenza è il pensiero (AT, VI,

³ Cfr. P. Markie, *Descartes's Concepts of Substance*, in J. Cottingham (ed.), *Reason, Will and Sensation: Studies in Descartes' Metaphysics*, Clarendon Press, Oxford 1994, p. 71; J. Skirry, *Descartes and the Metaphysics of Human Nature*, Continuum, London-New York 2005, pp. 1-3.

⁴ Cfr. P. Hoffman, *The Unity of Descartes' Man*, in G. J. D. Moyal (ed.), *René Descartes. Critical Assessments*, Routledge, London 1991, pp. 168-193, in part. pp. 171-174; J. Laporte, *Le rationalisme de Descartes*, Puf, Paris 2000, pp. 183-235.

⁵ Cfr. V. Chappell, *Descartes on Substance*, in J. Broughton – J. Carrierio (eds.), *Blackwell Companion to Descartes*, Blackwell, Oxford 2007, pp. 251-270; Id., *L'homme cartésien*, in J.-M. Beyssade – J.-L. Marion (éds.), *Descartes: Objecter et répondre*, Puf, Paris 1994, pp. 408-422; D. Kaufman, *Descartes on Composites, Incomplete Substances and Kinds of Unity*, in «Archiv Für Geschichte der Philosophie», vol. 90, n. 1 (2008), pp. 40-72.

33; B Op I, 61-63). Descartes non si riferisce né a Dio né ai corpi, ma considera sostanza solamente l'anima. Nella quinta parte del *Discorso*, però, egli riprende la concezione della sostanza come ciò che compone qualcosa, e afferma essere sostanze la materia dei cieli e degli astri (AT, VI, 44; B Op I, 75). In seguito, nel 1641, all'inizio della terza meditazione, Descartes sottolinea la relazione di inerenza dei modi del pensiero ad una cosa che pensa (AT, VII, 34; B Op I, 63). Nella sua analisi della rappresentazione, stabilisce quindi che le idee possiedono differenti realtà obiettive. Questa differenza indica una gerarchia dei gradi di essere e perfezione tra le idee della sostanza infinita, della sostanza finita e dei modi (AT, VII, 40; B Op I, 71). In tale contesto, sono forniti due nuovi esempi di sostanze rispetto al *Discorso*. Al di là dell'anima, egli considera sostanze tanto Dio quanto una pietra e distingue, all'interno della categoria generale della sostanza, le categorie di sostanza infinita e finita, includendo Dio nella prima categoria, e la pietra e l'anima nella seconda (AT, VII, 44; B Op I, 75). Nonostante consideri, nella terza meditazione, la pietra come una sostanza, Descartes sembra suggerire, nella successiva *Sinossi delle Meditazioni*, che esiste solo un'unica sostanza corporea, e che i corpi particolari sarebbero modi di questa sostanza.

3. *Sinossi delle Meditazioni*

Descartes scrive la *Sinossi delle Meditazioni* dopo aver concluso le *Meditazioni*, ma prima di rispondere alle *Obiezioni*. Il termine "sostanza" appare nel testo dopo una spiegazione delle ragioni per cui non troviamo, nelle *Meditazioni*, una prova dell'immortalità dell'anima. In questa spiegazione, Descartes afferma che l'anima è completamente distinta dal corpo e, spiegando cosa ciò significhi, annuncia una tesi fondamentale per la comprensione del suo dualismo, ossia che l'anima e il corpo possiedono nature contrarie, mutualmente escludentesi, e non semplicemente differenti (AT, VII, 13; B Op I, 695-697).

In seguito, Descartes presenta una spiegazione della sostanza, cominciando con la descrizione delle sostanze create. Tali sostanze sono caratterizzate da una natura incorruttibile, dato che possono cessare di esistere solo se Dio le priva del suo concorso, e sono chiamate perciò sostanze pure. Il filosofo afferma che il corpo «preso in generale» è una sostanza di questo tipo. Poco oltre, oppone il corpo «preso in generale» al corpo umano, a sua volta distinto dagli altri corpi. L'opposizione tra il corpo «preso in generale» e il corpo umano si basa sull'incorruttibilità delle parti del primo, e sulla corruttibilità delle parti del secondo. Dopo aver opposto il corpo «preso in generale» al corpo umano, Descartes oppone il corpo umano all'anima, caratterizzandola come sprovvista di accidenti, non potendo essa perire a causa della mutazione dei suoi accidenti, ma solo nel caso in cui Dio le negasse il suo concorso. Nella conclusione, Descartes afferma che tanto il corpo «preso in generale» quanto l'anima sono sostanze pure e, in questo senso, incorruttibili, mentre il corpo umano è corruttibile e soggetto a possibili modifiche nelle sue parti (AT, VII, 14; B Op I, 697).

Il fatto che Descartes escluda il corpo umano dalla categoria di sostanza pura, affermando che solo il corpo «preso in generale» può essere considerato una sostanza di questo tipo, sembra suggerire che i corpi particolari non possano essere considerati alla stregua di sostanze e che, di conseguenza, vi sia un'unica sostanza corporea nella natura, le cui parti sarebbero determinazioni modali. Questa posizione, tuttavia, come abbiamo visto, non sembra facilmente compatibile con la caratterizzazione della pietra come una sostanza, presentata nella terza meditazione. In ogni caso, se la sostanza pura è quella sostanza incorruttibile per natura, gli esseri umani non sono allora sostanze di questo tipo, essendo corruttibili⁶.

4. Risposte alle Seconde obiezioni

Nella quinta definizione dell'*Esposizione geometrica* presente nelle *Risposte alle Seconde obiezioni*, Descartes introduce una famosa spiegazione della sostanza, caratterizzandola come un soggetto di proprietà, qualità e attributi:

Ogni cosa cui inerisce immediatamente come in un soggetto (ossia attraverso la quale esiste) qualcosa che percepiamo, ossia una proprietà, una qualità, o un attributo, di cui in noi c'è un'idea reale, si chiama *sostanza*. E, infatti, della sostanza, precisamente presa, non abbiamo altra idea se non che essa è una cosa in cui esiste formalmente o eminentemente quel qualcosa che percepiamo, ossia quel qualcosa che è obiettivamente in qualcuna delle nostre idee, poiché è noto per lume naturale che del nulla non può esserci alcun attributo reale (AT, VII, 161; B Op I, 893-895).

Nel passo citato, l'espressione «attraverso la quale», presente nella frase «attraverso la quale esiste qualcosa che percepiamo», pare segnalare una funzione causale, ma sembra indicare anche la natura della sostanza. Essa è forse un mero supporto di proprietà, in se stesso vuoto, essendo distinto da queste stesse proprietà⁷? O è, al contrario, una cosa le cui proprietà sono costitutive del

⁶ Se la categoria di "sostanza impura" fosse compatibile con la metafisica cartesiana, allora tanto i corpi particolari quanto gli esseri umani potrebbero essere considerati come sostanze di questo tipo. In questo caso, otterremmo la classificazione presentata nella tabella in basso. Crediamo, tuttavia, che altre esigenze, coinvolte nella relazione tra la sostanza e l'attributo principale, impediscano di classificare in tal modo gli esseri umani e i corpi particolari.

entità	corruttibile	incorruttibile	sostanza pura	sostanza impura
corpo "preso in generale"	no	sì	sì	no
anima	no	sì	sì	no
corpi particolari	sì	no	no	sì
esseri umani	sì	no	no	sì

⁷ Cfr. L. Loeb, *From Descartes a Hume: Continental Metaphysics and the Development of Modern Philosophy*, Cornell University Press, Ithaca 1981, pp. 78-82.

suo essere⁸? Descartes fornisce, a riguardo, una precisazione, affermando che, «della sostanza, precisamente presa, non abbiamo altra idea se non che essa è una cosa in cui esiste [...] quel qualcosa che percepiamo». Descartes afferma inoltre, nelle definizioni VI e VII, che i pensieri sono proprietà della mente, e i movimenti puramente fisici e meccanici sono proprietà del corpo (AT, VII, 161-162; B Op I, 895). Nei due casi, le sostanze sono cose, o meglio: sono cose in cui risiedono proprietà che, considerate nel loro complesso, non si distinguono dalle sostanze in cui risiedono.

Possiamo svolgere una seconda osservazione sul passo in questione. Quando Descartes afferma che l'idea di sostanza è l'idea delle cose di cui abbiamo in noi un'idea reale, non spiega ciò che intende con l'espressione "idea reale". Una lettura possibile è affermare che le idee reali si oppongono alle idee i cui oggetti non possono esistere fuori dell'intelletto o a quelle che non possono nemmeno esibire una qualche realtà. Le idee sensibili corrispondono almeno ad uno di questi casi. L'espressione "idea reale" corrisponderebbe così a idee che esibiscono realtà in possesso di correlati fuori dell'intelletto.

Una terza osservazione concerne le cose inerenti alla sostanza e di cui essa è considerata soggetto. Come abbiamo visto, Descartes concepisce la sostanza come un soggetto di proprietà, qualità o attributi. Ma il significato specifico di tali nozioni è spiegato in altri testi⁹. Le proprietà variabili che appartengono ad una sostanza, e che Descartes designa in maniera imprecisa come qualità o attributi, sono i modi di questa sostanza. La maniera è imprecisa perché Descartes possiede per ciascuna di tali nozioni un significato specifico. L'attributo esprime l'essenza o la natura di una sostanza. I modi, al contrario, designano un'alterazione nella sostanza. Così, quando si riferisce all'attributo di una sostanza in un senso preciso, ciò che ha in vista è l'attributo principale della sostanza in questione. Non sembra però essere questo il caso dell'uso del termine nella definizione V, dove l'attributo è concepito in un senso generale, come se si riferisse ai modi di una sostanza.

Dopo queste osservazioni preliminari, restano ancora due questioni da esaminare. In primo luogo, la definizione di sostanza come un soggetto in cui risiedono proprietà non sembra sufficiente per distinguere le sostanze dai modi. Il problema è che anche i modi sono cose che soddisfano questa definizione, essendo cose in cui risiedono altri modi. Tale caratterizzazione dei modi compare in una lettera di Descartes a Mersenne (per Hobbes) del 21 aprile 1641, nella quale il filosofo afferma che è un'assurdità dire che un modo è soggetto di un altro (AT, III, 355; B Op, n. 308, 1443). Considerando questa lettera, dunque, qualcuno potrebbe sostenere che il fatto che una cosa sia un soggetto di proprietà non è

⁸ Cfr. E. Rocha, *Dualismo, substância e atributo essencial no sistema cartesiano*, in «Analytica», vol. 10, n. 2 (2006), pp. 89-105, in part. p. 102; G. Pereyra-Rodriguez, *Descartes's Substance Dualism and His Independence Conception of Substance*, in «Journal of the History of Philosophy», vol. 46, n. 1 (2008), pp. 69-89, in part. 75, n. 12; J. Skirry, *Descartes and the Metaphysics of Human Nature*, cit., p. 21; P. Markie, *Descartes's Concepts of Substance*, cit., pp. 78-79; H. Gouhier, *La pensée métaphysique de Descartes*, cit., pp. 396-397.

⁹ Cfr. AT, VIII, 32; B Op I, 1759; AT, VIII-2, 348-349; B Op I, 2261.

un criterio sufficiente per considerarla una sostanza, poiché questo stesso criterio potrebbe essere soddisfatto da un modo della sostanza. Per eliminare tale imprecisione, dovremmo considerare una differenza fondamentale tra le sostanze e i modi: le sostanze sono cose in cui risiedono tutte le proprietà, mentre i modi sono cose in cui risiede, almeno, una proprietà, poiché loro stessi sono soggetti di altri modi, sono proprietà che ineriscono ad un altro soggetto. Le sostanze, in altri termini, al contrario dei modi, non essendo cose che ineriscono ad un altro soggetto, sono i soggetti ultimi delle proprietà¹⁰.

La seconda questione da esaminare concerne la possibilità di classificare gli esseri umani come sostanze. Sebbene Descartes, nelle *Risposte alle Seconde obiezioni* (nelle definizioni VI, VII e VIII), non abbia incluso gli essere umani fra i suoi esempi di sostanze, alcuni interpreti sostengono, riferendosi alla definizione V, che gli uomini sarebbero soggetti di proprietà, quali le passioni, gli appetiti e le sensazioni, potendo essere considerati, pertanto, sostanze¹¹. Secondo loro, vi sono testi in grado di corroborare questa lettura. Nella sesta meditazione, definendo i sentimenti, Descartes li descrive come maniere confuse di pensare che provengono e dipendono dall'unione tra l'anima e il corpo (AT, VII, 81; B Op I, 798). Nell'articolo XLVIII della prima parte dei *Principi*, dopo aver distinto le proprietà che appartengono, rispettivamente, alla mente e al corpo, Descartes afferma che i sentimenti non devono essere riferiti né alla sola mente, né al corpo, dato che provengono dalla stretta ed intima unione della nostra mente con il corpo (AT, VIII, 22-23; B Op I, 1741-1743). Inoltre, nella lettera alla principessa Elisabetta del 21 maggio 1643, egli introduce la nozione primitiva dell'unione corpo-anima, una nozione che, essendo primitiva, non è comprensibile attraverso il pensiero o l'estensione, e neppure grazie alla loro unione (AT, III, 665; B Op, n. 392, 1749). Alla luce di questi testi, chi considera gli esseri umani sostanze ritiene che i sentimenti, non essendo modi puri dell'anima o del corpo, siano modi delle sostanze composte di corpo e anima.

Tuttavia, se accettassimo l'idea che gli esseri umani sono sostanze di questo tipo, dovremmo determinare il loro attributo principale. A prima vista, il candidato più plausibile potrebbe essere la nozione primitiva dell'unione corpo-mente. Introducendo però questa nozione nella lettera ad Elisabetta, Descartes non la definisce come l'attributo principale di un terzo tipo di sostanza creata, ma si limita ad affermare che essa rappresenta il potere che l'anima possiede di muovere il corpo, e il potere del corpo di agire sull'anima, causando i suoi sentimenti e le sue passioni.

¹⁰ Questa caratterizzazione della sostanza come ciò possiede indipendenza di inerenza nei confronti di qualunque cosa, ed è così un soggetto ultimo di proprietà, sarà ripresa da Descartes nella definizione della sostanza come entità indipendente presentata nei *Principi della filosofia*.

¹¹ Cfr. T. Schmaltz, *Descartes and Malebranche on Mind and Mind-body Union*, in «The Philosophical Review», vol. 101, n. 2 (1992), pp. 281-325, in part. p. 286; P. Hoffman, *The Unity of Descartes' Man*, cit., pp. 168-192; P. Markie, *Descartes's Concepts of Substance*, cit., p. 71; É. Gilson, *Etudes sur le rôle de la Pensée Médiévale dans la Formation du Système Cartésien*, cit., p. 435; J. Laporte, *Le rationalisme de Descartes*, cit., p. 235; M. Gueroult, *Descartes selon l'ordre des raisons*, cit., vol. II, pp. 137-206.

Il silenzio di Descartes circa l'identificazione della nozione di unione con quella di attributo principale di una sostanza psicofisica suggerisce, di fatto, che egli non consideri gli essere umani come sostanze. Prima di concludere l'esame delle *Risposte alle Seconde obiezioni*, vogliamo formulare un'ultima osservazione sull'uso del termine "corpo" nella definizione VII. Si potrebbe forse sostenere che questo termine si riferisca ad un corpo individuale; questa considerazione potrebbe corroborare la lettura secondo cui, per Descartes, i corpi particolari sarebbero sostanze. Benché tale argomento sia testualmente plausibile, crediamo che nulla impedisca che "corpo" si riferisca, nella definizione in questione, alla totalità dell'universo esteso, ciò che Descartes chiama nella *Sinossi* corpo «preso in generale». In questo caso, "corpo" sarebbe il soggetto ultimo in cui risiedono i corpi particolari, e i corpi particolari, pur potendo essere soggetti in cui risiedono altri corpi, non potrebbero essere, in alcun caso, essi stessi, soggetti ultimi.

5. Risposte alle Quinte obiezioni

Nelle *Quarte obiezioni*, Arnauld aveva ritenuto eccessiva la conclusione dell'argomento, proposto da Descartes nella sesta meditazione, a favore della distinzione reale dell'anima e del corpo, poiché rimandava all'idea platonica secondo cui l'uomo sarebbe un'anima che si serve di un corpo (AT, VII, 203; B Op I, 953-955). Nella sua risposta, Descartes non solo nega l'obiezione di Arnauld, ma introduce una spiegazione relativa alla sostanza, introducendo le nozioni di sostanza completa e di sostanza incompleta (AT, VII, 218-231; B Op I, 977-993). Come prima cosa, egli afferma che per cosa completa dobbiamo concepire una sostanza e gli attributi che la costituiscono. Sostiene inoltre che la sostanza sia conosciuta attraverso i suoi attributi, e aggiunge che se tutti gli attributi che costituiscono la sostanza fossero da essa esclusi, non potremmo conoscerla. Fino a questo momento, Descartes non aggiunge nulla di nuovo alla sua definizione precedente di sostanza come soggetto ultimo di inerenza delle proprietà.

In seguito, Descartes offre due distinzioni per le nozioni di sostanza completa e incompleta. La prima si basa sul modello scolastico, secondo cui la sostanza è una cosa che sussiste per sé, opponendosi così agli accidenti, che sussistono in altro. Alla luce di questa prima distinzione, afferma che la sostanza completa è quella che sussiste per sé, mentre quella incompleta sussiste in altro. Tuttavia, subito dopo aver offerto questa spiegazione, Descartes riconosce la difficoltà di comprendere la nozione di sostanza incompleta in questa forma, dato che potrebbe suonare come una contraddizione denominare sostanza ciò che sarebbe, in realtà, un modo. Pertanto, giudica vaga e poco precisa la prima distinzione stabilita fra sostanze complete e incomplete, proponendo allora una seconda distinzione più adeguata a queste nozioni. Spiega quindi che possiamo considerare le sostanze come incomplete – benché non vi sia nulla di incompleto in esse, essendo sostanze – solo nella misura in cui si riferiscono ad un'altra sostanza con

cui compongono un tutto. Descartes, tuttavia, non sostiene che il tutto composto da queste sostanze possa essere considerato, a sua volta, al pari di una sostanza.

Nel prosieguo della risposta, il filosofo francese offre due esempi di sostanze. La mano è concepita come una sostanza completa, ma è considerata incompleta in relazione al corpo di cui è parte. La mente e il corpo, inoltre, sono concepiti come sostanze complete, ma incomplete in relazione all'uomo. Per quanto riguarda l'incompletezza del corpo e della mente, Descartes spiega che essi non sono incompleti nella loro relazione reciproca, ma solo perché necessitano l'uno dell'altra per formare l'uomo. Non vi è nulla, infatti, nelle loro essenze che indichi che uno debba essere unito all'altra. Secondo Descartes, l'essenza della mente non include la sua unione con il corpo, così come l'essenza del corpo non include la sua unione con la mente, essendo entrambi completi l'uno in relazione all'altra¹². Ora, sebbene l'unione non sia essenziale né alla mente né al corpo, essa è però essenziale per la costituzione dell'essere umano, e ciò rileva che l'argomento a favore della distinzione reale tra la mente e il corpo non ha come conseguenza una visione platonica, come pensava Arnauld.

Alcuni studiosi, come Schmaltz, Paul Hoffman, Jean Laporte e Peter Markie, ritengono che le distinzioni tra sostanze complete e incomplete, presenti nelle *Risposte alle Quarte obiezioni*, abbiano permesso a Descartes di includere i corpi particolari e gli esseri umani nella sua categoria di sostanza¹³. Secondo loro, il fatto che Descartes abbia affermato che la mano e il corpo umano sono sostanze complete gli ha permesso di considerarli come parti sostanziali di una sostanza corporea. Altri interpreti, tuttavia, come Vere Chappell e Dan Kaufman, affermano che, sebbene a partire da questo testo sia possibile considerare i corpi come sostanze, non è possibile dire lo stesso in relazione agli esseri umani¹⁴. L'argomento che Chappell e Kaufman presentano per sostenere che i corpi sono sostanze, al contrario degli esseri umani, si basa sulla tesi dell'articolo LIII della prima parte dei *Principi*, secondo cui ogni sostanza possiede un unico attributo principale. Ricorrendo alla tesi cartesiana di un unico attributo principale per ciascuna sostanza, se gli esseri umani fossero sostanze dovremmo accettare, secondo loro, l'idea che vi siano sostanze in possesso di due attributi principali. Chappell e Kaufman affermano inoltre che non sarebbe un problema trattare i corpi come sostanze, dato che i corpi condividono lo stesso attributo principale, vale a dire l'estensione. Pensiamo che i due interpreti abbiano ragione ad affermare che, per Descartes, gli esseri umani non sono sostanze; tuttavia, l'argomento offerto per difendere la loro interpretazione non è soddisfacente,

¹² Cfr. M. Rozemond, *Descartes's Dualism*, Harvard University Press, Cambridge-London 1998, pp. 139-170.

¹³ Cfr. T. Schmaltz, *Descartes and Malebranche on Mind and Mind-body Union*, cit., pp. 282-289; Id., *Descartes on the Extensions of Space and Time*, in «Analytica», vol. 13, n. 2 (2009), pp. 113-147, in part. p. 119; P. Hoffman, *The Unity of Descartes' Man*, cit., pp. 171-173; L. Laporte, *Le rationalisme de Descartes*, cit., pp. 186-189; P. Markie, *Descartes's Concepts of Substance*, cit., p. 71.

¹⁴ Cfr. V. Chappell, *Descartes on Substance*, cit., p. 260; Id., *L'homme cartésien*, cit., pp. 408-422; D. Kaufman, *Descartes on Composites, Incomplete Substances and Kinds of Unity*, cit., pp. 39-57.

poiché non spiega i motivi per cui vi può essere un solo attributo principale per sostanza¹⁵. Non ci appare totalmente chiara, d'altronde, neppure la lettura da loro proposta secondo cui il corpo umano è una sostanza. Nella *Sinossi*, Descartes offre una definizione della sostanza che esclude il corpo umano da questa categoria, suggerendo così l'esigenza di un'unica sostanza corporea. Per superare tale difficoltà testuale, Chappell e Kaufman considerano il corpo umano una sostanza impura, corruttibile e composta¹⁶. A dispetto del dibattito presente nella bibliografia secondaria, interessato a stabilire se le *Risposte* alle *Quarte obiezioni* possano fornire un appoggio testuale per stabilire se gli uomini e i corpi siano sostanze cartesiane, crediamo che questo testo possa essere facilmente letto senza compromettere Descartes con nessuna di queste tesi, e senza la necessità di fare ricorso agli altri testi per stabilirlo.

Nelle sue *Risposte* ad Arnauld, Descartes fornisce due distinzioni tra sostanze complete e incomplete e due esempi di sostanze. La prima distinzione si riferisce alla relazione tra la sostanza e i suoi modi. In altri termini, per sostanza completa dobbiamo intendere ciò che sussiste per sé, e per sostanza incompleta ciò che sussiste in altro. Questa prima distinzione, però, basata sulla concezione di quello che la tradizione scolastica intende per sostanza e accidente, è considerata da Descartes poco precisa, visto che ci spinge a concepire la sostanza incompleta al pari di un modo. Egli propone dunque una seconda distinzione per le nozioni di sostanza completa e incompleta che si riferisce alla relazione tra le sostanze e il tutto di cui sono parte. Secondo questa nuova distinzione, per sostanza completa dobbiamo intendere ciò che è completo in relazione ad un'altra sostanza con cui esso forma un tutto; e per sostanza incompleta ciò che è incompleto in relazione al tutto che esso forma con un'altra sostanza. Poste queste due distinzioni fra sostanze complete e incomplete, Descartes offre due esempi di sostanze.

Innanzitutto, egli afferma che la mano di un uomo è una sostanza completa, ma incompleta in relazione al corpo dell'uomo. Crediamo che questo primo esempio corrisponda alla prima distinzione fra sostanze complete e incomplete, secondo cui una sostanza completa è una cosa che sussiste per sé, e una sostanza incompleta è una cosa che sussiste in altro. Apparentemente, potremmo concludere che Descartes stia riconoscendo, con questo esempio, che la mano è una parte sostanziale del corpo umano, che sarebbe, a sua volta, una sostanza. Tuttavia, ciò sarebbe possibile solo se Descartes non caratterizzasse questa prima distinzione fra sostanze complete e incomplete come vaga e volgare, al punto da sostituirla con una seconda distinzione. Di fatto, egli non la caratterizza solo

¹⁵ La spiegazione del perché vi possa essere solamente un attributo principale per sostanza dipende dalla tesi cartesiana secondo cui esiste un'identità ontologica tra la sostanza e l'attributo principale. Cfr. E. Rocha, *Dualismo, substância e atributo essencial no sistema cartesiano*, cit., pp. 103-104; G. Pereyra-Rodriguez, *Descartes's Substance Dualism and His Independence Conception of Substance*, cit., p. 69.

¹⁶ Cfr. V. Chappell, *Descartes on Substance*, cit., p. 260; Id., *L'homme cartésien*, cit., pp. 408-422; D. Kaufman, *Descartes on Composites, Incomplete Substances and Kinds of Unity*, cit., pp. 39-42 e pp. 50-57.

come vaga e volgare, ma soprattutto come contraddittoria, visto che suppone che una cosa sia, al tempo stesso, una sostanza e un modo.

Descartes offre, in seguito, un secondo esempio di sostanze complete e incomplete, riferendosi alla mente e al corpo in relazione all'uomo. Crediamo che questo secondo esempio corrisponda alla seconda distinzione fra sostanze complete e incomplete, secondo cui la mente e il corpo sono completi l'una in relazione all'altro, ma incompleti in relazione all'uomo. Si noti che, in questo secondo senso di sostanza completa, Descartes non sta dicendo che il corpo umano è completo in quanto sussiste per sé, ma è considerato completo solo perché può sussistere indipendentemente dalla mente. Così, anche concependo il corpo umano come modo di un'unica sostanza corporea, esso sarebbe comunque incompleto in relazione alla mente, nella misura in cui non possiede alcuna proprietà che dipendono da essa. Pertanto, in linea con la lettura proposta, nelle *Risposte alle Quarte obiezioni* Descartes non si compromette né con la tesi che considera gli esseri umani sostanze, né con la tesi secondo cui i corpi sono sostanze.

6. *Principi della filosofia*

Nella prima parte dei *Principi della filosofia*, in particolare negli articoli che vanno dal LI al LIV, possiamo trovare una delle spiegazioni più dettagliate della sostanza. In generali, gli studiosi considerano questo testo come il più sistematico per quanto concerne la teoria cartesiana della sostanza¹⁷. Ciò accade sia perché si tratta dell'opera in cui Descartes si sofferma più ampiamente sul tema in esame, sia perché, in questa sede, il filosofo elimina alcune imprecisioni presenti nelle formulazioni precedenti. Nell'articolo LI, Descartes presenta una definizione di sostanza come entità indipendente, in linea con quanto aveva già fatto, del resto, in precedenza (AT, VIII, 24; B Op I, 1745)¹⁸. Dopo questa definizione, introduce però, nell'ambito della nozione di entità indipendente, una restrizione che non aveva ancora fatto la sua comparsa. Descartes afferma infatti che, in senso stretto, solo Dio è una sostanza indipendente. Le creature dipendono dal concorso di Dio. La conseguenza è che Dio e le creature non sono sostanze nello stesso senso. Nell'articolo LII, Descartes introduce una seconda definizione di sostanza che può essere applicata solo alle creature: sostanze sono quelle cose che necessitano solamente del concorso di Dio per esistere (AT, VIII, 25; B Op I, 1747).

Sebbene nei *Principi* la definizione di sostanza sia legata alla nozione di indipendenza, tale nozione, in questo contesto, non è chiara. È possibile che Descar-

¹⁷ Cfr. J.-M. Beyssade, *Études sur Descartes*, cit., pp. 217-218 e p. 231; V. Chappell, *Descartes on Substance*, cit., p. 261.

¹⁸ Come abbiamo visto, nella terza meditazione anche l'anima è considerata come una sostanza indipendente dal corpo, e nell'*Esposizione geometrica* delle *Risposte alle Seconde obiezioni* la sostanza è descritta come una cosa indipendente dai suoi modi, non da tutti nel loro insieme, ma da alcuni di essi in particolare.

tes consideri l'indipendenza implicata nel concetto di sostanza come causale. Intesa in questo senso, avremmo un senso forte di sostanza in opposizione ad un senso debole. In un senso forte, solo la sostanza infinita, Dio, sarebbe una sostanza, essendo l'unica sostanza causalmente indipendente da ogni altra cosa. Le sostanze finite, la mente e il corpo, sarebbero causalmente dipendenti da Dio, dato che Dio è la causa e la ragione della loro preservazione, pur essendo causalmente indipendenti da tutte le altre cose finite, e dunque sostanze in un senso debole. Ammettere la distinzione tra questi due sensi di sostanza, uno forte ed uno debole, significa riconoscere che la nozione di indipendenza non si applica in maniera univoca ai differenti tipi di sostanze nel sistema cartesiano. Questa non univocità è stata riconosciuta dallo stesso Descartes, che ha dichiarato nell'articolo LI che Dio e le creature non sono sostanze nello stesso senso.

Nonostante la comprensione della nozione di indipendenza come causale sia utile per mostrare che, per Descartes, tale nozione non è univoca quando è applicata alla sostanza infinita e alle sostanze finite, essa non sembra essere sufficiente per distinguere le sostanze finite dai loro modi. Data la definizione di sostanza come un'entità indipendente in termini causali, ne deriva la seguente formulazione: x è una cosa creata che non possiede altra causa al di fuori di Dio. Il problema è che, secondo questa formulazione, i modi potrebbero essere considerati sostanze, poiché anche un modo potrebbe essere considerato come un'entità indipendente, in termini causali, da tutte le altre cose al di fuori di Dio, includendo la stessa sostanza di cui è modo, visto che la relazione di dipendenza tra un modo e la sostanza non sembra essere causale. Se è così, le sostanze finite e i modi sarebbero entrambi sostanze nel senso debole. Questa conseguenza è tuttavia assurda, poiché sappiamo che, per Descartes, i modi non possono esistere senza la sostanza di cui sono modi. La dipendenza dei modi nei confronti della sostanza appare chiaramente nell'articolo XI dei *Principi* (AT, VIII, 8; B Op I, 1717). In ogni caso, pur essendo certi dell'assurdità della conseguenza in questione, considerarla serve almeno ad esaminare se il significato di indipendenza che Descartes attribuisce alle sostanze finite nei *Principi* sia solamente causale.

Un'altra maniera di comprendere la nozione di indipendenza è intenderla come un'indipendenza di inerenza. Secondo questo approccio, la sostanza, in quanto entità indipendente, non sarebbe inerente a nulla, essendo essa stessa il soggetto ultimo di inerenza. Tale significato di indipendenza come non inerenza permette di sfumare la distinzione tra un senso forte e un senso debole di sostanza. Al di là di tutto, ci permette di mostrare che se le sostanze finite possiedono un'indipendenza di inerenza in relazione a tutte le altre cose, essendo i soggetti ultimi di inerenza, i modi, al contrario, sono privi di questo significato di inerenza, poiché sono entità che ineriscono ad una sostanza. Se i modi non sono entità indipendenti in questo senso, allora non sono sostanze.

La nozione di indipendenza di inerenza sembra essere stata riconosciuta da Descartes: nella versione francese dei *Principi*, infatti, egli ha aggiunto all'articolo LI una spiegazione della sostanza in cui compare questo significato di indipendenza (AT, IX, 47). Nel passaggio in questione, Descartes sostiene che

le cose create possono essere di due tipi: o sono sostanze, o modi. Quanto alle sostanze, possiamo considerarle come indipendenti da Dio solo nel senso di un'indipendenza di inerenza, e non in termini di indipendenza causale. In relazione ai modi, se possiedono una qualche indipendenza causale, questa deve rimanere subordinata alla causa prima, Dio, e alle cause seconde, le altre cose create. Tuttavia, essi non sono ovviamente indipendenti dalle sostanze secondo un'indipendenza di inerenza.

Sembra quindi che Descartes abbia accettato due sensi di indipendenza – di causalità e di inerenza – nella sua definizione di sostanza come entità indipendente. L'indipendenza nel suo significato causale gli ha permesso di mostrare che il termine "sostanza" non è univoco quando è applicato alla sostanza infinita e alle sostanze finite. La combinazione di questi due significati di indipendenza gli ha consentito inoltre di comprendere che il tipo di dipendenza che esiste tra le sostanze finite e la sostanza infinita, vale a dire la dipendenza causale, non è la stessa che esiste tra le sostanze finite e i loro modi, ossia la dipendenza di inerenza. I due significati di indipendenza sono così presenti nelle definizioni della sostanza introdotte da Descartes negli articoli LI-LII.

Dopo aver fornito queste definizioni, egli introduce, nell'articolo LIII, la tesi secondo cui vi può essere un solo attributo principale in ciascuna sostanza, dato che un attributo di questo tipo ne costituisce l'essenza (AT, VIII, 25; B Op I, 1747). Ciò significa che i modi sono dipendenti dall'attributo principale della sostanza in cui si trovano e in cui sono concepiti, mentre l'attributo è indipendente da ciascuno dei suoi modi. In seguito, nell'articolo LIV, Descartes afferma che possiamo avere un'idea chiara e distinta delle sostanze finite a patto che si sia in possesso di un'idea dei loro attributi principali (AT, VIII, 25-26; B Op I, 1747-1749). Una conseguenza della tesi che afferma che gli attributi principali costituiscono le essenze delle sostanze è che esse non possono esistere senza tali attributi. Questa conseguenza, però, sembra a prima vista porre un problema per il criterio dell'indipendenza di inerenza. Se ogni sostanza possiede un unico attributo principale, senza il quale non può né esistere né essere concepita, essa sembra essere allora dipendente da un simile attributo; se fosse così, né le sostanze finite né la sostanza infinita sarebbero sostanze, perché sarebbero dipendenti dai loro rispettivi attributi. Questo problema, tuttavia, sarebbe reale solo se Descartes concepisse la sostanza e l'attributo principale come entità ontologicamente distinte, e non è questo il caso. Il filosofo afferma chiaramente nell'articolo LXII che la distinzione tra la sostanza e l'attributo principale è una distinzione di ragione, per poi precisare, nell'articolo LXIII, che vi è un'identità ontologica fra queste due categorie (AT, VIII, 30; B Op I, 1753-1755).

Per quanto concerne l'estensione della definizione di sostanza indipendente nei *Principi*, otteniamo i seguenti risultati: Dio è l'unica sostanza assolutamente indipendente in termini causali. È possibile comunque accettare un significato debole di indipendenza causale, applicandolo alla mente e al corpo. Di conseguenza, la mente e il corpo sarebbero indipendenti in un'accezione debole, mentre Dio lo sarebbe in senso forte. D'altro canto, Dio, la mente e il corpo «preso in

generale» sono tutte ugualmente sostanze, nella misura in cui possiedono un'indipendenza di inerenza nei confronti di tutte le altre cose della natura. Tuttavia, in nessun caso gli esseri umani sono sostanze, poiché non soddisfano i due criteri di indipendenza – causale e di inerenza – che abbiamo indicato come decisivi affinché una cosa potesse essere considerata una sostanza finita. Inoltre, il ricorso al criterio dell'indipendenza di inerenza, a partire da cui possiamo distinguere i modi dalle sostanze, rappresenta un controesempio nei confronti di chi ritiene che i corpi particolari siano sostanze, basandosi sulla distinzione tra sostanze complete e incomplete fornita nelle *Risposte alle Quarte obiezioni*. Come abbiamo visto, Descartes afferma che la mano è una sostanza incompleta se posta in relazione a tutto il corpo umano di cui è parte, ma se la consideriamo da sola, essa è una sostanza completa. Alla luce di questo passaggio, alcuni interpreti hanno ritenuto che la mano fosse una sostanza, essendo una parte sostanziale del corpo umano. Il problema è che se la mano fosse essa stessa inerente al corpo umano, che è a sua volta una sostanza, mancherebbe allora dell'indipendenza di inerenza, e non potrebbe così essere considerata una sostanza.

7. Note contro un certo programma

Le Note contro un certo programma sono un testo scritto per rispondere ad un'opera scritta da Regius, in cui l'ex allievo di Descartes aveva presentato quelle che egli riteneva, nella propria visione, tesi cartesiane. Nel secondo articolo del suo *Programma*, Regius afferma che il pensiero e l'estensione sono attributi meramente differenti, ma non opposti, potendo perciò coesistere in uno stesso soggetto (AT, VIII-2, 342-343; B Op I, 2253-2255). Nel suo commento al testo, Descartes nega tuttavia che il pensiero e l'estensione siano, come pretende Regius, attributi differenti, e offre degli argomenti per sostenere che essi sono, di fatto, opposti (AT, VIII-2, 346-369; B Op I, 2257-2287). Tali argomenti sono presentati insieme ad una spiegazione della relazione che sussiste fra la sostanza, l'attributo principale e i suoi modi. Descartes afferma, in primo luogo, che l'attributo principale di una sostanza non è presente in essa come un modo, cioè come un attributo che, in virtù della propria natura, è suscettibile di modifiche e che è contingente rispetto alla sostanza. Sebbene anche i modi di una sostanza possano essere chiamati attributi, il pensiero e l'estensione, nel caso specifico, non sono chiamati attributi secondo lo stesso significato dei modi, ma in qualità di attributi principali, ossia di attributi che, in virtù della loro stessa natura, sono immutabili, necessari, inseparabili e costitutivi delle sostanze in cui si trovano. Descartes afferma di essere stato il primo ad aver considerato il pensiero come l'attributo principale della sostanza pensante, e l'estensione come l'attributo principale di quella corporea. Egli prosegue dicendo che l'estensione di un corpo può essere quadrata, sferica o possedere altri modi differenti; se considerata in se stessa, però, essa è un attributo che costituisce l'essenza della sostanza corporea, e proprio per tali ragioni non è un

modo di questa sostanza. Negli stessi termini, esistono vari modi del pensiero, come ad esempio l'affermare, il negare e il dubitare, ma il pensiero in se stesso, a differenza dei suoi modi, non può non far parte della sostanza pensante, poiché ne costituisce l'essenza.

Descartes sostiene che la differenza tra gli attributi principali che costituiscono le essenze delle sostanze in cui si trovano significhi lo stesso che opposizione. Ora, sebbene l'indistinzione tra il significato dei termini "differenza" e "opposizione" sia confermata nel caso degli attributi principali, non si può dire lo stesso in relazione agli attributi che corrispondono ai modi di una sostanza. In questi casi, il fatto che un attributo sia differente dall'altro non implica che gli sia opposto, ma significa semplicemente che il concetto di un attributo non è contenuto nel concetto dell'altro. La quantità e il movimento sono modi della sostanza corporea e, in quanto tali, sono attributi differenti, dato che il concetto di quantità non è incluso nel concetto di movimento e viceversa, ma questa differenza, in se stessa, non significa che tali attributi siano opposti, e non impedisce neppure che possano coesistere nella stessa sostanza. Di fatto, essi possono coesistere nella stessa sostanza perché condividono la stessa essenza: l'estensione.

Nel caso del pensiero e dell'estensione, che sono rispettivamente gli attributi principali delle sostanze pensante e corporea, la ragione per cui non possono coesistere in una supposta terza sostanza è che essi non condividono la stessa essenza. Per poter coesistere nella stessa sostanza, dovrebbe essere soddisfatta almeno una delle due condizioni: uno di essi dovrebbe essere modo dell'altro, o entrambi dovrebbero essere modi della stessa essenza. Descartes nega la prima possibilità affermando che non è stato mai dimostrato che la mente sia un modo del corpo. Quanto alla seconda, egli la esclude perché il pensiero e l'estensione sono attributi che costituiscono le nature delle sostanze in cui si trovano¹⁹. Tale condizione, che essi devono assolutamente soddisfare e che li distingue dagli attributi che corrispondono ai modi di una sostanza, implica che essi non possano coesistere in una supposta terza sostanza; ciò, infatti, equivarrebbe ad affermare che tale sostanza avrebbe due essenze differenti: essa sarebbe, in altre parole, due cose differenti nello stesso tempo, e ciò comporterebbe contraddizione. È proprio per evitare questa spiacevole conseguenza che Descartes intende correggere Regius, sottolineando enfaticamente che, nel caso degli attributi principali, la differenza fra loro implica necessariamente opposizione, esistendo quindi un solo attributo di questo tipo in ciascuna sostanza.

¹⁹ Ciò significa che il pensiero è la sostanza pensante, mentre un modo di tale sostanza non è altro che l'attributo principale del pensiero in quanto modificato in una certa maniera; e l'estensione è la sostanza corporea, mentre un modo di tale sostanza non è altro che l'attributo principale dell'estensione in quanto modificato in una certa maniera. Cfr. L. Levy, *O conceito cartesiano de atributo principal*, in E. Rocha – L. Levy (eds.), *Estudos de Filosofia Moderna*, Linus, Porto Alegre 2011, p. 77.

8. *Conclusione*

La teoria della sostanza è stata elaborata da Descartes in differenti momenti della sua riflessione e alcune delle sue tesi introducono importanti elementi per comprendere il suo dualismo e le sue conseguenze per la tesi dell'unione corpo-anima. L'analisi della relazione tra la sostanza e l'attributo principale ci ha permesso di concludere che un'importante conseguenza che possiamo trarre dalla teoria cartesiana della sostanza è che gli esseri umani non sono sostanze. Come speriamo di essere riusciti a mostrare, le uniche entità che soddisfano le definizioni della sostanza fornite da Descartes nei testi esaminati nel presente articolo sono Dio, le menti e il corpo. Una problema sembra tuttavia emergere quando consideriamo il significato del termine "corpo" e quando ci domandiamo se esso si riferisca all'universo esteso nella sua totalità o ad un corpo in particolare. A partire dai testi, è possibile, a nostro parere, sostenere entrambe le posizioni. Nella terza meditazione, Descartes afferma che la pietra è una sostanza, sebbene nella *Sinossi* sostenga che solo il corpo «preso in generale» sia una sostanza pura, escludendo il corpo umano da questa categoria. Se fosse così, alla luce dei testi Descartes avrebbe potuto sostenere entrambe le posizioni. Nonostante ciò, crediamo che, esaminando con attenzione alcune delle sue tesi metafisiche sulla concezione della sostanza, al pari di altre tesi fisiche presenti nella seconda parte dei *Principi della filosofia* e legate all'interdipendenza delle parti dell'estensione e alla nozione di superficie di un corpo, la lettura che afferma l'esistenza di una pluralità di sostanze corporee affronterà molte più difficoltà di quella che sostiene l'esistenza di un'unica sostanza corporea²⁰.

marianacampos1@gmail.com

²⁰ Cfr. M. de A. Campos, *Le débat sur le statut des corps dans la philosophie de Descartes*, in «Philonsorbonne», Philosophie – Université de Paris I, vol. 10 (2016), pp. 29-47.



Idea, essere obiettivo e realtà obiettiva nelle *Meditazioni* di Descartes

Raul Landim Filho

(Universidade Federal de Rio de Janeiro – UFRJ/PPGLM/
CNPq)

Articolo sottoposto a *double blind peer review*.

Ricevuto: 12/04/2018 – Accettato: 09/05/2018 – Pubblicato: giugno 2018

Title: Idea, objective being and objective reality in Descartes's *Meditations*

Abstract: My aim in this article is to answer the question: is the Cartesian Theory of Ideas a direct realist or a representationalist theory? To answer this question, I analyze the notions of idea, objective being, objective reality and essence in Descartes's *Meditations*. I show that from the point of view of the apprehension of the essences of external things, Descartes is a direct realist. However since some proofs of the existence are inferential, I also show that from this standpoint the Cartesian theory is representationalist.

Keywords: Direct Realism, Representationalism, Idea, Objective Being, Objective Reality, Essence.

L'analisi della teoria delle idee cartesiana ha varie porte di entrata: quelle medievali, come, ad esempio, la nozione di essere obiettivo introdotta da Scoto e tematizzata dal suo discepolo Alnwick, quella di concetto formale e di concetto obiettivo, diffusa da Suárez, e quelle moderne, come la nozione di *inesistenza intenzionale* o di *oggettività immanente* di Brentano che, ispirata a concezioni scolastiche, ebbe un'enorme influenza nella filosofia del XX secolo.

In questo articolo, non intendiamo realizzare uno studio storico sulle influenze medievali nella teoria cartesiana delle idee e neppure sull'impatto e sull'influenza di questa dottrina nei sistemi post-cartesiani. È un fatto che Descartes riprese e reinterpretò nozioni scolastiche, essendone per ciò stesso fortemente influenzato. La sua teoria delle idee, dunque, non contribuì solo ad una valorizzazione retrospettiva di alcune tesi della filosofia medievale, ma portò anche alla luce questioni che divennero determinanti per la filosofia moderna. Ci riferiamo, in particolare, alla questione dell'"accesso" o della percezione del mondo esteriore. Quali sarebbero gli oggetti immediati della conoscenza: sono le cose "al di fuori" della mente o le idee stesse, nel significato cartesiano del termine "idea"? L'og-

getto immediato dell'intelletto è il contenuto dell'idea, quello che l'idea esibisce *nella* mente? O è la cosa stessa, ossia la cosa resa oggetto per colui che conosce mediante le operazioni dell'intelletto? Il Realismo diretto e il Rappresentazionalismo¹ sono interpretazioni che forniscono risposte alternative a simili questioni.

In una lettera a Gibieuf del 19 gennaio 1642, Descartes scrive:

Essendo certo di non poter avere alcuna conoscenza di ciò che è fuori di me se non attraverso le idee che ne ho, mi guardo bene [*je me garde bien*] dal riferire immediatamente i miei giudizi alle cose e dall'attribuire ad esse alcunché di positivo (AT, III, 474; B Op, n. 337, 1563).

A prima vista, questo testo sembra sostenere l'interpretazione rappresentazionalista: le cose "al di fuori" della mente sarebbero apprese mediante le idee. Tuttavia, le idee non sono considerate come oggetti immediatamente conoscibili, ma come mezzi: se qualcosa è appreso "al di fuori" di me, è appreso mediante un'idea. Il testo, pertanto, non esclude né corrobora l'interpretazione rappresentazionalista o quella realista diretta. Esso reitera soltanto una tesi propria del cartesianismo: le idee, immanenti al pensiero (*in me*), sono idee di cose². La questione della natura delle cose delle quali si possiedono idee non è però chiarita: esse sono enti obiettivi che esistono intenzionalmente *nel* pensiero e permettono l'accesso mediato alle cose "fuori" della mente, o sono invece le cose stesse, intenzionate e apprese dal pensiero, che possono esistere indipendentemente dalla mente?

Presentando un'obiezione a Descartes, Caterus, autore delle *Prime obiezioni*, spiega, secondo la sua prospettiva, il significato del termine "idea" e quello di "essere obiettivo":

Mi si dica che cosa è un'idea. È la stessa cosa pensata, in quanto è obiettivamente nell'intelletto. Ma cosa significa essere obiettivamente nell'intelletto? L'ho appreso tanto tempo fa: terminare l'atto dell'intelletto stesso al modo di un oggetto (AT, VII, 92; B Op I, 803).

¹ Sono diversi i significati che i differenti autori hanno dato ai termini "Realismo diretto" e "Rappresentazionalismo". In maniera generale, per il Realismo diretto le operazioni coinvolte nell'atto di apprensione o percezione intellettuale hanno come termine la cosa stessa, la quale, essendo il termine di queste operazioni, diviene, grazie ad esse, un oggetto per l'intelletto. L'apprensione degli oggetti sarebbe quindi una relazione diadica i cui termini sono [i] le operazioni del soggetto conoscente e [ii] la cosa stessa, appresa o percepita come oggetto. A differenza del Realismo diretto, il Rappresentazionalismo presuppone una relazione triadica tra [i] le operazioni del soggetto conoscente, [ii] l'oggetto mentale, costituito da queste operazioni, e [iii] la cosa extramentale, appresa o percepita attraverso la mediazione dell'oggetto mentale. A questo proposito, si veda C. Michon, *L'espèce et le verbe. La question du réalisme direct chez Thomas d'Aquin, Guillaume d'Ockham et Claude Panaccio*, in L. Couloubaritsis – L. A. Mazzù (éds.), *Questions sur l'intentionnalité*, Ousia, Bruxelles 2007, pp. 125-155, in part. p. 154, n. 40 e P. Hoffman, *Direct Realism, Intentionality and the Objective Being of Ideas*, in «Pacific Philosophical Quarterly», vol. 83, n. 2 (2002), pp. 163-179, in part. p. 163.

² Cfr. AT, VII, 37 e 41-42; B Op I, 729 e 735-737; cfr. inoltre AT, VIII-1, 22-23; B Op I, 1743; AT, III, 392-393; B Op, n. 318, 1483.

Nella sua risposta, Descartes dice di non concordare con il significato impresso da Caterus alla nozione di “essere obiettivo”:

qui, *essere obiettivamente nell'intelletto* non significherà terminare l'operazione al modo di oggetto, bensì essere nell'intelletto nel modo in cui sono soliti esservi i suoi oggetti (AT, VII, 102; B Op I, 817).

Caterus sembra assumere una posizione caratteristica del Realismo diretto. Descartes non concorda con Caterus. Egli sta quindi, per ciò stesso, discordando dal Realismo diretto? Chiarire le nozioni di *essere obiettivo* e di *realtà obiettiva* in Descartes, per poi rispondere alle questioni prima enunciate, è il compito del presente articolo³.

Rispondendo a due obiezioni al *Discorso sul metodo*, Descartes, nella Prefazione all'edizione latina delle *Meditazioni*, scrive:

Rispondo però che qui nella parola idea si nasconde un equivoco. Può essere infatti assunta materialmente, come operazione dell'intelletto, nel qual senso non può essere detta più perfetta di me, oppure obiettivamente, come cosa rappresentata attraverso questa operazione, la qual cosa, anche se non si suppone che esista al di fuori dell'intelletto, può tuttavia essere più perfetta di me in ragione della sua essenza (AT, VII, 8; B Op I, 691)⁴.

³ Si noti che gli interpreti recenti di Descartes continuano a divergere sulle risposte che devono essere fornite a tali questioni. Le divergenze riguardano la difesa o il rifiuto dell'interpretazione realista diretta o rappresentazionalista. Ad esempio, V. Chappell, *The Theory of Ideas*, in A. Rorty (ed.), *Essays on Descartes' Meditations*, University of California Press, Berkeley 1986, pp. 177-198; P. Hoffman *Direct Realism, Intentionality and the Objective Being of Ideas*, art. cit., e M. Ayers, *Ideas and Objective Being*, in D. Garber – M. Ayers (eds.), *The Cambridge History of Seventeenth-Century*, vol. II, Cambridge University Press, Cambridge 1998, pp. 1062-1107, difendono un'interpretazione rappresentazionalista. S. Nadler, *Arnauld and the Cartesian Philosophy of Ideas*, Princeton University Press, Princeton 1998; A. Kemmerling, *As It Were Pictures. On the Two-Faced Nature of Cartesian Ideas*, in R. Schumacher (ed.), *Perception and Reality: From Descartes to the Present*, Mentis, Paderborn 2004, pp. 43-64; D. Brown, *Objective Being in Descartes. That Which We Know or That By Which We Know?*, in H. Lagerlund (ed.), *Representation and Objects in Medieval Philosophy*, Ashgate Publishing Company, Burlington 2007, pp. 135-154 e K. S. Ong-Van-Cung, *L'objet de nos pensées. Descartes et l'intentionnalité*, Vrin, Paris 2012, ritengono che l'interpretazione realista diretta sia la più corretta in relazione alla teoria delle idee cartesiane. D. Clemenson, *Descartes' Theories of Ideas*, Continuum International Publishing Company, London 2007, presenta un'interpretazione *sui generis*, prossima al Realismo diretto. Queste divergenze di interpretazione hanno origine sia nell'ambiguità della teoria cartesiana, sia nel celebre dibattito tra Arnauld (attualmente interpretato ora come realista diretto, ora come rappresentazionalista) e Malebranche.

⁴ Cfr. inoltre AT, VII, 232; B Op I, 993. Nell'edizione francese (AT, IX-1, 180), l'espressione “obiettivamente”, presente nella Prefazione all'edizione latina, è sostituita dall'espressione “formalmente”. A. Kemmerling, ad ogni modo, distingue il significato dell'idea considerata obiettivamente dal significato dell'idea considerata formalmente: «Descartes introduces another distinction, namely between an idea taken materially and an idea taken formally. An idea is being taken in the formal sense when it is “referred to something else”, when it is taken to represent “something real and positive”». Si veda, a questo proposito, A. Kemmerling, *As It Were Pictures. On the Two-Faced Nature of Cartesian Ideas*, cit., in part. p. 54. L'affermazione di Kemmerling non ci sembra corretta.

Volendo eliminare l'ambiguità del termine "idea", Descartes sembra aver generato una nuova difficoltà: secondo il testo citato in precedenza, o la nozione di idea è un atto unico⁵ suddiviso in due relazioni o aspetti, o "idea" avrebbe due significati distinti: l'operazione rappresentativa dell'intelletto e la cosa pensata. Si noti che il termine "cosa pensata" è ambiguo. Esso può tanto significare la cosa fuori della mente, percepita dall'intelletto, quanto la cosa nell'intelletto (essere obiettivo)⁶.

Nella prima interpretazione del termine "idea", l'atto rappresentativo dell'intelletto può essere analizzato secondo un duplice aspetto: considerato materialmente, è analizzato nella sua relazione con l'intelletto; considerato obiettivamente, significa la cosa mostrata dall'idea. È l'operazione dell'intelletto o la realizzazione dell'atto che è rappresentativo, poiché esibisce una cosa che, in questa maniera, diventa una cosa intelligita o pensata, vale a dire un oggetto per l'intelletto. Non è necessario che la cosa mostrata dall'idea esista "al di fuori" dell'intelletto per essere rappresentata come cosa. *Ciò che* l'idea mostra come cosa, che esista o meno, può avere un'essenza, secondo un significato minimalista di essenza: non è un ente fittizio e neppure un ente di ragione.

Nella seconda interpretazione, "idea" avrebbe un duplice significato: potrebbe essere considerata o come l'operazione rappresentativa dell'intelletto o come la cosa rappresentata⁷. Apparentemente, questa seconda interpretazione non sembra differire molto da quella precedente. Tuttavia, per distinguere due significati di idea, essa pone l'accento sulla questione relativa allo statuto della natura della cosa pensata. L'idea sarebbe quindi un'entità che non dipende dall'operazione rappresentativa? Ovviamente, non vi è cosa pensata che non sia pensata dall'intelletto, ovvero che non sia mostrata dal pensiero. Ma l'oggetto del pensiero è la cosa *nel* pensiero o è la cosa stessa contemplata dal pensiero?

La seconda interpretazione suscita subito una serie di questioni che hanno alimentato, e alimentano tutt'ora, il dibattito tra le interpretazioni riconducibili al Realismo diretto e al Rappresentazionalismo: qual è la relazione dell'idea, in quanto cosa pensata, con l'idea considerata come operazione dell'intelletto? Qual è la relazione della cosa pensata con la cosa, sia essa una mera essenza o una cosa esistente? La cosa pensata, la cosa *nel* pensiero, è un *tertium quid*, un intermediario tra l'operazione rappresentativa e la cosa stessa, o è invece la cosa stessa, appresa attraverso l'operazione rappresentativa?

⁵ Cfr. AT, III, 295; B Op, n. 301, 1393. Cfr. inoltre A. Arnauld, *Des vraies et des fausses idées*, Fayard, Paris 1986, cap. 5, def. 6, pp. 44-45: «Io dico di assumere come fossero la stessa cosa la percezione e l'idea. È necessario osservare che questa cosa, sebbene unica, possiede due relazioni, una con l'anima che la modifica, l'altra con la cosa percepita in quanto essa si trova obiettivamente nell'anima [...] non sono due entità differenti, ma una stessa modificazione della nostra anima, che comporta essenzialmente queste due relazioni».

⁶ Si veda la caratterizzazione dell'idea in una nota della traduzione latina, autorizzata da Descartes, del testo originale francese del *Discorso sul metodo* (AT, VI, 559): «il nome di idea è preso in generale per ogni cosa pensata, mentre essa possiede solamente un qualche essere obiettivo nell'intelletto». Come possiamo notare, questa caratterizzazione dell'idea non è ambigua.

⁷ Cfr. M. Ayers, *Ideas and Objective Being*, cit., 1067.

Nella terza meditazione, dopo aver affermato che tutti i modi del pensiero implicano idee, e che le idee sono pensieri di cose⁸, il che evidenzia l'intenzionalità del pensiero, Descartes caratterizza le idee «come immagini di cose» (AT, VII, 37; B Op I, 729), il che sottolinea, questa volta, la funzione rappresentativa delle idee.

Quest'ultima caratterizzazione suscita una domanda: ad esercitare la funzione rappresentativa è l'operazione o la cosa *nel* pensiero? Se l'idea è un atto unico, scomposta in due aspetti complementari, sarebbe dunque plausibile affermare che l'operazione dell'intelletto esercita la funzione rappresentativa, poiché, nel suo termine, essa mostra una cosa che diviene così un oggetto per l'intelletto. È l'atto di intendere ad essere rappresentativo e non la cosa intesa. Sotto questo aspetto, rappresentare significa mostrare o presentare una cosa-oggetto per l'intelletto. Anziché essere considerate alla stregua di un quadro pittorico o di un quadro muto, le idee sono allora «come immagini di cose», perché in un unico atto esibiscono le cose per l'intelletto.

Se, però, l'idea possiede due significati distinti – operazione dell'intelletto e cosa nel pensiero – sarebbe plausibile, benché non necessario, considerare la cosa pensata nell'intelletto come un'immagine intelligibile o un sostituto nell'intelletto della cosa stessa. Ad una simile ipotesi, si potrebbe accompagnare un'altra considerazione decisiva: la cosa *nel* pensiero potrebbe essere considerata l'oggetto immediato⁹ di ogni nostro pensiero, una sorta di intermediario tra l'operazione dell'intelletto e la cosa stessa. In tal caso, si farebbe propria l'interpretazione rappresentazionista.

Nella terza meditazione, Descartes fornisce una risposta provvisoria alle questioni prima formulate. La risposta è provvisoria perché contestuale; è in un quadro scettico e solipsista che viene analizzata, nella terza meditazione, la nozione di idea. Cosa può essere affermato in questo contesto delle cose di cui abbiamo idee? Dato che la realtà e l'esistenza di cose “al di fuori” o indipendenti dalla mente sono poste in questione, alle luce dei dubbi formulati nella prima meditazione, come spiegare *ciò che sono* le cose delle quali abbiamo idee? La risposta a tale domanda deve considerare il contesto in cui è formulata. L'indubitabilità del *cogito*, dimostrata nella seconda meditazione, si estende agli atti o ai modi del pensiero¹⁰. Fra i diversi modi di pensare, l'idea è un modo prioritario¹¹, poiché tutti gli altri – come, ad esempio, le azioni della volontà – implicano un'idea. Pertanto, è indubitabile che penso alle cose o che possiedo idee di cose, ma non è certo che le cose di cui ho idee siano indipendenti dal pensiero. Da ciò deriva che le cose di cui abbiamo idee devono essere provvisoriamente considerate come cose *nel* pensiero, poiché la loro esistenza “al di fuori” di esso è dubbia.

In questo contesto scettico e solipsista, Descartes esplicita la caratterizzazione dell'idea formulata nella Prefazione all'edizione latina delle *Meditazioni*. Considerate dal punto di vista della loro realtà formale, le idee sono esseri reali e positivi,

⁸ AT, VII, 35; B Op I, 727. Si veda inoltre AT, III, 392-393; B Op, n. 318, 1483.

⁹ Cfr. AT, VII, 180; B Op I, 921. In questo testo, Descartes afferma che l'idea è tutto ciò che è immediatamente percepito dalla mente.

¹⁰ Cfr. AT, VII, 177; B Op I, 917.

¹¹ Cfr. AT, VII, 37; B Op I, 729-731.

modi del pensiero che sembrano procedere dalla *res cogitans*: esse sono operazioni della mente e, in quanto tali, non si differenziano. Ma «in quanto rappresentano l'una una cosa, l'altra un'altra cosa, risulta che esse sono molto diverse l'una dall'altra» (AT, VII, 40; B Op I, 733). La traduzione francese di questo testo aggiunge la parola "immagine": le idee rappresentano cose perché sono immagini di cose: «ma considerandole [le idee] *come immagini*, delle quali alcune rappresentano una cosa e le altre un'altra, è evidente che esse sono molto diverse l'una dall'altra». Ma perché sarebbero immagini¹²? Forse perché mostrano le cose nel pensiero?

Analizzata dal punto di vista del suo contenuto o ideato, la nozione di idea permette di introdurre due nozioni decisive: la nozione di *realtà obiettiva* e quella di *essere obiettivo*. Come abbiamo già sostenuto, le cose mostrate dalle idee permettono di differenziare le idee fra loro. Ciò fornisce forse una ragione per affermare che le cose che nel pensiero consentono di differenziare le idee non sono "un puro nulla", bensì enti che si trovano o esistono nel pensiero come oggetti, essendo così denominati *enti obiettivi*.

Se le idee si distinguono fra loro per i differenti oggetti che mostrano, e sono perciò considerate enti obiettivi, anche gli enti di ragione potrebbero allora essere considerati enti obiettivi, nella misura in cui sono oggetti delle idee. È ciò che afferma, ad esempio, Eustachio de S. Paulo¹³, scolastico apprezzato da Descartes¹⁴, che identificò l'*esse obiectivum* con l'oggetto dell'intelletto¹⁵. In questo caso, essere obiettivo significa soltanto essere oggetto dell'intelletto, ciò che termina l'atto dell'intelletto, come scrive il Gaetano¹⁶. In tal modo, gli enti di ragione sarebbero gli enti obiettivi che non possiedono essere al di fuori del pensiero¹⁷. Tali

¹² Un testo cruciale della terza meditazione sembra indicare che le idee sono una specie di quadro: «Mi è dunque perspicuo per luce naturale che le idee sono in me come delle immagini [*veluti quaedam imagines*]» (AT, VII, 42; B Op I, 737). A proposito di questo testo, si veda il classico commento di M. Gueroult, *Descartes selon l'ordre des raisons*, 2 vols., Aubier, Paris 1953, vol. I, pp. 194-203, sul principio di causalità e su quello di conformità (corrispondenza) tra l'idea e il suo ideato.

¹³ Eustachio a Sancto Paulo, *Summa philosophiae quadripartita, de rebus dialecticis, moralibus, physicis, et metaphysicis*, 2 vols., Carolus Chastellain, Paris 1608, Quarta pars, De communitate entis deque eius convenientia cum inferioribus membris, q. III, pp. 17-20.

¹⁴ Si tengano presente le seguenti lettere indirizzate da Descartes a Mersenne: AT, III, 231-232; B Op, n. 283, 1321; AT, III, 259; B Op, n. 291, 1347; AT, III, 470, B Op, n. 334, 1555.

¹⁵ Eustachio a Sancto Paulo, *Summa philosophiae quadripartita*, cit., q. III, p. 17: «Esse objective in intellectu nihil aliud esse quam actu obijci intellectui cognocenti sive illud quod obijcitur cognoscendum vere sit in intellectu aut extra intellectum sive vere non sit».

¹⁶ Si veda il commentario del Gaetano al *De Ente et Essentia* di Tommaso d'Aquino. Il Gaetano reinterpreta il significato del termine "essere obiettivo" di Scoto per adattarlo alla gnoseologia tomista: «Esse in intellectu objective est terminare actum intellectus», Tommaso de Vio, *Commentarium super Opusculum De Ente et Essentia Thomae Aquinatis*, Ex Pontificia Officina Typographica, Roma 1907, cap. IV, q. 7. Si veda inoltre, a proposito della nozione di essere obiettivo, la critica del Gaetano a Scoto nel suo commentario della *Summa Theologiae* di Tommaso d'Aquino, t. quartus, Pars prima, q. 14, a. 6, commentario, pp. XI-XII. Secondo il Gaetano, l'essere obiettivo in Scoto è un essere reale *secundum quid*.

¹⁷ Eustachio a Sancto Paulo, *Summa philosophiae quadripartita*, cit., q. III, p. 18: «At vero quaedam sunt quae nullum habent aliud esse praeter esse obiectivum seu esse cognitum ab intellectu, et haec dicuntur entia rationis...».

enti, però, devono essere considerati come “un puro nulla”, in quanto fabbricati dalla ragione, non potendo avere realtà formale o attuale.

L'analisi immanente dell'idea nel contesto scettico della terza meditazione non impedisce che gli oggetti delle idee siano denominati enti obiettivi, ossia oggetti che si trovano nell'intelletto. Ma se la differenza tra le idee risiede semplicemente nel fatto che le idee mostrano nell'intelletto oggetti, non si può desumere da tale affermazione che gli oggetti delle idee non sono un “puro nulla”, giacché gli enti di ragione sono enti obiettivi e sono un “puro nulla”.

Di fatto, la tesi cartesiana nella terza meditazione non sostiene che le idee siano differenti solo in ragione degli oggetti che mostrano, ma che esse si differenzino in vista dei gradi di perfezione che i suoi oggetti possiedono nel pensiero. Descartes constata, *come se fosse un fatto*, che l'idea di sostanza possiede un maggior grado di perfezione delle idee di modo e che l'idea di sostanza infinita possiede un grado maggiore di perfezione dell'idea di una sostanza finita.

[Ma considerando le idee *come immagini*], in quanto rappresentano l'una una cosa, l'altra un'altra cosa, risulta che esse sono molto diverse l'una dall'altra. *Senza dubbio*, infatti [*Nam proculdubio*], le idee che mi fanno vedere delle sostanze sono qualcosa di più grande e, per così dire, contengono in sé più realtà obiettiva di quelle che rappresentano soltanto modi, ossia accidenti (AT, VII, 40; B Op I, 733, corsivo nostro).

Descartes non sempre distingue la nozione di *realtà obiettiva* da quella di *essere obiettivo*. La versione francese delle *Ragioni* geometriche (AT, IX-2, def. III) definisce la *Realtà Obiettiva* come *l'entità o l'essere della cosa* rappresentata dall'idea, il che permetterebbe di assimilare le nozioni di realtà obiettiva e di essere obiettivo. Il testo latino è più conciso: la realtà obiettiva è caratterizzata come un'entità della cosa rappresentata dall'idea, e ciò suggerisce la distinzione fra l'essere obiettivo e la realtà obiettiva¹⁸.

Il testo cartesiano non esclude la distinzione fra queste due nozioni: la nozione di essere obiettivo si riferiva all'oggetto dell'idea che si trova o esiste nel pensiero; la nozione di realtà obiettiva indicherebbe il grado di perfezione o realtà dell'essere obiettivo. Così, in un'interpretazione minimalista, “essere obiettivo” significherebbe soltanto l'oggetto dell'intelletto mostrato o rappresentato dall'idea, poiché la sua nozione non implica né dipende dalla nozione di realtà obiettiva. Una certa tradizione medievale ha considerato l'essere obiettivo come un essere di ragione, una denominazione estrinseca alla realtà della cosa. Essere oggetto dell'intelletto non implicherebbe essere in possesso di una realtà o di una perfezione *nell'intelletto*. Quali sarebbero allora le ragioni di Descartes per affermare che certi oggetti dell'intelletto possiedono gradi di perfezione?

Nel sesto assioma delle *Ragioni* geometriche, Descartes suggerisce una risposta a tale domanda: sembra evidente che la sostanza infinita possieda un grado di perfezione maggiore di quello della sostanza finita, e le sostanze un grado mag-

¹⁸ Cfr. AT, VII, def. III, 161; B Op I, 893.

giore dei loro modi. Questa tesi, che risale all'ontologia aristotelica, non suscita, almeno nel contesto della ricezione medievale dell'aristotelismo, obiezioni rilevanti. Descartes, tuttavia, ne fa derivare una conseguenza significativa: per questo («*Ideoque*», nel testo latino; «*C'est pourquoi*», secondo la versione francese) l'idea di sostanza infinita possiede un maggior grado di perfezione dell'idea di sostanza finita, e questa, a sua volta, un grado maggiore dell'idea di un suo modo. Secondo il sesto assioma, il grado di grado di realtà o di perfezione degli essere obiettivi sarebbe derivato dal grado di realtà degli enti attuali o formali (enti in sé).

Questo argomento suscita ovvie obiezioni: esso non può, infatti, essere valido nel contesto scettico della terza obiezione, dove il dubbio sul mondo esterno e il dubbio metafisico non sono stati ancora eliminati. Ad ogni modo, dal punto di vista del sistema completo delle *Meditazioni*, quando i dubbi prima citati sono già stati eliminati, secondo una teoria causale delle idee l'argomento potrebbe essere considerato plausibile a condizione che si sia dimostrato che gli essere obiettivi possiedono una realtà e, di conseguenza, gradi di perfezione. Di fatto, l'argomento presentato nel sesto assioma delle *Ragioni* geometriche gerarchizza i gradi di perfezione, e ciò presuppone che sia corretta l'affermazione che gli esseri obiettivi, come enti che possiedono una realtà attuale o formale, possiedano anche realtà o perfezione nel pensiero.

Nelle *Risposte alle Prime obiezioni* formulate da Caterus¹⁹, Descartes si propone di chiarire il significato e la funzione del termine “*essere obiettivo*” e giustificare la tesi secondo cui le idee contengono una realtà obiettiva. Il contesto di questo dibattito non è lo stesso di quello della terza meditazione. Il dubbio sull'esistenza del mondo esteriore non è preso in considerazione. Ci si chiede, inizialmente, se le idee sono soggette al principio di causalità. Se esse possiedono una realtà obiettiva, appare allora legittima, in linea di principio, la domanda relativa alla loro causa.

La strategia di Caterus è quella di assumere le tesi cartesiane e mostrare, in seguito, che tali tesi conducono a conclusioni che Descartes non potrebbe accettare, poiché, se lo facesse, la coerenza del suo sistema si troverebbe compromessa. Il punto di partenza del dibattito è la definizione di idea attribuita da Caterus a Descartes e che il filosofo francese assume come propria, sebbene, a quanto pare, non l'abbia mai esplicitamente formulata²⁰. L'idea, scrive Caterus, è la cosa pensata in quanto esiste (o si trova) obiettivamente nell'intelletto²¹. Essere obiettivamente nell'intelletto è terminare come oggetto lo stesso atto dell'intelletto²².

¹⁹ Cfr. AT, VII, 101-121; B Op I, 815-839.

²⁰ Cfr. AT, VII, 92; B Op I, 801-803.

²¹ Si veda la definizione già citata di essere obiettivo nel Gaetano, simile a quella di Caterus: «Esse in intellectu objective est terminare actum intellectus», Tommaso de Vio, *Commentarium super Opusculum De Ente et Essentia Thomae Aquinatis*, cit., cap. IV, q. 7.

²² Essere obiettivo «[...] est ipsum actum intellectus per modum objecti terminare» (AT, VII, 92; B Op I, 802). Si noti che in Descartes il termine “oggetto” può significare ciò che si trova nell'intelletto come cosa (pensata) o la cosa stessa fuori dell'intelletto: «Nam quaecumque percipimus tanquam in idearum objectis, ea sunt in ipsis ideis objective» (AT, VII, 161; B Op I, 892).

Così, *essere obiettivo* è la cosa stessa in quanto oggetto dell'intelletto. Caterus formula una versione semplice e forse convincente del Realismo diretto: l'operazione rappresentativa o percettiva dell'intelletto termina apprendendo una cosa che diviene, grazie a questa apprensione, un oggetto per il pensiero. La nozione di essere obiettivo esprimerebbe solo l'intenzionalità del pensiero. Quando penso al sole, non penso all'idea del sole, ma al sole stesso, che è diventato, attraverso l'operazione rappresentativa, oggetto del mio pensiero. La rappresentazione sarebbe quindi una relazione diadica: da un lato, le operazioni rappresentative del soggetto conoscente, e, dall'altro, la cosa stessa. Ovviamente, la cosa pensata può essere pensata senza che esista attualmente o formalmente.

L'essere obiettivo è una relazione estrinseca alla cosa stessa, spiega Caterus. Il fatto di essere pensata non la modifica. Come esser visto non altera la realtà di ciò che è visto, allo stesso modo l'esser pensata non modifica la cosa pensata, sebbene vi sia una modificazione accidentale nel soggetto che pensa. Si può, pertanto, indagare la causa delle cose o del soggetto pensante che possiede la facoltà di apprenderle, ma non ha senso studiare le cause dell'essere obiettivo, che è un'una mera denominazione, conclude Caterus, opponendosi così alla tesi cartesiana.

Inoltre, se il termine "nulla" è usato per designare le cose che non hanno essere attuale o formale, l'essere obiettivo è un puro nulla, essendo enti di ragione, nella misura in cui nel pensiero tale essere si trova soltanto come una denominazione estrinseca delle cose percepite dall'intelletto. Tuttavia, concede Caterus, se gli esseri fittizi sono "nulla", l'essere obiettivo non può essere considerato un mero nulla, poiché esso è il termine di un'operazione *reale* del soggetto conoscente.

Si noti che, secondo Descartes, poiché pensiamo a delle cose, ossia, dato che abbiamo idee di cose, siamo immediatamente coscienti dei nostri pensieri. Da ciò deriva la possibilità di concepire chiaramente l'operazione rappresentativa e il suo termine, vale a dire l'essere obiettivo. Su questo punto, non vi è divergenza tra Descartes e Caterus. Ma ciò che è chiaramente concepito è l'operazione rappresentativa che esibisce un oggetto nel termine della sua azione. Secondo Caterus, l'ente obiettivo può essere allora chiaramente concepito in quanto termine di un'operazione rappresentativa, che è un modo del soggetto conoscente. Tuttavia, dal fatto di poter essere chiaramente concepito non segue che non dipenda dal pensiero, poiché, in quanto denominazione estrinseca, il suo essere proprio è di esser pensato, non avendo, dunque, realtà formale o attuale. Così, l'essere obiettivo non necessita di una causa, perché, secondo lo scolastico Caterus, solamente gli essere attuali sono sottoposti al principio di causalità.

Le obiezioni di Caterus riprendono alcune analisi scolastiche, essenzialmente tomiste, della nozione di essere obiettivo. Esse attestano l'ambiguità di una nozione che, a partire da Scoto e dal suo allievo Alnwick, suscita una diversità di interpretazioni²³.

²³ Si veda il saggio determinante di R. Dalbiez, *Les sources scolastiques de la théorie cartésienne de l'être objectif*, in «Revue d'Histoire de Philosophie», 3 (1929), pp. 464-472, e gli articoli di C. Normore, *Meaning and Objective Being. Descartes and His Sources*, in A. Rorty, *Essays on Descartes' Me-*

La risposta di Descartes a Caterus si appoggia su due considerazioni complementari e mutualmente connesse:

[a] l'essere obiettivo è un modo dell'essere distinto dal modo dell'essere formale o attuale. Le idee, in quanto operazioni del soggetto conoscente, possiedono una realtà formale, quella di essere un modo o un accidente del soggetto che conosce. Le cose che esistono "al di fuori" del pensiero sono sostanze o affezioni di sostanze²⁴ e hanno, pertanto, una realtà formale o attuale. L'essere obiettivo, però, benché sia un *ens diminutum*, ha un altro modo di essere. Così, mediante la nozione di essere obiettivo e di realtà obiettiva, l'ontologia cartesiana riconosce due modi di essere indipendenti: una cosa può essere in possesso di un essere formale e non di quello obiettivo; a sua volta, un essere obiettivo può avere un correlato formale, sebbene la sua causa ultima sia una realtà formale²⁵.

[b] l'essere obiettivo possiede una certa autonomia ontologica in relazione alla realtà formale dell'idea che lo esibisce. Da un lato, esso è sempre esibito da un'idea: se x è un essere obiettivo, esiste un'idea di x ²⁶. Sotto questo aspetto, l'essere obiettivo dipende dall'operazione rappresentativa. Dall'altro lato, in certi casi (quello delle essenze matematiche, ad esempio), per poter possedere una natura o essenza non deve per forza avere un correlato formale nel mondo. Esso contiene, quindi, proprietà necessarie che non dipendono né dalla realtà formale delle idee, né dalla realtà attuale delle cose. Analizzando le essere matematiche esibite dalle idee, Henri Gouhier utilizza un'espressione che può caratterizzare un certo genere di enti obiettivi: le idee delle essenze matematiche, scrive Gouhier, «si trovano in me senza essere mie»²⁷. È l'autonomia ontologica dell'essere obiettivo al cospetto della realtà formale dell'idea ciò che rende comprensibile l'affermazione cartesiana che il soggetto conoscente può contenere un'idea (considerata obiettivamente) più perfetta di quella di sé.

Diversamente dall'obiezione di Caterus, essere obiettivo, secondo Descartes, non significa terminare come oggetto l'operazione dell'intelletto, ma esistere nell'intelletto nella maniera con cui gli oggetti possiedono l'abito di esistervi. Che cosa sarebbe l'idea del sole? «È il sole stesso esistente nell'intelletto, non, certo, formalmente, come nel cielo, ma obiettivamente, ossia *nel modo in cui gli oggetti sono soliti essere nell'intelletto*; e questo modo di essere è certo di gran lunga più

ditions, cit., pp. 223-241; N. J. Wells, *Descartes' Idea and Its Sources*, in «American Catholic Philosophical Quarterly», vol. 67, n. 4 (1993), pp. 513-535; D. Perler, *What are Intentional Objects? A Controversy among Early Scotists*, in Id. (ed.), *Ancient Theories of Intentionality*, Brill, Leiden 2001, pp. 203-226; M. Tweedale, *Representation in Scholastic Epistemology*, in H. Lagerlund (ed.), *Representation and Objects in Medieval Philosophy*, cit., pp. 63-79.

²⁴ Cfr. AT, VIII-1, 22-23; B Op I, 1743.

²⁵ Cfr. l'articolo di M. Beyssade, *A dupla imperfeição da ideia segundo Descartes*, in «Analytica», vol. 2, n. (1997), pp. 37-49.

²⁶ Considerando la questione delle idee materialmente false e delle idee sensibili, che non sarà analizzata nel presente articolo, non è possibile affermare, senza preve giustificazioni, che ogni idea contenga un essere obiettivo.

²⁷ H. Gouhier, *La pensée métaphysique de Descartes*, Vrin, Paris 1987, p. 148.

imperfetto di quello di quello con cui le cose esistono al di fuori dell'intelletto, ma non per questo è interamente un nulla, come ho già scritto in precedenza» (AT, VII, 102-103; AT, VII, 817, corsivo nostro).

L'essere obiettivo dell'idea del sole può essere una denominazione estrinseca in relazione al sole stesso, poiché non accade nulla al sole, in quanto esiste formalmente nel cielo, per il fatto di essere pensato. Secondo Descartes, però, l'essere obiettivo dell'idea del sole non significa solo che l'intelletto percepisce o apprende il sole come oggetto, ma significa che il sole stesso, colto e appreso, possiede un'esistenza obiettiva nell'intelletto. In questo senso, l'essere obiettivo del sole non può essere considerato un puro nulla o avere il nulla come origine. È un modo di essere imperfetto ma, in quanto tale, è sottoposto al principio di causalità.

Affermare, come fa Caterus, che l'essere obiettivo non è un essere attuale o formale, non è un'obiezione, ma, al contrario, un modo per corroborare la tesi cartesiana circa il significato dell'essere obiettivo. Nemmeno affermare che l'essere obiettivo può essere distintamente concepito rappresenta, come abbiamo visto, un'obiezione al cartesianismo. Affermare poi che, pur essendo distintamente concepito, l'essere obiettivo non necessita di un'esplicazione causale sarebbe un controsenso, nel caso in cui l'essere obiettivo fosse, d'accordo con Descartes, una realtà con gradi di perfezione nel pensiero.

Se le critiche di Caterus a Descartes esprimono le abituali concezioni scolastiche sulla nozione di essere obiettivo, la risposta di Descartes a Caterus non è ancora conclusiva, poiché essa non presenta argomenti convincenti capaci di mostrare che l'essere obiettivo è nel pensiero un ente reale che, sotto un certo aspetto, non dipende dall'operazione rappresentativa e, in certi casi, dall'esistenza del suo correlato formale.

Nella terza meditazione, la prima prova dell'esistenza di Dio, formulata in un contesto scettico e solipsista, presuppone che le idee esibiscano nel pensiero cose-oggetti dotati di gradi di realtà o di perfezione. Il testo che introduce la nozione di realtà obiettiva lascia intravedere che si tratta più della constatazione di un fatto che della dimostrazione o giustificazione di una tesi: «*senza dubbio*, infatti, le idee che mi fanno vedere delle sostanze sono qualcosa di più grande e, *per così dire*, contengono in sé più realtà obiettiva [...]» (AT, VII, 40; B Op I, 733, corsivo nostro).

Nella quinta meditazione, la celebre prova ontologica dell'esistenza di Dio non ricorre né al principio di causalità, usato abitualmente dai filosofi medievali, né alla nozione di realtà obiettiva, introdotta nella terza meditazione. Descartes fa economia delle nozioni filosofiche per meglio adeguare la sua dimostrazione alla forma argomentativa dei matematici. Analizzando le idee degli oggetti matematici, si nota che dagli oggetti di queste idee derivano *necessariamente* certe proprietà. Ad esempio, deriva necessariamente dall'oggetto triangolo che la somma dei suoi angoli interni sia uguale a quella di due retti. La verità di questa affermazione non dipende né dal fatto che tale proprietà è stata appresa attraverso un'operazione rappresentativa, né dall'esistenza di un triangolo nel mondo²⁸.

²⁸ «Ad esempio, quando immagino un triangolo, sebbene, forse, una tale figura non esista e non sia mai esistita assolutamente in alcun luogo al di fuori del mio pensiero, c'è tuttavia senz'altro una

Se dall'idea di un oggetto deriva necessariamente una proprietà, tale proprietà è costitutiva dell'oggetto²⁹. Così, le proprietà che derivano necessariamente da oggetti delle idee appartengono alla vera e immutabile natura dell'oggetto, dato che una simile natura non è fabbricata dal pensiero, non dipende dalla volontà del soggetto conoscente e non deve neppure esistere nel mondo per essere considerata vera e immutabile. Tali proprietà non sono fabbricate dall'intelletto o acquisite attraverso i sensi; sono rappresentate da idee innate. Ciò significa che gli oggetti delle idee innate possiedono necessariamente nel pensiero una natura o forma o essenza determinata e, di conseguenza, non possono essere considerati un "mero nulla". La necessità di queste proprietà non è una legge regolatrice dell'operazione rappresentativa; essa è imposta al pensiero dalla necessità della natura della cosa pensata³⁰. Queste proprietà, e gli oggetti in possesso di tali proprietà, sono dunque nel pensiero realtà intelligibili.

Benché limitate all'essenza degli oggetti matematici, queste analisi mostrano che l'essere obiettivo possiede una realtà obiettiva e un relativo grado di perfezione: le proprietà che derivano necessariamente da tali oggetti non dipendono né dall'operazione rappresentativa né dalla realtà formale delle cose esterne che esistono al di fuori del pensiero. Ed essendo conseguenze necessarie degli oggetti di quelle idee, esse sono in possesso nel pensiero di una natura immutabile e di un grado di perfezione. Pertanto, come ha segnalato Gouhier, sono in me, ma non sono mie.

Caterus era ben consapevole della relazione fra le nozioni di realtà obiettiva e d'essenza. Per Caterus ciò che importa è mostrare che le idee non sono sottoposte al principio causale. E tuttavia, almeno *una ragione* (e non una causa) deve essere data perché un'idea possieda questa e non quella realtà obiettiva. Ad esempio, perché un pensiero è un pensiero di *x* e non di *y*, di un uomo e non di una pietra? Caterus presenta tale questione utilizzando l'espressione "realtà obiettiva": «Ma, se non si ammette una *causa* delle idee, si determini almeno *perché* una tale idea contiene questa *realtà obiettiva* piuttosto di un'altra» (AT, VII, 93; B Op I, 803, corsivo nostro).

Un'interpretazione tradizionale della scuola tomista ha una risposta per questa domanda: la conoscenza è un'assimilazione di forme e la forma appresa è una forma intenzionale intelligibile (che si trova nell'intelletto a causa di un'operazione astrattiva) ed è identica alla forma che determina l'essenza delle cose. Quando

qualche sua determinata natura, ossia essenza, ossia forma, immutabile ed eterna, la quale non è finta da me, e non dipende dalla mia mente; come risulta dal fatto che di questo triangolo possono essere dimostrate varie proprietà [...], le quali, voglia o non voglia, riconosco adesso chiaramente anche se prima, allorché ho immaginato il triangolo, non vi avevo in alcun modo pensato» (AT, VII, 64; B Op I, 939).

²⁹ «Dire che qualcosa è contenuto nella natura, ossia nel concetto, di una cosa è lo stesso che dire che esso è vero di questa cosa, ossia che può essere affermato di essa» (AT, VII, 162; B Op I, 895). Cfr. inoltre AT, VII, 115; B Op I, 833: «Ciò che intendiamo chiaramente e distintamente appartenere alla vera e immutabile natura, o essenza, o forma di una cosa, può essere affermato con verità di questa cosa». Cfr. anche AT, VII, 150; B Op I, 879.

³⁰ Cfr. AT, VII, 67; B Op I, 769.

si pensa a x , si pensa la forma intenzionale di x che ha definito l'atto intellettuale. Poiché la forma intenzionale di x è la stessa forma della forma di x , pensando la forma intenzionale di x , si pensa la forma reale di x .

Caterus, nel rispondere alla questione da lui stesso formulata, generalizza per tutte le idee quello che Descartes applicherà alle idee degli oggetti matematici: le idee rappresentano essenze (enti intelligibili) e le essenze apprese sono eterne e vere. Pensando a x , penso l'essenza di x , che è differente, per ipotesi, dall'essenza di y . Con erudizione ed ironia, conclude Caterus, Davo è Davo, non Edipo. Ora, le essenze (eterne e vere), rileva Caterus, non necessitano di alcuna causa. Così, contro Descartes, Caterus avrebbe mostrato che anche se la nozione di realtà obiettiva fosse assimilata alla nozione di essenza, cioè se anche la nozione di realtà obiettiva facesse segno ad enti intelligibili (essenze) presenti nell'intelletto, le idee, che mostrano essenze, non avrebbero bisogno di cause, dato che le essenze sono eterne. Ora, per Descartes le essenze sono create e dipendono soltanto dalla causalità divina, al contrario di quanto pensava la tradizione medievale, ancorata a Scoto e Suárez³¹.

La nozione di essenza, come è noto, esercita un ruolo fondamentale nell'argomento ontologico della quinta meditazione³², così come la nozione di realtà obiettiva aveva svolto una funzione centrale nelle dimostrazioni dell'esistenza di Dio della terza meditazione. Seppur importante, la nozione di essenza, al contrario di quanto accadeva nella tradizione medievale, trova poco spazio nei testi di Descartes. Nel decimo assioma delle *Ragioni* geometriche³³, si afferma che nell'idea di ogni cosa è contenuta un'esistenza possibile o necessaria³⁴. In tal modo, l'essenza di una cosa, rappresentata da un'idea, contiene o include un'esistenza possibile o necessaria. L'essenza degli oggetti matematici non richiede di essere posta nel mondo per essere considerata vera ed immutabile. Essa possiede solamente un'esistenza possibile. Descartes, però, al di là dell'espressione «vera ed immutabile essenza», si riferisce inoltre ad essenze «fittizie e composte dall'intelletto»³⁵. Si pone quindi un'implicita

³¹ N. J. Wells, *Objective Reality of Ideas in Descartes, Caterus and Suárez*, in «Journal of History of Philosophy», vol. 28, n. 1 (1990), pp. 33-61.

³² Il sottotitolo della quinta meditazione è «L'essenza delle cose materiali; e, di nuovo, che Dio esiste».

³³ Cfr. AT, VII, 166; B Op I, 901.

³⁴ Nelle *Risposte alle Prime obiezioni*, tanto nell'edizione latina quanto in quella francese, alcune volte questa tesi si trova formulata in modo differente (cfr. AT, VII, 116): l'esistenza possibile è contenuta in tutto ciò che noi concepiamo *chiaramente e distintamente*. Nel decimo assioma delle *Ragioni* geometriche, non troviamo l'espressione «chiaramente e distintamente»: in ogni idea o concetto è contenuta l'esistenza possibile o necessaria. Nelle *Risposte alle Prime obiezioni*, la presenza del «chiaramente e distintamente» ci permette di sottolineare la differenza tra le idee degli oggetti matematici e l'idea di Dio. La loro differenza non risiede nella chiarezza e nella distinzione di tali idee, poiché sono entrambe innate ed entrambe possono essere percepite in modo chiaro e distinto. Le idee degli oggetti matematici, tuttavia, contengono solo un'esistenza possibile, al contrario dell'idea di Dio, che presuppone anche un'esistenza necessaria. A questo proposito, si veda la lettera a Mersenne del marzo 1642: AT, III, 544-545; B Op, n. 352, 1625-1627.

³⁵ Quest'espressione si trova in AT, VII, 116-117; B Op I, 835. Deve essere perciò formulato un criterio per distinguere le essenze vere ed immutabili da quelle inventate dall'intelletto. Descartes ha cercato di formulare tale criterio nella sua risposta a Caterus. Sulla natura e sulla validità del criterio, si veda R. Landim Filho, *Argumento Ontológico. A prova A priori da Existência de Deus*

gerarchizzazione delle essenze delle cose che sono oggetto delle idee; è opportuno allora distinguere quelle che possiedono un'esistenza necessaria da quelle che possiedono un'esistenza possibile. E fra quelle che possiedono o includono un'esistenza possibile, è necessario distinguere quelle che sono vere ed immutabili da quelle che sono fabbricate o composte dall'intelletto.

La gerarchizzazione delle essenze ha una contropartita nella classificazione cartesiana delle idee innate, avventizie e fattizie³⁶. In una lettera indirizzata a Mersenne, Descartes riprende la classificazione formulata nelle *Meditazioni* e aggiunge: «ho distinto tre tipi [di idee]: *alcune sono avventizie [...]; altre fatte o fattizie [...]; e altre innate, come l'idea di Dio, della mente, del corpo, del triangolo, e in generale tutte quelle che rappresentano essenze vere, immutabili ed eterne*»³⁷.

In un'altra lettera indirizzata ad un destinatario non identificato³⁸, analizzando le distinzioni che riconosce come legittime, Descartes riprende la questione della nozione di essenza. L'essenza può essere considerata *nel* pensiero in due modi differenti: sia facendo astrazione dalla sua esistenza, sia pensandola come esistente. Per esempio, pensare ad un triangolo e pensare ad un triangolo esistente. Nel primo caso, si può distinguere l'essenza dall'esistenza, perché si può concepire qualcosa di non esistente attualmente, come pensare ad una rosa in inverno (l'esempio è utilizzato dallo stesso Descartes per rispondere ad una questione postagli di Burman³⁹). È l'essenza obiettiva (l'essenza pensata) che può essere distinta dall'esistenza, poiché, dal punto di vista dell'esistenza effettiva, la cosa esistente è l'essenza esistente di questa cosa⁴⁰. Nel caso specifico, essenza ed esistenza non possono essere distinte⁴¹. Come osservato da Descartes, l'essenza obiettiva (l'essenza pensata) si distingue dunque realmente dall'essenza esistente: «se per essenza intendiamo la cosa in quanto è oggettivamente nell'intelletto, per esistenza, invece, la cosa in quanto è al di fuori dell'intelletto, allora è manifesto che queste due sono realmente distinte»⁴².

Le affermazioni cartesiane sottolineano che una stessa cosa (o l'essenza di una stessa cosa) può avere un doppio modo di esistenza: un'esistenza obiettiva nel

na Filosofia Primeira de Descartes, in Id., *Questões Disputadas de Metafísica e de Crítica do Conhecimento*, Discurso Editorial, São Paulo 2009, pp. 191-233, in part. pp. 206-214.

³⁶ Cfr. AT, VII, 37-38; B Op I, 731.

³⁷ AT, III, 383; B Op, n. 315, 1467 (il corsivo è nel testo).

³⁸ AT, IV, 348-350; B Op, n. 536, 2131-2133. Sulla teoria delle distinzioni di Descartes, si veda il testo canonico dei *Principi della filosofia* (AT, VIII-1, 28-30; B Op I, 1753-1757) e la lettera citata, che fu scritta dopo la pubblicazione dell'edizione latina dei *Principi* (1644).

³⁹ Cfr. *Colloquio con Burman*, AT, V, 161; B Op II, 1275.

⁴⁰ AT, IV, 350; B Op, n. 536, 2133: «Lo stesso non accade, però, del triangolo che esiste al di fuori del pensiero: in esso mi appare manifesto che l'essenza e l'esistenza non si distinguono in alcun modo» (il corsivo è nel testo). Cfr. inoltre il *Colloquio con Burman*, AT, V, 161; B Op II, 1275: «l'essenza non ha preceduto l'esistenza, essendo l'esistenza nient'altro che l'essenza esistente».

⁴¹ Si noti che l'identificazione fra essenza ed esistenza nella cosa esistente è già implicitamente affermata nella risposta di Descartes a Caterus: l'idea del sole «è il sole stesso esistente nell'intelletto, non, certo, formalmente, come nel cielo, ma oggettivamente, ossia nel modo in cui gli oggetti sono soliti essere nell'intelletto» (AT, VII, 102; B Op I, 817).

⁴² AT, IV, 350; B Op, n. 536, 2133.

pensiero attraverso l'idea e un'esistenza attuale o formale. Naturalmente, senza ulteriori considerazioni, non si può dedurre dall'esistenza obiettiva di una cosa il suo correlato attuale o formale e viceversa.

Se vi è un duplice modo di esistenza, qual è il tipo di relazione tra l'essere obiettivo di una cosa e il suo essere formale? Tale questione è importante, poiché, che vi sia o no un correlato formale o attuale, l'essere obiettivo è l'oggetto considerato e percepito dal soggetto conoscente, grazie all'operazione rappresentativa che lo mostra. Ciò che è immediatamente percepito è l'essere obiettivo. Se, come suggeriscono alcuni testi di Descartes, vi è una relazione di identità fra l'essere obiettivo e il suo correlato formale, nel caso il correlato formale esista, percependo l'essere obiettivo *x*, *ipso facto* si percepisce *x* nella sua realtà formale o attuale.

Descartes ha affermato che pensare ad un oggetto (triangolo) e pensare alla sua esistenza (triangolo esistente) sono due pensieri che si distinguono in termini modali. In una cosa effettivamente esistente, l'essenza di questa cosa non può essere separata dalla sua esistenza, dato che l'esistenza della cosa è l'essenza esistente della cosa stessa. Ad ogni modo, fra l'essenza obiettiva di una cosa e l'esistenza attuale al di fuori del pensiero della cosa in questione, o fra l'essenza obiettiva e l'essenza esistente, vi è una distinzione reale⁴³.

Se l'essere obiettivo e il suo correlato formale fossero realmente distinti, essi non potrebbero essere numericamente distinti, poiché l'identità numerica non sembra essere compatibile con la distinzione reale tra due enti. Come applicare il principio degli indiscernibili, che caratterizza l'identità, all'essere obiettivo e al suo correlato formale, nel caso in cui il correlato sia una cosa estesa? L'idea del sole, ad esempio, non possiede le proprietà dell'estensione e il sole nella natura non ha le proprietà dell'attributo del pensiero. Ora, due cose numericamente identiche soddisfano il principio degli indiscernibili. Due cose realmente distinte (come il sole e l'idea del sole), invece, non lo soddisfano. Pertanto, due cose realmente distinte non sono numericamente identiche.

Per questa ragione, non è plausibile ritenere che la relazione fra l'essere obiettivo e il suo correlato esteso sia una relazione di identità numerica. Forse questa relazione andrebbe interpretata come una relazione di similitudine, poiché le idee, secondo la terza meditazione, sono «come immagini di cose»⁴⁴. Ma l'idea è una rappresentazione nella misura in cui è considerata come un'operazione cognitiva

⁴³ Su questa questione, si vedano le osservazioni di M. Ayers, *Ideas and Objective Being*, cit., pp. 1067-1068: «It seems clear that, at least on ordinary realist assumptions, there cannot be one thing, the idea, which is really identical, both to the mode of thought and to the real object». Cfr. inoltre D. Clemenson, *Descartes' Theories of Ideas*, cit., pp. 47-76. In questo libro, Clemenson ha cercato di dimostrare che due enti con identità numerica possono essere realmente distinti. Al netto dell'erudizione del libro, i suoi argomenti su tale questione non ci sembrano convincenti.

⁴⁴ Martial Gueroult è il più importante interprete cartesiano che difende la tesi secondo cui l'idea, nella sua realtà obiettiva, è un quadro. Si veda M. Gueroult, *Descartes selon l'ordre des raisons*, cit., vol. I, pp. 140-141 e il cap. 5, pp. 154-247. Contro questa interpretazione, si veda N. J. Wells, *Objective Reality of Ideas in Descartes, Caterus and Suárez*, cit., pp. 34-38, in part. p. 36: «The "image" in question is the cognitive activity of representing and not the "thing" represented».

che presenta un oggetto. Inoltre, nei suoi testi filosofici, Descartes non ha analizzato la nozione di similitudine⁴⁵, al contrario, ad esempio, di Tommaso d'Aquino, che si è servito in varie occasioni di questo termine nella propria opera, spiegando il significato dell'espressione "similitudine per rappresentazione"⁴⁶. Di fatto, non sarebbe un compito semplice quello di fornire un significato preciso alla relazione di similitudine fra due enti realmente distinti, considerando che la "similitudine" è una relazione simmetrica, diversamente dalla "rappresentazione" che, nella maggior parte dei casi, è una relazione asimmetrica.

C'è comunque un'altra via per spiegare la relazione tra l'essere obiettivo e il suo correlato formale. L'intelletto percepisce immediatamente tutto ciò che accade in esso. Nel percepire immediatamente, attraverso un'idea innata, la realtà obiettiva (o essenza) dell'essere obiettivo, l'intelletto apprende qualcosa che non dipende dal pensiero umano, anche qualora non esistesse "al di fuori" del pensiero. Ma quando apprende con un'idea innata l'essenza di un essere obiettivo, e se questa essenza esiste effettivamente, esso apprende la stessa essenza che si trova obiettivamente nel pensiero e che esiste effettivamente al di fuori, nel caso l'essenza venga considerata senza i suoi differenti modi di esistere. Di fatto, l'essenza dell'essere obiettivo e quella del suo correlato formale esteso sono realmente distinte non in ragione della loro natura, che è la stessa, ma a causa dei loro modi di esistere: nel pensiero e nella realtà effettiva. Così, percepire un essere obiettivo mediante un'idea innata significa percepire *ciò che è* la cosa stessa, sia essa meramente possibile o attuale.

Se x è un essere obiettivo in possesso di un correlato formale y , percepire x , mediante un'idea innata, equivale a percepire y , poiché entrambi possiedono la stessa essenza; x e y si distinguono realmente e non sono, pertanto, identici numericamente. Ma sono distinti non a causa delle loro essenze, che sono identiche se considerate astrattamente, *ma in virtù dei loro modi di essere differenti: obiettivo e formale*.

La percezione immediata dell'essere obiettivo mostrato da un'idea⁴⁷ implica la percezione immediata dell'essenza del suo correlato formale, nel caso esista, poiché, come abbiamo visto, l'essenza rappresentata da un'idea innata è identica a quella del suo correlato formale, qualora sia lasciato da parte il modo di essere, obiettivo o

⁴⁵ M. Gueroult, *Descartes selon l'ordre des raisons*, cit., vol. I, p. 141: «D'où la nécessité de rechercher si ce que l'esprit voit dans le tableau correspond effectivement à la réalité de la chose. On pourrait, sans doute, se demander comment il se fait que l'esprit aperçoive le tableau comme une copie, comment est possible un tableau purement spirituel de ce qui exclut radicalement l'esprit. Mais ce sont là des questions que Descartes n'a jamais estimé devoir ni poser ni résoudre, vraisemblablement parce qu'elles dépassent selon lui les capacités de notre connaissance. Cette propriété de l'idée de représenter par la réalité objective la réalité formelle comme un tableau est le caractère constitutif qui nous permet immédiatement de la distinguer des autres pensées».

⁴⁶ Si veda Tommaso d'Aquino, *Quaestiones disputatae de veritate*, editio Leonina, Roma 1970-1976, q. 2, a. 3, ad 9 e q. 2, a. 5, ad 5 e ad 7.

⁴⁷ Cfr. AT, VII, 181; B Op I, 923, corsivo nostro: «io mostro di assumere col nome di idea tutto ciò che è percepito immediatamente dalla mente». Cfr. inoltre le definizioni I e II delle *Risposte alle Seconde obiezioni*: AT, VII, 161; B Op I, 893.

formale, dell'essenza. L'ente obiettivo, pertanto, non è un intermediario, un *tertium quid*, tra il soggetto conoscente e la cosa stessa. La tesi dell'accesso diretto alle cose stesse non è allora compatibile con la tesi dell'"accesso" all'essere obiettivo. Sotto questo aspetto, la teoria cartesiana è una forma di Realismo Diretto.

Tuttavia, è necessario separare la questione della percezione dell'essenza di una cosa esterna dalla questione della dimostrazione di esistenza delle cose.

Gli enti obiettivi sono enti reali nel pensiero. In questo senso, come tutto ciò che è reale, anch'essi sono sottoposti al principio causale⁴⁸. In teoria, però, un'idea può essere causa di altre idee⁴⁹. Tale nesso causale tra le idee, precisa Descartes, non può comunque prolungarsi all'infinito⁵⁰. È necessario giungere ad un'idea la cui realtà obiettiva abbia come causa una realtà formale che contenga, perlomeno, tanta perfezione formale quanta la perfezione obiettiva dell'idea, dato che è proprio della natura delle idee, almeno le prime ed originali, avere come causa una realtà formale⁵¹.

Le dimostrazioni dell'esistenza di Dio nella terza meditazione usano il principio di causalità applicato alla realtà obiettiva delle idee. Nella sesta meditazione, la prova dell'esistenza dei corpi è, al contempo, una prova inferenziale di esistenza. Tuttavia, considerando l'indeterminazione del grado di realtà obiettiva delle idee sensibili, non è possibile inferire dalla loro indiscussa realtà obiettiva la loro realtà formale⁵². Il punto di partenza della dimostrazione dell'esistenza dei corpi è la coscienza della ricettività e della costrizione che caratterizzano la coscienza sensibile⁵³. Dopo una sequenza di argomenti che coinvolgono altre premesse e tesi, fra cui la tesi della distinzione reale tra il pensiero e l'estensione e la tesi della veracità divina, il principio di causalità è utilizzato per dimostrare che qualcosa di esteriore al soggetto pensante (e di natura differente, data la distinzione reale) – nello specifico, i corpi estesi – è causa delle idee sensibili, e perciò esiste. Sotto questo aspetto, la teoria cartesiana potrebbe essere interpretata come un Rappresentazionalismo inferenziale, poiché le dimostrazioni di esistenza offerte nella terza meditazione e la dimostrazione delle cose estese, usando il principio

⁴⁸ Cfr. AT, VII, 42; B Op I, 735.

⁴⁹ Cfr. AT, VII, 43-45; B Op I, 737-739.

⁵⁰ Cfr. AT, VII, 42; B Op I, 735-737.

⁵¹ Si veda M. Beyssade, *A Dupla Imperfeição da Ideia Segundo Descartes*, cit., pp. 46-48.

⁵² È interessante notare che nel quinto assioma delle *Ragioni* geometriche, Descartes presuppone implicitamente che le idee sensibili abbiano realtà obiettiva: «E si deve notare che questo assioma deve essere ammesso tanto necessariamente in quanto da esso soltanto dipende la conoscenza di tutte le cose, e sensibili, e non sensibili. Donde sappiamo, infatti, ad esempio, che il cielo esiste? Forse perché lo vediamo? Ma questa visione non tocca la mente se non in quanto è un'idea: un'idea, dico, che inerisce alla mente stessa, e non un'immagine dipinta nella fantasia. Ed attraverso questa idea non possiamo giudicare che il cielo esiste se non perché ogni idea deve avere una causa realmente esistente della sua realtà obiettiva; la qual cosa giudichiamo essere lo stesso cielo; e così per ogni altra cosa» (AT, VII, 165; B Op I, 899, corsivo nostro). Cfr. inoltre AT, VII, 135; B Op I, 861.

⁵³ R. Landim Filho, *Idealismo ou Realismo na Filosofia Primeira de Descartes*, in Id., *Questões Disputadas de Metafísica e de Crítica do Conhecimento*, cit., pp. 261-267.

di causalità, deducono a partire da dati immanenti al pensiero l'esistenza di realtà formali attuali.

Ad ogni modo, non tutte le dimostrazioni di esistenza delle *Meditazioni* sono inferenziali: né il *cogito* né l'argomento ontologico ricorrono, ad esempio, al principio di causalità. Così, il Rappresentazionalismo realista cartesiano si limita nelle *Meditazioni* ad alcune dimostrazioni di esistenza: nella fattispecie, l'esistenza di Dio, formulata nel contesto scettico della terza meditazione, e la prova dell'esistenza dei corpi estesi.

Nella teoria cartesiana, l'interpretazione Realista diretta e quella Rappresentazionalista inferenziale, applicate a questioni distinte, convivono armonicamente. Il riconoscimento di due modi di esistenza, obiettivo e formale, sono distinzioni conosciute e accettate dai medievali. Ma il superamento dello scetticismo e la dimostrazione dell'esistenza delle cose esterne, grazie al principio di causalità, avendo come punto di partenza i dati intenzionali e immanenti all'intelletto, sembrano essere un contributo originale e decisivo della filosofia prima di Descartes.

rllandim@gmail.com

La concezione cartesiana del soggetto: l'anima e l'animale razionale

Enéias Júnior Forlin

(Universidade Estadual de Campinas – UNICAMP)

Articolo sottoposto a *double blind peer review*.

Ricevuto: 11/01/2018 – Accettato: 28/03/2018 – Pubblicato: giugno 2018

Title: The Cartesian conception of the subject: the soul and the rational animal

Abstract: The Cartesian conception of subjectivity has often been misinterpreted in the light of four interpretative mistakes. According to the first one, Descartes is the inventor of the real distinction between the nature of the spirit and the matter; secondly, Descartes defended this approach on the basis of a spiritualist and theological intention; thirdly, the free will is the most essential and important faculty of the soul; finally, the Cartesian conception of Soul or Spirit consists of the Cartesian conception of man or rational animal. This article aims to prove that not only are these opinions false, but they are also contrary to Descartes' intentions.

Keywords: Soul; Intellect; Will; Matter; Rational Animal; Passions.

La concezione cartesiana della soggettività è spesso mal compresa. Dopo quattro secoli, e in seguito a migliaia di studi dedicati alla filosofia di Descartes – alcuni dei quali estremamente competenti –, si ha ancora oggi un'immagine significativamente distorta del soggetto cartesiano. Secondo il nostro punto di vista, la concezione cartesiana del soggetto è interessata da quattro grandi equivoci interpretativi: il *primo* è che Descartes sia l'inventore della distinzione reale tra la natura dello spirito e quella della materia; il *secondo* è che egli abbia fatto ciò guidato da un'intenzione principalmente spiritualista, di taglio teologico e cristiano, con l'obiettivo di mostrare che la mente o coscienza – essendo di natura puramente immateriale, fatta a immagine e somiglianza di Dio – consisteva in una realtà più nobile ed elevata rispetto a quella corporea; il *terzo* è che la volontà o libero arbitrio sia la facoltà essenziale dell'anima; e il *quarto* è che la concezione cartesiana di *anima* o *spirito* consista fondamentalmente nella concezione cartesiana di uomo o *animale razionale*.

Nel corso della nostra esposizione, intendiamo mostrare come queste quattro credenze o opinioni siano false e, in alcuni aspetti, addirittura contrarie alle intenzioni di Descartes, non essendo compatibili con la sua concezione del soggetto.

Nella seconda meditazione, dopo aver mostrato la relazione fra essere e pensiero, Descartes procede ad indagare quale sia la natura di questo Io, la cui esistenza si pone come necessaria in virtù dell'atto stesso di pensare (AT, VII, 25; B Op I, 715). Non è sufficiente sapere che la nostra esistenza si lega necessariamente all'atto di pensare, ma è necessario stabilire ora in cosa consista la natura stessa del pensiero: si tratta di sapere se essa sia coinvolta o meno, in qualche misura, con la realtà materiale corporea; in caso positivo, infatti, la sua esistenza implicherebbe necessariamente l'esistenza del corpo.

Descartes incomincia considerando ciò che egli riteneva di essere prima dell'instaurazione del processo del dubbio iperbolico esposto nella prima meditazione. Descartes credeva di essere provvisto di un corpo e di un'anima: di un corpo, la cui natura pensava di *conoscere chiaramente*; e di un'anima, la cui natura intima *non comprendeva molto bene*, ma di cui *inferiva chiaramente* l'esistenza, come unita al proprio corpo, percependo che esso, pur essendo essenzialmente passivo, manifestava comunque la capacità di muoversi, di alimentarsi, di sentire e di pensare – *attività che non potevano essere attribuite al puro corpo in se stesso*.

Descartes procede allora ad esaminare il contenuto di questa credenza anteriore, una volta posta in dubbio l'esistenza di ogni cosa materiale; anche in questo caso, afferma di non poter negare di esistere fin tanto che pensa. Descartes riconosce con evidenza che la natura corporea non è essenziale a quest'Io che si pone, necessariamente, attraverso il semplice atto di pensare. E quanto alla natura dell'anima, può considerarsi essenziale? Ora, conclude il filosofo, se non possiedo un corpo materiale, non necessito neppure di un principio psicologico che organizzi la materia in un organismo in grado di muoversi, di alimentarsi e di avere sensazioni. Tuttavia, che cosa dire del principio razionale dell'anima – lo spirito – grazie a cui essa pensa? Lo posso separare dal mio essere, la cui esistenza si pone necessariamente in virtù del semplice atto di pensare? Assolutamente no! Descartes è spinto così a concludere che il pensiero è l'unico attribuito che gli appartiene, il solo che non può essere da lui separato.

«Io sono, io esisto, è certo. Fino a quando, però? Fino a quando penso: infatti, potrebbe accadermi persino di cessare tutto intero di esistere, se mai cessasse in me ogni pensiero» (AT, VII, 27; B Op I, 717). Pertanto, «io sono, io esisto» in quanto cosa che pensa. Il pensiero che dubita dell'esistenza di tutte le cose e che *non può quindi attribuirsi alcuna cosa*, non può però dubitare della propria esistenza nella misura in cui pensa, *riscoprendosi dunque come attributo di se stesso, essendo la cosa stessa di cui è attributo*; il pensiero, in altri termini, si concepisce come *sussistente in sé*, come *il vero supporto del proprio essere*, come *sostanza (res)*.

Si noti che questa operazione concettuale che Descartes realizza nella seconda meditazione mostra, da una parte, che *il pensiero*, in linea con la tradizione aristotelico-tomista, è *di natura immateriale, non-estensiva, puramente intelligibile*.

Il pensiero è quello che la tradizione è solita chiamare *anima*. E fin qui, a dispetto delle opinioni contrarie, Descartes non sta introducendo alcuna novità. Almeno *a partire da Platone*, infatti, l'anima era considerata di natura interamente distinta dalla materia: proveniva dal mondo delle forme pure e sopravviveva alla realtà materiale del corpo cui era unita, quando esso si corrompeva¹. *Aristotele*, a sua volta, pur negando il mondo delle pure forme, incarnandole nella materia, non ha mai rifiutato la loro natura puramente immateriale. Ciò che Aristotele respingeva era l'indipendenza delle forme intelligibili dalla materia, la loro autonomia ontologica come sostanza. Egli vedeva comunque nella forma e nella materia due *nature completamente distinte e irriducibili l'una all'altra*². Nel Medioevo, l'appropriazione della filosofia aristotelica da parte della riflessione cristiana ha solo accentuato questa radicale distinzione tra le due nature – forma e materia. Per *Tommaso d'Aquino*, l'anima razionale è l'unica che, pur esistendo in natura assieme al corpo, gli sopravvive e continua ad esistere dopo la sua morte in un altro mondo, di ordine puramente spirituale. L'influenza platonica nella concezione tomista è chiara. Sebbene Aristotele sembrasse ammettere, da un lato, che l'anima razionale non perisse con la distruzione del corpo, a differenza delle sue mere funzioni vegetative e sensitive, egli non poteva, dall'altro lato, concepire l'esistenza separata dell'anima in un altro mondo, non essendoci, per Aristotele, un altro mondo (dato che la natura stessa è eterna nel suo processo di generazione e corruzione). In questo caso, la concezione *platonica* secondo cui l'anima sopravvive al corpo e ritorna nel mondo intelligibile delle forme, di cui già faceva parte in origine e in virtù della sua propria natura, è stata utilizzata da Tommaso per conformare le verità cristiane alla filosofia³.

Fino a questo punto, insistiamo, Descartes, nonostante quello che si è soliti credere, si situa all'interno di una tradizione egemonica in filosofia. La differenza è che Descartes, pur *ereditando dalla tradizione questo dualismo ontologico*, dimostra al tempo stesso – e, nel caso specifico, contro quella tradizione aristotelico-tomista – che l'anima non è, tuttavia, ciò che viene convenzionalmente chiamato “*forma*”, vale a dire *un principio intelligibile che organizzerebbe la materia in un corpo e che sarebbe responsabile del mantenimento e dello sviluppo di questo corpo*. No: l'anima è soltanto pensiero e, come tale, non contribuisce affatto all'organizzazione e alla manutenzione del corpo (al pari del corpo stesso, che non necessita dell'anima per esistere e svilupparsi in quanto tale). Insomma, l'anima come natura puramente intelligibile non è una natura incompleta che avrebbe bisogno, per esistere, di una natura distinta, ossia la materia, natura anch'essa incompleta. Nulla di tutto questo! L'anima è una *cosa completa*, una *res*, un'autentica sostanza autonoma dalla materia, non necessitando del suo concorso per esistere.

¹ Si veda, a questo proposito, il *Timeo* e il libro V della *Repubblica*. Cfr. inoltre L. Robin, *La pensée grecque*, Albin Michel, Paris 1948, pp. 255-260.

² Cfr. il *De Anima* e il libro VII della *Metafisica*.

³ Si veda, ad esempio, la prima parte del libro I del *Compendio di Teologia* di Tommaso d'Aquino.

La controparte di questa dimostrazione della natura dell'anima – cioè che la natura del corpo è puramente estensiva, che il corpo non ha bisogno di un'anima per organizzarsi e perdurare in quanto tale, che *il corpo è anch'esso una cosa completa, una res, un'autentica sostanza, dotata di un'autonomia rispetto all'anima e che non dipende dal suo concorso per esistere* – sarà effettivamente dimostrata solo nella sesta meditazione, dopo che Descartes avrà legittimato il concetto di estensione come un'essenza reale e immutabile (il che presuppone la quinta meditazione, la quale, a sua volta, richiede la dimostrazione dell'esistenza di Dio formulata nella terza meditazione). Inoltre, stabilendo che la pura estensione matematica è sostanza di tutti i corpi, Descartes espunge al contempo, dalla realtà corporale, le qualità o accidenti reali, come viene dedotto nella sesta meditazione, dopo aver dimostrato l'esistenza della realtà materiale dei corpi esterni.

La cosa più importante, tuttavia, è che tale indipendenza, o meglio, questa autosufficienza ontologica che Descartes conferisce a queste due nature radicalmente distinte (la materia e l'anima), considerandole entrambe sostanze, non è al servizio di una concezione teologica e spiritualista, bensì è funzionale ad una mentalità razionale e scientifica di *de-spiritualizzazione della materia* e, simultaneamente, di *naturalizzazione dello spirito*.

Nonostante le apparenze, è solo nella filosofia moderna, soprattutto nei primi moderni, che la pura materia inizia ad acquisire, per la prima volta nella storia della filosofia, lo statuto ontologico privilegiato di sostrato unico del mondo, in grado di spiegare, da sé, tutta la natura. In breve, è nella modernità, con *Galilei*, *Keplero*, *Descartes* e *Hobbes*, fra gli altri, che la materia sarà pienamente elevata alla categoria ontologica di sostanza. Da una parte, i moderni esorcizzano e de-spiritualizzano la natura, eliminando da essa le *forme*, le *anime* o *psyché* (che per gli aristotelici-tomisti erano responsabili dell'organizzazione della materia in corpi di diversi generi e specie), e convertendo così i corpi degli organismi auto-animati a puri meccanismi materiali. Dall'altra parte, i moderni eliminano dalla natura materiale le qualità o accidenti reali, facendo delle qualità sensibili mere realtà della mente, rappresentazioni della nostra soggettività. Così facendo, *identificano la materia della fisica con l'estensione geometrica* e convertono la fisica in una *geometria del movimento*. In conclusione, hanno fatto della natura una pura *estensione in movimento*⁴.

Se Galilei fu propriamente il fondatore e il più efficace nel creare la nuova fisica-matematica, Descartes fu, a sua volta, e senza alcun dubbio, il più innovativo ed efficace nella *fondazione metafisica* di questa fisica-matematica che stava sorgendo. Mentre Galilei si limitò ad una appropriazione più o meno fedele dell'atomismo greco di Democrito, che concepiva il mondo come formato da raggruppamenti di atomi in movimento nel vuoto, Descartes si preoccupò di dimostrare metafisicamente la differenza radicale fra materia e spirito e, soprattutto, l'autonomia ontologica di entrambe le sostanze. Descartes creò così una nuova cosmo-

⁴ A questo proposito, si veda, ad esempio, il libro di A. Koyré, *Du monde clos à l'univers infini*, Gallimard, Paris 1988.

logia meccanicista che, a differenza dell'atomismo, identificava ontologicamente lo spazio e la materia e negava l'esistenza degli atomi e del vuoto, introducendo il concetto di corpuscolo e un movimento rigorosamente meccanico.

La forma esemplare di tale fondazione metafisica si trova, come abbiamo sottolineato, nelle *Meditazioni*. Si è soliti affermare che quando Descartes, nella seconda meditazione, opera una distinzione radicale tra il corpo e l'anima, l'interesse cartesiano sia, in particolare, quello di mostrare che l'anima è puramente immateriale e completamente indipendente dal corpo. In realtà, è precisamente il contrario: Descartes è infatti interessato a mostrare che il corpo è puramente materiale e completamente indipendente da qualunque anima o forma, a differenza di quanto pensavano gli aristotelico-tomisti. Si tratta della *condizione necessaria per giustificare metafisicamente l'elaborazione di una scienza della natura che ha come suo oggetto soltanto l'estensione e le sue proprietà geometriche e meccaniche*; si tratta, insomma, della *condizione necessaria per fondare metafisicamente la realizzazione di una fisica-matematica*⁵. Se osserviamo con attenzione, la relazione tra il corpo e l'anima, che Descartes presenta nella seconda meditazione, è la *negazione dei fondamenti metafisici della fisica aristotelico-tomista*.

D'altra parte, l'anima stessa, convertendosi in *sostanza*, sostanza *puramente pensante*, acquisisce, per così dire, una natura semplice e trasparente, senza quasi nessuna sfumatura teologica. Fino a quando era considerata dalla tradizione come una *forma* che organizzava la materia a differenti livelli e secondo diverse funzioni (vegetativa, sensitiva, locomotiva e razionale), l'anima possedeva una natura intimamente complessa e misteriosa. In cosa consisteva essenzialmente la natura di ciò che, oltre a pensare, era capace di dotare la materia di movimento e di sensazioni, alimentandola e sviluppandola? Con Descartes, però, si è mostrato che la materia si organizzava da sola, senza il concorso dell'anima, riducendo così l'anima alla pura funzione del pensare, facendo del pensiero la natura stessa dell'anima.

Ora, concependo l'anima come puro pensiero, di fronte ad una materia che produce da sola i corpi particolari, sembra che Descartes stia facendo i primi passi verso una concezione più moderna e naturalista della mente, una mente che, da entità *mistica e divina*, si converte in *pura cosa pensante*, creata nella natura insieme alle cose materiali, e unita al corpo umano come mera *coscienza o intelligenza razionale*. È aperto così il cammino per una nuova futura operazione naturalista, quella che consiste nel comprendere la mente come pura attività cerebrale (benché ciò si realizzi facendo implodere la distinzione stessa fra materia e spirito ereditata dalla tradizione filosofica).

⁵ È per questo che alla metafisica o filosofia prima di Descartes non segue – come accadrebbe se l'interesse centrale di Descartes fosse la dimostrazione dell'immaterialità dell'anima – una psicologia razionale, che dovrebbe approfondire nei dettagli la natura e le operazioni dell'anima; e neppure una teologia, come accadrebbe se l'interesse principale di Descartes fosse riflettere sulla causa prima. Nulla di tutto questo: nelle opere di Descartes, ciò che segue alla metafisica è sempre una fisica o filosofia della natura. È questa la sequenza che Descartes propone nei *Principi della filosofia* e che aveva già presentato, prima delle *Meditazioni*, nel *Discorso sul metodo*, quando, dopo la fondazione metafisica della quarta parte, presenta una descrizione generale della sua fisica.

Ci concentreremo ora sul contenuto della cosa pensante, al fine di chiarirne meglio la natura. Come abbiamo visto, Descartes afferma che la cosa pensante è uno spirito. Ma non si limita a questo: egli afferma di essere «soltanto una mente, o animo, o intelletto, o ragione [*mens, sive animus, sive intellectus, sive ratio*]» (AT, VII, 27; B Op I, 717). Si noti che Descartes non definisce la cosa pensante o spirito come una cosa *dotata di intelletto* o di ragione, ma afferma che la cosa stessa (o spirito) è un *intelletto* o una *ragione*. L'identità fra *cosa pensante o spirito* e *intelletto o ragione* mostra chiaramente che la cosa pensante è *essenzialmente* pura intelligenza – e niente di più. Quando l'intelligenza opera da sola, si chiama più propriamente intendere; quando si applica alle immagini, si chiama immaginazione; quando si applica alle immagini fornite dai sensi, si chiama sentire, etc. È quello che Descartes aveva già affermato nelle *Regole per la direzione dell'ingegno*:

si deve concepire che quella forza mediante la quale conosciamo propriamente le cose è puramente spirituale [...] e che essa è una sola [...] Ed è una sola e medesima la forza, la quale se si applica con l'immaginazione al senso comune è detta vedere, toccare, etc.; se si applica alla sola immaginazione *come rivestita da diverse figure* è detta *ricordare*; se si applica alla stessa *immaginazione* perché *ne finga di nuove* è detta immaginare o concepire; se infine agisce da sola è detta intendere (AT, X, 415-416; B Op II, 753, corsivo nostro).

Quello che è essenziale all'intelligenza è, naturalmente, l'intellezione. L'intelletto rappresenta, pertanto, la facoltà essenziale; tutte le altre facoltà, nella misura in cui dipendono dall'unione dello spirito con il corpo, gli sono accidentali. L'intellezione consiste nell'apprensione intellettuale di un determinato contenuto. Poiché si tratta di un'apprensione intellettuale, tale apprensione produce l'intelligibilità del contenuto appreso; produce, dunque, l'idea del contenuto appreso. Quando si tratta di un'apprensione pura dell'intelletto – fatta, quindi, a partire da contenuti puramente intellettuali –, si definisce intuizione intellettuale, *intuitus mentis*; quando si tratta di un'apprensione che l'intelletto fa di oggetti dati dai sensi, definiamo ciò sensazione o percezione sensibile.

Poiché, però, l'intelligenza *non è un attributo della materia, e non ha dunque il corpo come proprio soggetto*, ma è *attributo di se stessa* essendo, pertanto, *soggetto di se stessa*, l'intelligenza è, prima di tutto, *intelligibilità di sé*. Prima di produrre l'intelligibilità di qualunque altra cosa, essa è già intelligibile a sé. L'intelligenza, quindi, è originariamente riflessiva, o meglio, auto-riflessiva: è il suo primo e inalienabile oggetto di intellezione⁶. Ecco perché il *cogito* è la prima verità che inaugura l'edificio della conoscenza.

⁶ È per questo che Descartes risponde a Gassendi sostenendo che la cosa pensante non necessita di un altro oggetto al di là di se stessa per esercitare la propria azione (AT, IX-1, 206; B Op I, 1403): se il pensiero, nella misura in cui è attributo di se stesso, è originariamente coscienza di sé, esso è allora originariamente oggetto di se stesso. Ed è proprio perché il pensiero è originariamente coscienza di sé che Descartes può affermare, in una risposta ad Arnauld, che non c'è nello spirito nulla di cui non si sia coscienti (AT, VII, 246; B Op I, 1011): essere spirito è essere coscienza; tro-

Se la cosa pensante è originariamente coscienza di se stessa⁷, il *cogito* non va però inteso come la produzione della coscienza di sé, ma solamente come la sua attualizzazione. Inoltre, se la coscienza di sé è il dato originale, la coscienza di qualunque altra cosa è allora un modo della coscienza di sé. La coscienza di sé non è una forma successiva della coscienza ma, al contrario, ogni forma di coscienza è già un modo della coscienza di sé. Noi possiamo avere coscienza di un oggetto solo perché siamo noi stessi una coscienza e, in quanto tale, siamo coscienti di noi stessi. Si tratta, pertanto, di una posizione diametralmente opposta a quella che, in seguito, Kant⁸, e più recentemente Husserl⁹, hanno assunto, affermando che la coscienza di sé è mediata dalla coscienza dell'oggetto. Per Descartes è esattamente il contrario: è la coscienza dell'oggetto ad essere mediata dalla coscienza di sé. In conclusione, da quanto detto risulta che, secondo Descartes (visto che la cosa pensante è essenzialmente coscienza di sé), il pensiero è uguale alla coscienza. Ecco perché Descartes definisce, nell'*Esposizione geometrica*, il *pensiero* come «tutto ciò che è in noi in modo che ne siamo immediatamente coscienti» (AT, VII, 160; B Op I, 893). È per questo che l'idea stessa, in quanto *forma del pensiero* o *atto dell'intellezione*, è definita nel contesto della coscienza: «con il nome di *idea* intendo la forma di un qualsiasi pensiero attraverso la cui immediata percezione siano coscienti di questo stesso pensiero» (AT, VII, 160; B Op I, 893).

Ma possiamo dedurre ancora un'altra cosa dalla definizione cartesiana del pensiero come cosa o sostanza. Se l'intelligenza *non ha il corpo come soggetto*, ma è *soggetto di se stessa*, ciò significa che essa *non è un semplice strumento del corpo*, da lui gestito, *ma opera autonomamente*, ossia *ha in sé il principio della propria azione*. L'intelligenza in Descartes è quindi *essenzialmente libera*. È per questo che non possiede semplicemente *una facoltà passiva di apprendere contenuti* (intelletto), ma anche una facoltà attiva di *affermarli, negarli o porli in dubbio*; è

varsi nello spirito è precisamente trovarsi nella coscienza, tutto ciò che si trova lì è contenuto della coscienza. Ciò, tuttavia, non significa che si abbia coscienza (si sia coscienti) di tutti i nostri contenuti di coscienza (pensieri). Questa differenza è esplicitata da Descartes in un passaggio della sua corrispondenza con Arnauld. Secondo Arnauld, la concezione cartesiana secondo cui dobbiamo sempre essere coscienti dei nostri pensieri sembra essere contraria all'esperienza dei sogni, visto che quasi mai ci ricordiamo di quello che abbiamo sognato. Descartes gli risponde che «una cosa è essere coscienti dei nostri pensieri per il tempo in cui pensiamo, e un'altra è ricordarci in seguito di essi. Così, nei sogni nulla pensiamo senza essere nello stesso momento coscienti del nostro pensiero, benché per lo più ce ne dimentichiamo subito dopo» (AT, V, 221; B Op, n. 665, 2579). Pertanto, Descartes non afferma che ci ricordiamo sempre di tutti i nostri pensieri e che, non dimenticandoli mai, ne siamo sempre coscienti. Egli afferma solamente che *nel momento* in cui pensiamo a qualcosa, siamo sempre coscienti di questo pensiero, ossia che non è possibile pensare senza essere, al contempo, coscienti di ciò che pensiamo.

⁷ L'anima è allora originariamente idea di se stessa. La concezione cartesiana dell'anima è così opposta a quella di Spinoza, per cui l'anima è l'idea del corpo (*Etica*, II, prop. XIII) e la coscienza di sé è quindi la coscienza di sé in quanto coscienza del corpo; essa, pertanto, si concepisce nella misura in cui percepisce le idee delle affezioni del corpo (*Etica*, II, prop. XXIII).

⁸ Cfr. I. Kant, *Critica della ragion pura*, a c. di C. Esposito, Bompiani, Milano 2004, pp. 275- 277 (B 157-158).

⁹ Cfr. E. Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie*, Gallimard, Paris 1950, p. 91.

anche per questo che essa può *scegliere* l'oggetto della propria intellesione, cioè scegliere quale tra gli oggetti dati – attraverso i sensi, nella memoria, o innati – vuole concepire; ed è proprio per questo che possiede anche la capacità di *inventare oggetti*, disegnando immagini nella fantasia, modificando e combinando arbitrariamente le figure date. L'intelligenza non è allora solo dotata della *capacità di concepire*, dato che possiede anche la *capacità di agire* su ciò che concepisce o può concepire. In breve, la cosa pensante è dotata di *intelletto* e *volontà*.

Nei *Principi della filosofia*, Descartes afferma che «tutti i modi del pensare di cui facciamo in noi esperienza possono essere ricondotti a due generali: l'uno è la percezione, ovvero l'operazione dell'intelletto; l'altro la volizione, ovvero l'operazione della volontà. Infatti il sentire, l'immaginare e il puro intendere non sono nient'altro che diversi modi di percepire; così come il desiderare, l'abborrire, l'affermare, il negare e il dubitare sono diversi modi del volere» (AT, VIII, 17; B Op I, 1733-1735). In una lettera a Regius, inoltre, il filosofo si esprime in questi termini:

dove dite: Invero la volizione e l'intellesione differiscono solo come diversi modi di agire rispetto a diversi oggetti, preferirei: *differiscono solo come l'azione e la passione di una medesima sostanza. Infatti l'intellesione è propriamente una passione della mente e la volizione un atto di essa*; ma poiché non vogliamo mai nulla senza simultaneamente intendere, e poiché non appena intendiamo alcunché, simultaneamente vogliamo qualcosa, non distinguiamo facilmente in queste cose la passione dall'azione (AT, III, 372; B Op, n. 313, 1459, corsivo nostro).

La cosa pensante, essendo *originariamente intelligenza di se stessa*, è dunque un'*intelligenza essenzialmente libera*. Intelletto e volontà sono così i due attributi della cosa pensante: per questo motivo, precisa Descartes, «non vogliamo mai nulla senza simultaneamente intendere, e poiché non appena intendiamo alcunché, simultaneamente vogliamo qualcosa, non distinguiamo facilmente». Tuttavia, *solo l'intelletto è attributo essenziale: la volontà è attributo dell'intelligenza*, ma l'*intelligenza è attributo di se stessa*. L'intelligenza, pertanto, è una facoltà (intelletto) e *la cosa stessa di cui è facoltà*; la volontà, a sua volta, è *solamente una facoltà dell'intelligenza*. È chiaro che nella misura in cui l'intelligenza è originariamente intelligenza di se stessa, la volontà risulta come una facoltà necessaria, ma essa non definisce l'essere dell'intelligenza: è possibile pensare l'intelligenza senza volontà, mentre la volontà non può essere pensata senza l'intelligenza.

È per queste ragioni che, a proposito dell'intelletto, Descartes afferma, in termini assoluti, che non vogliamo *mai* nulla, senza al contempo concepirlo; diversamente, in relazione alla volontà, si limita a sostenere che *difficilmente* concepiamo qualcosa senza, al contempo, volerla. In altri termini, io non posso volere senza intendere, ma è possibile intendere senza volere. Possiamo così affermare che non vi è nulla nell'intelligenza che non sia oggetto di intelligenza, o meglio, non vi è nulla nella cosa pensante che non sia oggetto della sua intellesione (questa considerazione risulta più chiara ricordando che l'intelligenza è originariamente riflessiva e che qualsivoglia pensiero è una modificazione della coscienza: possiamo quindi dire che non c'è nulla nella cosa pensante che non sia oggetto di coscienza).

Come abbiamo già affermato, concepire significa apprendere intellettualmente un contenuto, cioè formare l'idea di una determinata cosa. L'idea, pertanto, è un modo dell'intelletto, o una sua modificazione. Ogni idea, però, essendo un'apprensione di un determinato contenuto, presenta un oggetto specifico all'intelletto. Tale oggetto è ciò che Descartes chiama realtà obiettiva o essere della rappresentazione. La rappresentazione è allora la presentazione della cosa all'intelletto. Se questa rappresentazione è chiara e distinta, la cosa si mostra all'intelletto così come è in se stessa; di più: essa mostra se corrisponde ad una certa cosa esteriore fuori dell'intelletto (come, ad esempio, l'idea di Dio) o no (come è il caso dei contenuti matematici); nel caso fosse oscura e confusa, la cosa presentata all'intelletto non sarebbe capace di mostrare la propria eventuale corrispondenza alla cosa esteriore e, in caso positivo, se la rappresenti fedelmente (è il caso delle idee sensibili).

Il cuore della questione cartesiana, dunque, consiste nel sapere se le cose presentate all'intelletto corrispondano a cose esteriori, e se vi sia, pertanto, una realtà esteriore alla realtà pensante. Come possiamo notare, pensiero e rappresentazione non sono sinonimi e neppure equivalenti in Descartes. Ogni rappresentazione è pensiero, ma il pensiero non si riduce alla rappresentazione. Il pensiero, infatti, è esso stesso una cosa che rappresenta. Il pensiero è una cosa, una realtà; la rappresentazione è una realtà *nel* e *per* il pensiero, che non esaurisce né la realtà dell'intelletto né la realtà dell'idea. Un'idea non è meramente una rappresentazione: l'idea è, innanzitutto, un'intellezione, un atto di apprensione dell'intelletto; la rappresentazione è ciò che *risulta* da tale apprensione. Inoltre, l'idea non esaurisce la realtà dell'intelletto: vi sono anche i principi logici, che sono soltanto nozioni comuni, ma non propriamente idee, e non implicano perciò rappresentazione¹⁰. Infine, oltre all'intellezione, l'intelligenza è anche dotata, come abbiamo visto, della facoltà della volontà e, come tale, afferma, nega, dubita, vuole, rifiuta. E tali azioni, naturalmente, non sono rappresentazioni.

Sebbene l'atto di desiderare o di giudicare sia differente dall'atto di concepire, affinché io possa desiderare o giudicare qualcosa è necessario che io la concepisca. Come precisa Descartes, ci può essere idea senza giudizio o volizione, ma non il contrario¹¹. Un giudizio o una volizione si realizzano *sempre a partire da e in relazione a* un'idea. Inoltre, il contenuto di un'idea può essere qualunque cosa, ivi comprese le nostre stesse affezioni e volizioni, i nostri giudizi, etc. È proprio quello che Descartes risponde ad Hobbes quando afferma che l'idea è tutto quello che è concepito immediatamente dallo spirito: «così che, quando voglio e temo, poiché al tempo stesso percepisco di volere e di temere, enumero

¹⁰ «Quando invece riconosciamo che non può essere che qualcosa venga dal nulla, allora questa proposizione: "nulla viene dal nulla", non la consideriamo alla stregua di una cosa esistente, e neppure come il modo di una cosa, ma come una certa verità eterna, che ha la sua sede nella nostra mente e che è chiamata nozione comune o assioma» (AT, VIII, 23; B Op I, 1745).

¹¹ «Riconosco certamente che non vogliamo nulla di cui non intendiamo in qualche modo qualcosa, ma nego che intendiamo e vogliamo allo stesso modo» (AT, VII, 377; B Op I, 1181).

fra le idee anche la volizione e il timore» (AT, VII, 181; B Op I, 923). Insomma, benché non ogni pensiero sia un'idea, ogni pensiero può essere oggetto di un'idea. D'altronde, se l'idea è una percezione dell'anima, se l'anima è una cosa puramente pensante (*res cogitans*), e se la cosa pensante è essenzialmente coscienza di sé, allora, come afferma lo stesso Descartes, nella mente «non intendiamo esserci nulla che non sia pensiero» (AT, VII, 246; B Op I, 1011), qualcosa di cui non si abbia, cioè, una percezione o idea. E, dato che ogni idea presuppone una rappresentazione, possiamo dire allora che non vi è nulla nello spirito di cui non si abbia una rappresentazione.

Eppure, lo spirito, ossia la cosa pensante o l'intelligenza, non è esso stesso una rappresentazione, come non sono rappresentazioni le sue facoltà. La cosa pensante è una sostanza tanto reale quanto la cosa corporea, benché entrambe possano essere oggetto di rappresentazione della cosa pensante. La rappresentazione è una realtà nel pensiero, ma non costituisce il pensiero e, dunque, non lo definisce. È per questo che, come abbiamo visto nel passo dell'*Esposizione geometrica* citato in precedenza, Descartes offre separatamente la definizione di pensiero, idea e rappresentazione. Infine, dopo aver chiarito la struttura e il funzionamento della cosa pensante o spirito, è opportuno ora tenere bene a mente l'osservazione cartesiana presente nella seconda meditazione. Qui, dopo essersi affermato come pura cosa pensante, Descartes ci avverte:

«Può però forse accadere che proprio tutto ciò, che suppongo non esistere [le cose materiali], poiché mi è ignoto, non sia tuttavia, quanto alla verità della cosa, diverso da quell'io che conosco [come solo spirito]? Non lo so, di questa cosa ora non discuto; posso giudicare solo su ciò che mi è noto. Conosco che esisto; chiedo chi sia io, quell'io che conosco (AT, VII, 27; B Op I, 717).

Questo passaggio, soprattutto a partire da Gueroult, è stato, a nostro parere, mal interpretato. Descartes non sta qui dubitando, come pensava lo storico francese, che la conoscenza che abbiamo della natura del nostro spirito possa non corrispondere alla sua natura reale¹². Questo tipo di situazione potrebbe verificarsi soltanto nel contesto del dubbio metafisico, così come è accaduto con le verità matematiche. In effetti, il *cogito* si è costituito come prima verità perché era l'unico a sfuggire al dubbio. Se, pertanto, conosciamo il nostro spirito come cosa puramente pensante, distinta dalla materia, il nostro spirito è allora, di fatto, una cosa puramente pensante, distinta dalla materia.

Non discuteremo qui nei dettagli le ragioni che ci spingono a considerare inaccettabile l'interpretazione gueroultiana¹³. Vorremmo solo cogliere l'occasione per sottolineare che la lettura di Gueroult serve, fra l'altro, per alimentare un

¹² M. Gueroult, *Descartes selon l'ordre des raisons*, Aubier, Paris 1953, vol. II, p. 89.

¹³ Ci siamo già ampiamente soffermati su tale questione nella nostra monografia *A Teoria Cartesiana da Verdade*, Humanitas/Unijui, São Paulo 2005, cap. IV, pp. 25-49, dove abbiamo sottoposto la posizione di Gueroult ad una critica dettagliata.

altro grande errore interpretativo, vale a dire l'idea che la concezione cartesiana di *soggettività umana* si riduca essenzialmente alla concezione cartesiana di *puro spirito*. Secondo il nostro punto di vista, dati gli interessi e la logica interna dell'impresa cartesiana, il passaggio in questione della seconda meditazione si può interpretare solamente nei termini seguenti: "sebbene a questo punto della seconda meditazione io riconosca che, in qualità di *res cogitans*, sono solamente una natura puramente spirituale, ciò non implica che io non possa essere anche una *res extensa*, ossia che io non possa essere *dotato di un corpo*, a cui il mio spirito è intimamente legato, *formando un'unica cosa*, così come mi appare attraverso i miei sensi". Descartes, insomma, non sta mettendo in dubbio la corrispondenza tra la *conoscenza* che possediamo della nostra natura spirituale e la *realtà* di *tale natura*. Ciò che sta ponendo in questione è se la conoscenza che abbiamo, nella seconda meditazione, di *essere unicamente un puro spirito* sia incompatibile con la possibilità di *essere anche dotati di un corpo*.

Se le cose stanno così, Descartes ci sta espressamente avvertendo che il puro spirito non costituisce, da solo, la nostra soggettività, ma è soltanto un'astrazione di ordine metafisico della nostra soggettività concreta. In altri termini, il soggetto metafisico, lo spirito, non sarebbe altro che un'astrazione del soggetto concreto, e non la sua definizione. La dimostrazione della distinzione reale tra lo spirito e il corpo, presente nella sesta meditazione, *non intende allora mostrare che, in quanto spirito, siamo puramente immateriali* (questo era già stato stabilito a partire dalla seconda meditazione). Ciò che vuole mostrare è che, *posta l'estensione come un'essenza reale* (come è stato dimostrato nella quinta meditazione), essa è realmente distinta dallo spirito e, per questo, quelle immagini di cose esterne presenti nella mente, compresa la rappresentazione del nostro stesso corpo, non possono essere state prodotte dal nostro spirito. In tal modo, si lascia aperta la possibilità che le rappresentazioni delle cose esterne siano state prodotte dagli stessi corpi di cui esse sarebbero rappresentazioni, e che quindi le cose corporee esistano e, soprattutto, che *noi stessi, oltre allo spirito, si sia in possesso di un corpo unito ad esso, formando un'unica cosa*. Come sappiamo, tale possibilità sarà effettivamente dimostrata nella sequenza dell'argomentazione cartesiana.

Quanto detto risulterà più chiaro comprendendo bene il significato dell'*unione sostanziale fra il corpo e l'anima* sostenuta dalla filosofia cartesiana. Descartes insiste nella sesta meditazione che l'anima non si trova nel corpo come un pilota nella propria nave, ma che è ad esso intimamente legata, così da comporre un'unica cosa:

La natura mi insegna anche, attraverso queste sensazioni di dolore, di fame, di sete, etc., che io non solo mi trovo nel mio corpo come un pilota si trova nella sua nave, ma sono ad esso strettissimamente congiunto e quasi commisto, così da comporre con esso un qualcosa d'uno. Diversamente, infatti, io, che non sono null'altro che una cosa pensante, quando il corpo è ferito non per questo sentirei dolore, ma percepirei questa ferita col puro intelletto, come un pilota percepisce con la vista se qualcosa si rompe nella nave (AT, VII, 81; B Op I, 789).

Si noti che gli stati corporali non sono osservati dall'anima come degli eventi esteriori, tali da verificarsi in modo distinto rispetto al corpo a cui si percepisce unita; al contrario, tali eventi sono assimilati all'anima come *suoi avvenimenti e stati*, come avvenimenti e stati *mentali*. Non c'è, dunque, un'esperienza corporale che è poi percepita dall'anima come se si stesse verificando nel corpo cui è unita, ma vi è un'esperienza unica e indistinta che è sempre vissuta come propria¹⁴. È l'anima stessa, infatti, che percepisce la fame o la sete. Senza dubbio, la mancanza di cibo o di acqua è uno stato corporeo, ma *il sentimento* di tale mancanza è uno stato mentale, ed è *questo sentimento che definiamo di fame o di sete*. Allo stesso modo, è l'anima che vede gli oggetti esteriori e che ascolta i suoni. La visione e l'udito sono processi neurofisiologici, e quindi corporali, ma la *coscienza* della visione o dell'udito sono processi mentali dell'anima, ed è questo che chiamiamo, in termini più propri, visione o suono¹⁵. È per tale ragione che i sentimenti o le passioni sono sentimenti o passioni *dell'anima*. Il corpo, propriamente, non sente, ma realizza processi che sensibilizzano l'anima. Esso è un puro meccanismo, una macchina. Le affezioni corporali, esterne o interne, non sono effettivamente sensazioni, ma processi meccanici in cui si comunica il movimento tra le parti¹⁶.

Se questo, da un lato, mantiene l'anima come soggetto di tutta l'esperienza umana, *ampia*, dall'altro lato, la vita dell'anima *al di là del territorio puramente spirituale*, e fa sì che essa si confonda con la vita del corpo, assimilandola come esperienza propria. La *res cogitans* è comune ad ogni essere umano: è una sostanza pensante, auto-cosciente, dotata anche dell'idea di Dio, al pari delle essenze e delle relazioni essenziali del mondo materiale esteriore. La differenza tra una particolare *res cogitans* e un'altra è *solamente numerica*. L'Io che, nella formulazione del *cogito*, si afferma esistente nella misura in cui pensa, conoscendosi in quanto tale come natura puramente spirituale, non è Descartes o una qualche altra persona che realizza le meditazioni metafisiche. Si tratta dell'io puramente razionale, comune ad ogni essere umano, che si rivela dietro la decostruzione del soggetto particolare concreto. Si tratta, in altre parole, della stessa ragione umana che si esprime in ciascuna persona.

Ora, il cosiddetto principio di individuazione si trova nel corpo specifico a cui ogni *res cogitans* particolare è unita. Ogni corpo è, a sua volta, differente dall'al-

¹⁴ Ecco due passaggi tratti dalla *Diottrica*: «Inoltre, bisogna fare attenzione a non supporre che, per sentire, l'anima abbia bisogno di *contemplare* immagini che siano inviate dagli oggetti fino al cervello» (AT, VI, 112; B Op I, 161-163, corsivo nostro); «Ora, sebbene questa effigie, passando in tal modo fin dentro la nostra testa, conservi sempre una qualche somiglianza con gli oggetti da cui procede, non bisogna tuttavia credere, come vi ho poc'anzi fatto intendere a sufficiente, che sia per mezzo di questa somiglianza che essa ce ne procura la sensazione, *come se nel nostro cervello vi fossero ancora altri occhi* con i quali potessimo percepirla» (AT, VI, 130; B Op I, 189, corsivo nostro).

¹⁵ «In primo luogo, dato che è l'anima che vede, e non l'occhio, e dato che essa vede immediatamente solo per il tramite del cervello...» (AT, VI, 141; B Op I, 201).

¹⁶ «È abbastanza noto che è l'anima che vede, e non il corpo [...] E si sa che l'anima non sente propriamente in quanto è nelle membra che servono da organi ai sensi esterni, ma in quanto è nel cervello, ove esercita quella facoltà che è detta senso comune» (AT, VI, 109; B Op I, 159).

tro, non solo a causa del volume, della massa, della figura, e di tutta una serie di caratteristiche fisiche particolari, ma, soprattutto, in virtù della sua posizione spazio-temporale unica. Ogni corpo, dalla sua nascita, occupa una posizione spazio-temporale esclusiva e, a partire da essa, stabilisce relazioni uniche con i corpi che lo circondano e con l'ambiente in generale, realizzando la sua particolare storia di vita.

Le passioni dell'anima unite ad un corpo *x*, nato in tale luogo, epoca e famiglia, saranno intrinsecamente diverse dalle passioni di un'anima unita ad un corpo *y*, e così via. Perciò, all'interno del nucleo logico, puramente razionale, che fonda la vita dello spirito (nucleo comune a ciascuna *res cogitans*), le passioni – che ogni anima ottiene dal corpo specifico cui è unita, a partire dalla sua nascita – si andranno sovrapponendo a strati psicologici che, progressivamente, formeranno le soggettività particolari, non solo differenti in numero o nel punto di partenza, ma veri individui, effettive personalità individuali.

Possiamo dire così che le passioni dell'anima non sono meri veicoli di informazione degli avvenimenti e degli stati corporali – non possiedono un mero ruolo funzionale –, ma *sono elementi costitutivi della soggettività umana, sono, cioè, quegli elementi che andranno a costruire sulla mera soggettività logica della ragione la soggettività psicologica dell'anima razionale*. Secondo Descartes, il soggetto umano (l'anima razionale) non è una mera *res cogitans* che, nella sua intoccabile purezza, si servirebbe del corpo e delle passioni per ottenere semplici informazioni sul mondo materiale esteriore. No! Il soggetto umano è quella personalità, quell'individuo, che sarà costituito storicamente dalle successive sedimentazioni psicologiche depositate sul nucleo logico comune della *res cogitans*.

Per tale ragione, se nella seconda meditazione troviamo la classica *teoria dell'anima razionale* (o spirito), tradizionalmente chiamata *psicologia razionale* – una questione metafisica per eccellenza, una disciplina filosofica –, con *Le passioni dell'anima* Descartes preconizza la moderna psicologia, intesa ora come una scienza autonoma (e non più una disciplina filosofica) che si occupa dell'anima nella sua condizione terrena di ragione corporificata, di soggetto non più costituito puramente da pensieri, ma anche da passioni.

Descartes è ben cosciente della sua originalità: nel primo articolo di questo trattato si considera come colui che realizzerà, per la prima volta, una scienza delle passioni¹⁷. Guidato dalla sua concezione razionalista e dalla convinzione di poter fornire una vera scienza di tutte le cose a cui la ragione può avere accesso, e credendo di aver trovato, per la realizzazione di una simile impresa, il vero metodo, di ispirazione geometrica – il metodo dell'ordine e della misura –, Descartes si propone di stabilire, inizialmente, i fondamenti assoluti della scienza, elaborando la sua nuova metafisica; in seguito, egli deduce un'intera cosmologia,

¹⁷ «In nessuna cosa appare così bene quanto le scienze che abbiamo ricevuto dagli antichi siano manchevoli, come in quello che essi hanno scritto sulle passioni [...] Per questo sarà obbligato a scrivere qui come se trattassi una materia mai affrontata da alcuno prima di me» (AT, XI, 327-328; B Op I, 2333).

vale a dire una spiegazione generale della natura, che corrisponde alla sua fisica-geometrica; infine, con *Le passioni dell'anima*, il filosofo ritiene possibile dedurre, secondo i principi generali della sua fisica, una *scienza* delle passioni umane.

Come dichiara *in una delle lettere che fungono da prefazione all'opera*, è in qualità di fisico che egli intende affrontare il tema delle passioni¹⁸. Questa ambizione cartesiana, realizzata nel trattato, è forse il primo tentativo nella storia della filosofia e della scienza di elaborare una spiegazione psico-fisiologica delle passioni. Nel testo in questione, Descartes non solo non considera lo spirito puro, bensì incarnato, ma decide di non servirsi dell'intellezione *pura*: se farà uso dell'intellezione, lo farà solo nella misura in cui essa *non opera isolatamente*, ma *alla luce delle passioni causate dal corpo*. È sempre attraverso l'intelletto che si può concepire il soggetto cartesiano, sia come *res cogitans* (con l'intellezione *pura*), sia come animale razionale (con quell'intellezione che, ora, considera le passioni dell'anima ottenute attraverso la sua relazione con il corpo). Con *Le passioni dell'anima*, Descartes si prefigge dunque di produrre un *discorso cognitivo* sulle *passioni umane*.

Tale opera, come sappiamo, consiste in un piccolo studio diviso in tre parti. Nella prima, è esposta la teoria psico-fisiologica con cui Descartes potrà *definire*, nella loro generalità, le passioni dell'anima, secondo il significato propriamente psicologico, così come lo intendiamo oggi. Queste passioni saranno, nella seconda e nella terza parte del trattato, gli oggetti di uno *studio genetico* (o funzionale) e di una *riflessione morale*: nella seconda parte, Descartes si occupa del numero e dell'ordine delle passioni, procedendo alla spiegazione di quelle che egli considera le sei passioni primitive (meraviglia, amore e odio, desiderio, gioia e tristezza); infine, nella terza parte, il filosofo mostra come, da queste sei passioni, abbiano origine tutte le altre.

La prima parte del trattato è la più importante perché è qui che Descartes presenta la sua teoria generale sull'argomento, fornendo, al contempo, la regola morale generale. La prima parte è composta da 50 articoli e può essere suddivisa in quattro sotto-parti. Dall'articolo I al XVI, Descartes descrive le funzioni del corpo. Il primo articolo (AT, XI, 327-328; B Op I, 2333) si apre con una condanna del trattamento poco razionale con cui, fino a quel momento, i pensatori precedenti si sono occupati del tema. Poiché la natura umana è un composto sostanziale di anima e corpo, prima di stabilire che cosa siano effettivamente le passioni dell'anima, è opportuno distinguere tra le sue funzioni e quelle del corpo. Si noti come Descartes si serva del suo famoso precetto di chiarezza e distinzione: utilizzare tutta la luce dell'intelletto per distinguere il più chiaramente possibile tra le funzioni dell'anima e del corpo. Fino all'articolo XVI, Descartes descrive quindi le funzioni corporali, attribuendo al corpo umano tutte le capacità che possono essere attribuite agli altri animali. In questa traiettoria, Descartes formula brevi descrizioni fisiologiche (già contenute in altri lavori, come la *Diottrica* e *Il Mondo*) delle parti del corpo e di alcune delle sue funzioni, analizzando

¹⁸ «Il mio disegno non è stato quello di spiegare le passioni in veste di oratore, e neppure di filosofo morale, bensì soltanto come fisico» (AT, XI, 326; B Op I, 2331).

la circolazione del sangue, come principio fondamentale del funzionamento del corpo, e descrivendo tanto i movimenti muscolari e i riflessi condizionati, quanto il meccanismo neuro-fisiologico delle passioni.

Nella seconda parte, che ingloba gli articoli XVII e XXIX, Descartes giunge, con l'intento di caratterizzare le funzioni dell'anima, alla *definizione* di che cosa sia la *passione in senso stretto*. Egli inizia stabilendo che tutte le funzioni dell'anima riguardano il pensiero; che il pensiero può essere distinto in due generi: azione e percezione; che le azioni riguardano la volontà dell'anima, e che le percezioni che l'anima possiede possono essere causate o dalla sua stessa volontà o dal corpo cui è unita. Le percezioni prodotte dal corpo – tanto quelle interne (di fame, sete, etc.), quanto quelle esterne (che sono le impressioni degli oggetti esterni a noi) – sono comuni al corpo e all'anima. Fra queste, però, Descartes distingue gli *effetti emozionali* che tali sensazioni producono nell'anima, come l'amore, la tristezza, l'allegria, etc. *Quest'ultime sono precisamente le cosiddette passioni dell'anima*.

Nella terza parte, che va dall'articolo XXX all'articolo XLVII, Descartes, *posta la distinzione fra le funzioni corporali e spirituali*, ed essendo già in possesso della *corretta concezione delle passioni*, ritorna ad occuparsi dell'unione dell'anima e del corpo con l'obiettivo di descrivere la forma di tale unione e *la modalità con cui opera il meccanismo delle passioni*. Innanzitutto, Descartes chiarisce che l'anima, come unità spirituale, e quindi indivisibile, è *unita interamente al corpo*, inteso come un'unità meccanica; egli passa allora a mostrare che, al netto di questa unione integrale, il luogo in cui opera l'anima, la sede delle sue funzioni, è la ghiandola pineale situata nel mezzo del cervello. Descartes procede poi ad analizzare propriamente il *meccanismo delle passioni*, dimostrando come l'anima e il corpo agiscano l'una sull'altro. Egli riprende brevemente la spiegazione del meccanismo fisiologico, ma inserendovi ora delle considerazioni legate alla sfera psichica: l'immagine ricevuta da ciascuno degli occhi è proiettata nella superficie interna del cervello e, a partire da qui, si irradia verso la ghiandola pineale, che provvederà all'unificazione del materiale trasmesso; ora, «se questa figura è molto strana e spaventosa, cioè se ha uno stretto rapporto con cose che erano state in precedenza nocive per il corpo, questo suscita nell'anima la passione del timore e successivamente quella dell'audacia, oppure quella della paura e dello spavento, a seconda del diverso temperamento del corpo o della forza dell'anima e a seconda se in precedenza ci si è premuniti, con la difesa o con la fuga, contro le cose nocive» (AT, XI, 356; B Op I, 2367). Anche in questa terza parte, Descartes definisce la funzione delle passioni, descrivendo la loro capacità di incitare o disporre l'anima degli uomini a volere le cose per cui esse preparano i loro corpi. Nonostante ciò, per Descartes l'anima è comunque libera e può operare con le passioni; al contempo, però, osserva che il potere che l'anima può esercitare sulle passioni è limitato e non diretto, e che quando vi è un conflitto tra le intenzioni dell'anima e gli appetiti corporali l'anima non può semplicemente eliminare le passioni o produrre nuove passioni opposte, ma è obbligata ad utilizzare il proprio ingegno per non essere sconfitta.

Infine, nell'ultima parte, che include gli articoli XLVIII, XLIX e L, Descartes afferma che tutta la forza dell'anima risiede nel saper operare con le passioni, forte della conoscenza di ciò che è giusto o sbagliato. Il filosofo può allora stabilire come principio di virtù, come regola morale, quella di combattere le passioni con «giudizi fermi e precisi a proposito della conoscenza del bene e del male, in base ai quali l'anima ha stabilito di orientare le azioni della propria vita» (AT, XI, 367; B Op I, 2379). Descartes, tuttavia, sottolinea che, nell'impossibilità di sapere quali siano realmente i veri giudizi per agire, dobbiamo farci guidare da quelli che la ragione ci mostra essere i più probabili. Non essere risolti è la cosa peggiore. L'anima debole è quella che si lascia trasportare dalle passioni e che non dispone dei propri mezzi per combatterle. Concludendo, Descartes dichiara che ogni anima ben guidata può acquisire potere assoluto sulle proprie passioni.

In una lettera a Cristina di Svezia, il filosofo francese si esprime in questi termini:

Non vedo come sia possibile disporne meglio [della volontà] se non avendo sempre una *ferma e costante decisione di fare esattamente tutte le cose che si giudicheranno essere le migliori*, e di *impiegare tutte le forze della nostra mente per conoscerle bene*. Solo in questo consistono le virtù; è solo questo che, per parlare propriamente, merita lode e gloria, è da questo solo, infine, che risulta sempre la più grande e la più solida soddisfazione della vita. Così ritengo che il Sommo Bene consista in ciò [...] la virtù consiste soltanto nella risoluzione e nel vigore con cui si fanno le cose che si crede essere buone, a condizione che questo vigore non derivi dalla caparbieta, *ma dal fatto che si sa di averle esaminate per quanto è moralmente possibile* (AT, V, 83; B Op, n. 631, 2485-2487, corsivo nostro)¹⁹.

In breve, tanto *nella conoscenza della verità* quanto *nella pratica del bene*, tutto il merito dell'uomo consiste nell'educare e nel disciplinare rigorosamente la sua volontà, così da *poter agire in modo consapevole, comprendendo sempre nel modo più chiaro e distintamente possibile ciò che è buono e vero*.

Possiamo notare come tutta la descrizione presente ne *Le passioni dell'anima* impedisca la tentazione (prodotta facilmente da una lettura superficiale dei testi cartesiani) di affermare che le passioni *non possono essere oggetto della scienza cartesiana*, quest'ultima occupandosi soltanto delle cose chiare e distinte. In realtà, Descartes considera il suo trattato sulle passioni come *un vero e proprio trattato scientifico*, ossia un *discorso cognitivo guidato dallo sforzo razionale di concepire le cose chiaramente e distintamente*. La concezione cartesiana di scienza, infatti, non consiste nell'affermare che possiamo concepire solamente *le cose* che sono *chiare e distinte* (come le verità eterne e, in termini generali, tutti i contenuti innati della mente), ma solo che possiamo conoscere veramente ciò che *percepiamo* in modo chiaro e distinto.

¹⁹ Descartes ripete qui quello che aveva già affermato, quasi negli stessi termini, alla principessa Elisabetta: «avere una volontà ferma e costante di mettere in atto tutto ciò che giudichiamo essere il meglio, e impiegare tutta la forza del nostro intelletto a ben giudicare» (AT, V, 277; B Op, n. 517, 2071).

Ora, sebbene ciò che percepiamo chiaramente e distintamente siano, *in generale*, le cose che sono, *in se stesse, chiare e distinte*, Descartes, tuttavia, *ricosce espressamente* la possibilità di *concepire qualcosa di chiaro e distinto anche nelle cose oscure e confuse*: possiamo, ad esempio, percepire chiaramente e distintamente di essere in possesso di certe idee oscure e confuse; parimenti, possiamo comprendere chiaramente e distintamente l'impossibilità di formulare giudizi sul valore obiettivo di tali idee; possiamo inoltre percepire chiaramente e distintamente che, *comparando le idee oscure e confuse* che abbiamo delle cose esteriori con l'*idea chiara e distinta* (fornita dall'intuizione intellettuale) *che possediamo dell'estensione*, tali idee non rappresentano la vera natura esteriore, che è sprovvista di qualità sensibili (Descartes lo mostra sia alla fine della sesta meditazione, sia nel secondo libro dei *Principi della filosofia*, solo per citare alcuni esempi); inoltre, esaminando con chiarezza e distinzione le idee oscure e confuse, possiamo sapere, chiaramente e distintamente, a partire dalla sesta meditazione (una volta in possesso dell'idea chiara e distinta di Dio), che tali idee *potrebbero* corrispondere ad una realtà esteriore, dato che implicano la facoltà dell'immaginazione; infine, esaminando i sensi alla luce dell'idea di un Dio verace, siamo portati a concepire chiaramente e distintamente l'esistenza di corpi esteriori e l'unione della nostra anima con un corpo (a cui essa è comunque radicalmente distinta per natura).

Si osservi che tutte le dimostrazioni cui si dedica Descartes nella sesta meditazione non consistono *soltanto nel considerare le idee chiare e distinte fra loro*, ma nel *servirsi di tali idee per concepire chiaramente e distintamente le stesse idee oscure e confuse*, che sono *imprescindibili* per la dimostrazione del mondo esterno e della nostra unione con il corpo. Senza l'*esame chiaro e distinto delle idee oscure e confuse* non sarebbe possibile fornire nuove dimostrazioni. Contrariamente a quello che si potrebbe pensare, ciò mostra che l'unione corpo-anima non è *semplicemente un'esperienza* cui giungiamo attraverso le nostre sensazioni, ma è *realmente esperita dall'intelletto*. L'intelletto *dimostra rigorosamente (secondo l'ordine delle ragioni)* che l'anima è necessariamente e intimamente unita ad un corpo la cui natura è radicalmente differente dalla propria. L'anima non dimostra *come sia possibile* che due nature così distinte siano unite, ma che *esse siano unite*, questo l'anima lo dimostra nella sesta meditazione. Ed essa lo dimostra *proprio facendo riferimento all'esame delle idee oscure e confuse*: poiché sperimentiamo idee che non possono essere prodotte dal nostro spirito (avendo già dimostrato il nostro essere radicalmente distinti dall'estensione), esse giungeranno a noi da fuori; ora, delle due l'una: o tali idee provengono dalle cose stesse che rappresentano, o da una causa più eminente; tuttavia, poiché possediamo un'inclinazione naturale a credere che provengano dalle cose stesse, e dato che Dio non ci ha dato nessun'altra facoltà per credere che le cose stiano diversamente, se le cose provenissero da una causa più eminente, dovremmo allora concludere che Dio ci sta ingannando. Sappiamo però che l'inganno non è compatibile con la natura di Dio e ne abbiamo già dimostrato la necessaria esistenza; pertanto, *le cose provengono necessariamente dalle cose che esse rappresentano*. Ciò comporta inoltre

che le idee e i sentimenti che abbiamo di un corpo che esiste come intimamente unito a noi provengano necessariamente da questo corpo.

Descartes, è vero, non ha mai fornito una dimostrazione di *come sia possibile* che due sostanze così distinte possano convivere, ma la *prova di diritto* non squalifica una *prova* (una dimostrazione rigorosa) *del fatto*. Occorre insistere: non stiamo affermando che il semplice fatto sia sufficiente per contrapporsi all'assenza di una prova di diritto; stiamo dicendo, non diversamente da Gueroult²⁰, che il fatto è *logicamente dimostrato da argomenti necessari*, benché non sia possibile fornire anche una *prova di diritto*.

Tuttavia, se Descartes non può spiegare *come sia possibile* tale unione, egli può comunque *spiegarne il funzionamento*, come avviene effettivamente ne *Le passioni dell'anima*. In altre parole, Descartes *non dimostra come sia possibile* che l'anima, non essendo estesa, possa unirsi ad un corpo esteso; al tempo stesso, come ha già dimostrato nella sesta meditazione, egli può però dimostrare *il fatto della loro unione* (dato che l'anima è influenzata da un corpo, tanto nelle sue sensazioni interne quanto in quelle esterne). Ora, se l'anima è effettivamente unita al corpo, Descartes giunge quindi alla conclusione che *essa può trovarsi solo nel cervello* (che, secondo gli studi del filosofo, è l'organo responsabile dei movimenti di tutto il corpo e della ricezione dei dati sensoriali). Nel cervello, la ghiandola pineale presenta una serie di caratteristiche privilegiate che *portano Descartes a concludere che l'anima non possa che trovarsi lì*. In questo luogo, Descartes, servendosi di una descrizione neuro-fisiologica delle rappresentazioni mentali, e avendo come strumento di collegamento una materia molto sottile chiamata "spiriti animali" (gli impulsi nervosi), mostra come il corpo agisca sull'anima e come questa, a sua volta, agisca sul corpo (pur non spiegando mai come sia possibile che l'anima possa risiedere nel corpo).

phorlin@me.com

²⁰ M. Gueroult, *Descartes selon l'ordre des raisons*, cit., vol. II, cap. XV.

Il *cogito* è una rappresentazione?

Un dibattito sull'interpretazione rappresentativa del presupposto della metafisica cartesiana

Marcos Alexandre Borges

(Universidade Estadual de Roraima – UERR)

Articolo sottoposto a *double blind peer review*.

Ricevuto: 19/02/2018 – Accettato: 05/05/2018 – Pubblicato: giugno 2018

Title: Is the *cogito* a representation? A debate on the representative interpretation of Cartesian metaphysics's assumption

Abstract: With the present article we intend to discuss a *cogito* reading that understands it as a representation of itself to itself. For this, the interpretations of Heidegger, taken here as the main defender of this thesis, and that of Alquié, whose interpretation is denied that in Descartes the *cogito* is a representation, will be approached mainly. Although we do not entirely agree with Alquié's interpretation of the starting point of Cartesian metaphysics, this commentator brings important elements to refute the interpretation of the *cogito* as a representation.

Keywords: Descartes; *Cogito*; Representation; Martin Heidegger; Fernand Alquié.

1. L'interpretazione del cogito come rappresentazione

Nella letteratura critica dedicata a Descartes non è raro incontrare riferimenti al *cogito* come rappresentazione. Commentatori importanti ed influenti del pensiero cartesiano considerano la proposizione che esprime la coscienza di sé – il punto di partenza del pensiero di Descartes – come una relazione rappresentativa nel momento in cui, nell'esperienza del *cogito*, l'*ego* pensa a se stesso. Martial Gueroult, ad esempio, in alcuni passaggi del suo *Descartes selon l'ordre des raisons*, si riferisce ad un io che si rappresenta: «Tutto ciò che posso dire a questo punto del cammino delle ragioni è che *io mi rappresento* come libero quando dubito [...]. In compenso, so con tutta certezza che basta che *io mi rappresenti*, ossia che io pensi, per esistere»¹.

¹ M. Gueroult, *Descartes selon l'ordre des raisons*, 2 vols., Aubier, Paris 1968, vol. I, p. 75 (corsivo nostro).

In questo passaggio, Gueroult rileva che è nell'atto di rappresentarsi che l'io, il soggetto del dubbio, si rende conto della propria esistenza. Pertanto, sembra che l'autore citato possa essere incluso nel novero degli interpreti che sostengono la tesi del *cogito* come rappresentazione. Innanzitutto, Gueroult afferma che l'*ego* si pone come libero quando dubita, e questa libertà è percepita attraverso la rappresentazione che l'*ego* produce di se stesso. Inoltre, se «basta che io mi rappresenti, ossia che io pensi, per esistere», lo storico francese fa della rappresentazione la condizione dell'esistenza stessa dell'*ego*; in tal modo, sembra collocare pensiero e rappresentazione sullo stesso piano, come se la rappresentazione stesse al pensiero come il pensiero alla rappresentazione. Assimilando dunque rappresentazione e pensiero, Gueroult pare corroborare la tesi secondo cui, per Descartes, si ha pensiero solo in termini rappresentativi.

Il riferimento al *cogito* come rappresentazione è presentato con una certa naturalezza da Gueroult. In diversi punti del capitolo dedicato al *cogito*, vi sono elementi a sostegno di un simile approccio. In questa sede, non abbiamo la pretesa di esporre tutti i passaggi nei quali è possibile trovare questi elementi poiché, come già affermato, Gueroult non sostiene esplicitamente tale interpretazione, pur reiterandola indirettamente: «io so solamente che la *necessità* di rappresentare a me stesso la mia propria natura esiste in me tanto chiaramente quanto io esisto [...]»². Come si può vedere, sebbene non problematizzi la tesi secondo cui l'*ego* si rende conto di se stesso nell'atto di rappresentarsi, Gueroult attribuisce a tale rappresentazione un carattere di necessità.

Come abbiamo rilevato in precedenza, l'interpretazione del *cogito* come rappresentazione non è rara tra coloro che hanno commentato i testi di Descartes, ed il riferimento più chiaro in proposito si trova in Martin Heidegger. Il filosofo tedesco si riferisce al *cogito* già in *Essere e Tempo*, quando accusa Descartes di non aver definito il senso del *sum* nella proposizione *cogito, ergo sum*³. Tuttavia, non è questo il testo che intendiamo analizzare, ma il secondo volume del *Nietzsche*, in cui Heidegger affronta il *cogito* cartesiano con maggior decisione, dedicando a tale nozione un capitolo in cui l'interpretazione del *cogito* come rappresentazione appare in modo più incisivo⁴.

Nelle pagine dedicate a Descartes, Heidegger parla del dominio del soggetto nella filosofia moderna e attribuisce al filosofo francese la responsabilità di aver instaurato ciò che, a partire dalla modernità, verrà inteso come soggetto. Secondo Heidegger, Descartes ha stabilito il fondamento della metafisica moderna, facendo dell'uomo un soggetto. Il soggetto (*subjectum*) «è ciò che sta al fondamento [...] all'inizio della metafisica moderna»⁵: l'uomo trova e assicura

² Ivi, p. 87.

³ Cfr. M. Heidegger, *Essere e tempo*, a c. di F. Volpi, Longanesi, Milano 2008.

⁴ È importante sottolineare che Heidegger sarà qui considerato come interprete di Descartes; per queste ragioni, ciò che qui è in discussione non è la filosofia heideggeriana, bensì l'interpretazione che questo filosofo fornisce del *cogito* cartesiano.

⁵ M. Heidegger, *Nietzsche*, a c. di F. Volpi, Adelphi, Milano 1994, p. 652.

Il *cogito* è una rappresentazione?

quindi in se stesso il fondamento della verità. Heidegger afferma allora che il compito di Descartes è stato quello di «fondare il fondamento metafisico per la liberazione dell'uomo nella nuova libertà in quanto autolegislazione sicura di se stessa»⁶. Una simile liberazione consiste nel rendere l'uomo indipendente, in un certo senso, dall'interferenza divina che deteneva, fino ad allora, quella garanzia di verità identificata ora con la certezza. A partire dallo sviluppo della filosofia di Descartes, questa garanzia diviene prerogativa dell'uomo stesso, che giunge a conquistare ciò che il filosofo tedesco chiama «una nuova libertà».

Secondo Heidegger, Descartes ha pensato in anticipo il fondamento metafisico dell'epoca moderna. Con questo fondamento, l'uomo si trova, in ogni momento, nelle condizioni di garantirsi ciò che assicura il processo di ogni rappresentazione umana. La certezza che forma il fondamento della nuova libertà, costituendola, è l'*ego cogito, ergo sum*. Per giungere a queste affermazioni, Heidegger interpreta la proposizione fondamentale della filosofia cartesiana – si tratta dell'aspetto che più ci interessa – considerando, in maniera esplicita ed incisiva, la prima relazione di questo soggetto come una rappresentazione. È a questo punto che sorge la questione: cosa spinge Heidegger ad interpretare il *cogito* come una rappresentazione?

Nell'analisi del *cogito*, Heidegger ricorre alla nozione di *cogitare* e propone di comprendere tale concetto come rappresentare (rap-presentare), forte della considerazione seguente: «Descartes, in passi importanti, adopera per *cogitare* la parola *percipere* (*per-capio*) – prendere possesso di qualcosa, impossessarsi di una cosa, qui nel senso di fornirsi (*Sich-zu-stellen*) che ha il carattere del porsi-dinanzi (*Vor-sich-stellen*), del rap-presentare (*Vor-stellen*)»⁷. Ogni rappresentazione, tuttavia, presuppone una duplicità: essa possiede infatti tanto «il significato dell'«atto del rappresentare»», quanto il «significato di «ciò che è rappresentato»»⁸. In ogni rappresentazione sono coinvolti l'atto di rappresentare, che rinvia ad un agente, e ciò che è rappresentato, che rimanda a ciò che si colloca come oggetto della rappresentazione. Heidegger è convinto che la rappresentazione implichi quindi la relazione di un rappresentante – un io che rappresenta – con un rappresentato – qualcosa che si presenta al rappresentante. Secondo Heidegger, il rappresentante si appropria così del rappresentato mentre lo rappresenta, fissandolo per sé. E colui che rappresenta (il rappresentante), nello stesso momento in cui rappresenta un altro, si «rappresenta» a se stesso. O meglio: «In ogni «io rappresento» l'io che rappresenta è rappresentato *anch'esso* in modo ben più *essenziale* e necessario, ossia come ciò verso cui e ritornando a cui e dinanzi a cui ogni rap-presentato è posto»⁹. Heidegger ritiene che in ogni rappresentazione sia co-rappresentato l'io rappresentante, dato che il rappresentante si trova in ogni rappresentare, ossia, il rappresentante si inserisce in maniera concomitante al rappresentare, non posteriormente, ma in modo istantaneo. Con questo,

⁶ Ivi, p. 656.

⁷ Ivi, p. 659.

⁸ Ibidem.

⁹ Ivi, p. 661.

Heidegger intende dire che l'io (l'uomo) non è rappresentato esplicitamente in ogni rappresentazione, ma è sempre già rappresentato (cioè co-rappresentato) in qualsiasi rappresentazione.

Ciò che spinge Heidegger ad interpretare il *cogito* come una rappresentazione è il peso attribuito alla nozione di rappresentazione, al punto da considerarla, in Descartes, l'essenza del pensiero, della *cogitatio*. Poiché il pensiero è la condizione per constatare l'esistenza dell'*ego* e la rappresentazione è l'essenza del pensiero, ne segue che il *cogito* è una rappresentazione. Ecco, in sintesi, il ragionamento heideggeriano.

Il concetto di rappresentazione ha un'importanza significativa nella filosofia cartesiana, soprattutto in relazione alla nozione di pensiero. Come sottolineato da Heidegger¹⁰, per Descartes ogni modo di pensare (volere, dubitare, sentire, affermare, etc.) rinvia ad una rappresentazione, poiché ogni volere, sentire, etc., è legato ad un oggetto che è voluto, sentito e sperimentato. Ora, queste sole considerazioni lasciano intuire che considerare la rappresentazione come essenza della *cogitatio* sia un'esagerazione, dato che il filosofo francese non si pronuncia in questi termini quando si riferisce al pensiero: «Sotto il nome di *pensiero* abbraccio tutto ciò che è in noi in modo che ne siamo immediatamente coscienti» (AT, VII, 160; B Op I, 893). Descartes, nel definire il pensiero, non si riferisce alla rappresentazione come sua essenza. Tanto la definizione contenuta nell'*Esposizione geometrica*, quanto quella che appare nei *Principi della filosofia*, indica che il pensiero è coscienza. Per Descartes, pensare equivale dunque ad essere coscienti.

Il rappresentare non può essere quindi considerato l'essenza dell'essere cosciente. Continuando a definire il pensiero, Descartes fa riferimento ai modi di pensare, sostenendo che comprendere, volere, immaginare e sentire siano lo stesso che pensare (AT, VIII-1, 7; B Op I, 1717). Tanto in questo brano dei *Principi* quanto nella definizione dell'*Esposizione geometrica*, troviamo un riferimento ai modi di pensare senza che si possa trovare, in tali riferimenti, una gerarchia fra questi modi. In altri termini, il pensare – l'essere coscienti – non si riduce ad uno dei modi di pensare, ma tutti i modi possono essere ricondotti, essendo coscienti, al pensiero. Quella che può essere considerata l'essenza del pensiero è la coscienza, d'accordo con le definizioni di pensiero presenti nelle *Seconde risposte* e nell'articolo IX della prima parte dei *Principi*. Questi passaggi mostrano che il *cogito* è, essenzialmente, coscienza, e che non corrisponde quindi alla nozione evidenziata da Heidegger; l'enfasi sulla nozione di rappresentazione – considerata, dal filosofo tedesco, come l'essenza del pensiero – lo induce ad identificare la rappresentazione col pensiero in modo che, così come ogni rappresentazione è pensiero, ogni pensiero corrisponda ad una rappresentazione, come se si potesse ridurre il pensiero ad uno dei modi del pensare, alla rappresentazione o all'idea. Heidegger ritiene allora che l'*ego* si rappresenti solamente pensando a sé:

¹⁰ Cfr. *ivi*, 663-664.

Il *cogito* è una rappresentazione?

la prima relazione dell'*ego* cartesiano con se stesso avviene quindi secondo una modalità rappresentativa. Il *cogito* è considerato una rappresentazione, al pari del pensiero dell'*ego* sulle altre cose.

La massima espressione dell'interpretazione heideggeriana del *cogito* come rappresentazione si trova in un passaggio in cui il filosofo tedesco enfatizza nuovamente il ruolo fondamentale del rappresentare come essenza del *cogitare*. In questo brano, Heidegger afferma che ciò che si trova alla base, come *subiectum*, è il rappresentare, spingendolo a tradurre l'*ego cogito, ergo sum* con «io rappresento, dunque sono»¹¹. Questo passaggio, che contiene un'enfasi esagerata sulla rappresentazione, fa di Heidegger il massimo rappresentante dell'interpretazione del *cogito* come rappresentazione. Ma si può davvero parlare di un'esagerazione se tale concetto è davvero importante nella e per la filosofia cartesiana? A nostro parere, l'esagerazione sta, in primo luogo, nel considerare la rappresentazione come essenza della *cogitatio*, come sinonimo di pensiero. Come rilevato in precedenza, nelle definizioni di pensiero – soprattutto nell'articolo IX della prima parte dei *Principi* (AT, VIII-1, 7; B Op I, 1717) e nella prima definizione dell'*Esposizione geometrica* (AT, VII, 160; B Op I, 893) –, esso non è considerato sinonimo di rappresentazione, ma di coscienza. Tuttavia, tutti i modi dell'*ego* possono coinvolgere la rappresentazione, cosa che certamente rafforza la tesi di Heidegger. Ma ciò può garantire che la rappresentazione sia sinonimo di pensiero? Può far sì che, così come ogni rappresentazione è pensiero, ogni pensiero sia rappresentazione? È possibile ridurre in Descartes il pensiero alla rappresentazione?

Il concetto di rappresentazione è indissolubilmente legato alla nozione di idea. Riferendosi alle idee nella terza meditazione, Descartes afferma che esse si trovano tra i generi di pensiero dell'*ego* – nello specifico, il genere che consiste nel rappresentare le cose. Se le idee, che rappresentano cose, sono considerate dal filosofo come uno dei generi del pensiero, significa che le idee si collocano tra i modi di pensare e consistono in uno di essi. Descartes non afferma che tutti i pensieri sono idee, ma solo alcuni di essi. Ciò indica che non tutto il pensiero è rappresentativo, soprattutto considerando che la rappresentazione è ciò che vi è di proprio in uno dei generi del pensiero: l'idea.

Nell'articolo XVII de *Le passioni dell'anima*, vi sono altri indizi del fatto che la rappresentazione non sia coinvolta in tutto il pensiero, ossia che non tutto il pensare sia rappresentare. In questo articolo, Descartes afferma che vi sono due generi principali di pensiero: le azioni e le passioni, e colloca le rappresentazioni solamente nel secondo di questi generi¹².

¹¹ Ivi, p. 665.

¹² Nell'articolo XVII delle *Passioni*, Descartes fornisce una classificazione dei pensieri in attivi e passivi, ponendo tra gli attivi quelli che «vengono direttamente dall'anima, e sembrano dipendere solo da questa»; mentre i passivi sono «tutti i tipi di percezioni o di conoscenze che si trovano in noi, poiché spesso non è la nostra anima a produrli quali sono, ma le riceve sempre dalle cose da esse rappresentate» (AT, XI, p. 342; B Op I, 2351).

D'altro canto, nel definire l'idea, Descartes la caratterizza come la forma di ogni pensiero attraverso cui esso è cosciente di tali pensieri. Ogni pensiero implica un'idea¹³, dato che non esiste pensiero senza un oggetto, non esiste un pensiero vuoto¹⁴. Il pensiero implica sempre un'idea affinché la "cosa pensata", l'oggetto del pensiero, si renda manifesta all'*ego* attraverso l'idea. L'idea è il *medium* tra l'*ego* e la cosa pensata, tenendo conto del fatto che l'*ego* non ha accesso alle cose in sé, ma solamente alle rappresentazioni delle cose. Il *cogito* mostra che, secondo Descartes, l'*ego*, per avere coscienza di sé, non dipende da nessun altro pensiero che non sia quello di se stesso. Pertanto, nel *cogito* ciò che è pensato non necessita dell'intermediazione dell'idea: non si tratta di un essere meramente obiettivo, ma è la cosa stessa che accede a sé. La rappresentazione si riferisce all'essere obiettivo che "sta" nell'idea, all'oggetto del pensiero che rappresenta qualcosa per l'*ego*; la coscienza consiste nella percezione della presenza di questo essere oggettivo.

[...] vedo la luce, odo un rumore, sento caldo. Ciò è falso, perché dormo. Ma certo mi sembra di vedere, di udire, di avere caldo. Non può essere falso, questo, vale a dire quel che in me, propriamente, si chiama sentire; e questo, preso così, precisamente, null'altro è che pensare (AT, VII, 29; B Op I, 719).

Insomma, se ciò che mi è rappresentato quando vedo la luce, odo il rumore o percepisco il calore, può essere falso e illusorio – e quindi problematico –, non c'è alcun dubbio che sia io a sentire, o che pensi di vedere, di udire, di scaldarmi. L'oggetto rappresentato può essere illusorio, ma non lo è il "fatto" di pensarlo. Questo passaggio, presente alla fine della seconda meditazione, rende chiaro che, secondo Descartes, l'*ego* ha coscienza di sé indipendentemente dall'oggetto del pensiero, ossia indipendentemente da qualsivoglia rappresentazione.

In secondo luogo, l'eccesso della tesi heideggeriana consiste nel tradurre il *cogito, ergo sum* di Descartes come "rappresento, dunque sono": ciò spinge Heidegger a identificare il *subjectum* cartesiano con il rappresentare. Poiché Heidegger ritiene che il pensiero sia, essenzialmente, rappresentazione, al punto da considerare ogni rappresentazione pensiero e ogni pensiero rappresentazione, egli sostiene che, dicendo *cogito*, Descartes dica "rappresento". Questa interpretazione induce Heidegger ad affermare che, in Descartes, il *subjectum*, il soggetto – ciò che si trova lì alla base, come fondamento, come quell'ente che esiste per se stesso – sia una mera rappresentazione. Ma come può il soggetto, in Descartes, seppur inteso alla maniera di Heidegger, essere rappresentazione? Come può essere rappresentazione ciò che sta alla base e si pone di per se stesso?

¹³ Nell'*Esposizione geometrica* Descartes presenta la seguente definizione di idea: «Con il nome di *idea* intendo la forma di un qualsiasi pensiero attraverso la cui immediata percezione siano coscienti di questo stesso pensiero» (AT, VII, 160; B Op I, 893).

¹⁴ Come afferma Descartes in seguito alla definizione di idea nell'*Esposizione geometrica*: «Di modo che non posso esprimere alcunché con parole, intendo quello che dico, senza che con ciò stesso io non sia certo che in me c'è l'idea di ciò che è significato da quelle parole» (AT, VII, 160; B Op I, 893).

Il *cogito* è una rappresentazione?

La rappresentazione è la caratteristica principale delle idee che rappresentano le cose attraverso la loro realtà obiettiva. La realtà obiettiva dell'idea è «l'entità della cosa rappresentata attraverso l'idea, in quanto è nell'idea» (AT, VII, 161; B Op I, 893). Ciò che possiede una realtà meramente obiettiva – la rappresentazione – è un'entità che non possiede realtà effettiva, è un'entità che, in qualche modo, è in possesso, secondo Descartes, di uno statuto ontologico “più debole”; con le parole del filosofo, essere obiettivamente è «un modo di essere [...] di gran lunga più imperfetto di quello con cui le cose esistono al di fuori dell'intelletto» (AT, VII, 102; B Op I, 817).

Nonostante le idee – le rappresentazioni – posseggano una realtà e siano qualcosa di reale, ciò che appare all'*ego* attraverso di esse, l'“essere obiettivo” che è rappresentato attraverso le idee, non è la realtà di qualcosa in quanto tale, ma la realtà di qualcosa che è solamente in quanto oggetto. Non è la cosa stessa, ma la rappresentazione della cosa. In tal modo, una rappresentazione non è mai soggetto, dato che essere soggetto implica essere da sé e per sé, non solo in quanto pensato, e neppure come un essere semplicemente obiettivo. L'*ego* constatato con il *cogito* non possiede una realtà meramente obiettiva, non è una maniera di essere meno perfetta di un'altra. Considerare il *cogito* come rappresentazione equivale a ritenere che, nella relazione originaria dell'*ego*, in cui il soggetto diviene oggetto di pensiero, non vi sia percezione di una realtà effettiva, ma di una realtà “meramente” obiettiva; equivale a ritenere che, nel *cogito*, quel che si dà non sia la percezione di una cosa, ma la percezione della rappresentazione della cosa. Insomma, considerare il *cogito* una rappresentazione significa ritenere che nella relazione di sé a sé quello che si manifesta sia una mera idea, esistente solamente come un essere obiettivo, e, quindi, come una maniera di essere, per così dire, meno perfetta di un'altra.

2. L'interpretazione non rappresentativa del *cogito*

L'interpretazione del *cogito* come rappresentazione è stata posta in questione da Jean-Luc Marion nelle sue *Questions cartésiennes*. Inizialmente, Marion formula una critica all'interpretazione di Husserl secondo cui, nel *cogito*, sarebbe implicata una relazione di intenzionalità di sé a sé, e sostiene che questo approccio conduca agli stessi problemi derivanti dall'intendere il *cogito* come rappresentazione. Secondo Marion, il problema dell'interpretazione rappresentativa del *cogito* è il seguente: dato che il dubbio squalifica la relazione del rappresentante – l'*ego* – col proprio rappresentato, cosa garantisce che la relazione di sé a sé, se la si considera una rappresentazione, non sia a sua volta squalificata? Poiché il dubbio fa sì che la relazione tra rappresentante e rappresentato perda il carattere di evidenza, come è possibile considerare il *cogito* come una evidenza, se esso chiama in causa la stessa relazione che è stata squalificata dal dubbio? Cosa garantisce, dunque, che l'evidenza della percezione dell'esistenza dell'*ego* – assunta come una rappresentazione – costituisca un'eccezione? Se il *cogito*, *ergo sum* è

una rappresentazione, anch'esso è destinato a soccombere al dubbio, al pari di tutte le rappresentazioni. Marion ritiene, pertanto, che tanto l'interpretazione husserliana del *cogito* (come intenzionalità), quanto quella heideggeriana (come rappresentazione), conducano allo stesso problema, poiché in entrambe le interpretazioni si considera che «quello che l'*ego* attinge di fatto, essendo esistente, diviene immediatamente un altro da questo *ego*, perché si tratta dell'oggetto rappresentato da se stesso, ma in quanto obiettività per la rappresentazione [...] Ma ancora: l'oggetto che così è, non può essere se non sotto condizione, come ogni altro oggetto trascendente alla coscienza rappresentante»¹⁵.

Secondo Marion, considerare il *cogito* come rappresentazione equivale a concedere che la relazione originaria di sé a sé sia in Descartes una relazione di alterità, nella quale l'*ego* attinge un'altra cosa. Per lo studioso francese, la rappresentazione implica una relazione di trascendenza tra l'*ego* che rappresenta e l'oggetto rappresentato. Perciò, interpretare il *cogito* secondo uno dei modelli rappresentativi equivarrebbe a considerare la percezione di sé a sé come una relazione trascendente, dato che l'*ego*, nell'atto di rappresentarsi, verrebbe assunto come un altro, come qualcosa di diverso da sé.

Nel quinto capitolo delle sue *Questions cartésiennes*, Marion discute le tesi di Husserl e Heidegger sul *cogito*, e presenta un'interpretazione alternativa a quella dei due filosofi considerati. Nel farlo, ricorre alla tesi di Michel Henry¹⁶, anche e soprattutto per discutere l'interpretazione del *cogito* come intenzionalità. Dato che il presente lavoro, analizzando l'interpretazione del *cogito* come rappresentazione, intende limitarsi al solo terreno cartesiano, faremo ricorso all'interpretazione di Ferdinand Alquié, che considera la relazione cartesiana di sé a sé in termini non rappresentativi. Alquié attribuisce al *cogito*, specialmente quello che compare nelle *Meditazioni*, un carattere prevalentemente esistenziale. Questo è il principale elemento che lo spinge ad interpretare la relazione di sé a sé come una relazione non rappresentativa.

In vari passi della sua opera principale dedicata a Descartes, *La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes*, Alquié presenta argomenti contrari all'interpretazione rappresentativa del *cogito*. A differenza di quanto farà Marion, Alquié non si riferisce esplicitamente alla possibilità di interpretare il *cogito* alla stregua di una rappresentazione; tuttavia, in diversi passaggi afferma chiaramente che, nel *cogito*, l'*ego* non dà ragione di sé in termini rappresentativi. Secondo lo studioso francese, nel *cogito* non c'è una comprensione di sé, poiché l'*ego*, nell'atto di comprendersi, si concepisce come una cosa che pensa, come un *ego* che semplicemente esiste. Con il *cogito*, l'*ego* scopre di essere qualcosa, una *res cogitans*, ma niente di più. Insomma, con l'affermazione del *cogito*, l'essere

¹⁵ J.-L. Marion, *Questions cartésiennes. Méthode et métaphysique*, Puf, Paris 1991, p. 165.

¹⁶ Non abbiamo la pretesa di analizzare in questa sede l'interpretazione che Michel Henry fornisce del *cogito* cartesiano, nonostante anch'egli rifiuti l'interpretazione rappresentativa, sostenendo che nel *cogito* avvenga una auto-afezione. Per avvalorare questa tesi, Henry ricorre a *Le passioni dell'anima*, mentre nel presente lavoro si intende analizzare il *cogito* a partire dalle *Meditazioni*.

Il *cogito* è una rappresentazione?

dell'*ego* rimarrebbe per Descartes ancora sconosciuto: «Dobbiamo quindi credere in un essere che oltrepassa il pensiero, e che lo fonda, senza però considerare questo essere come obiettivo o corporale. Ci sembra, allora, che l'essere del *cogito*, come sarà più tardi Dio, sia "concepito e non compreso", e che il *cogito* sia metafisico, e non obiettivo, e ciò lo rimette all'incomprensibile»¹⁷.

Secondo Alquié, l'essere del *cogito* non è compreso perché, con il *cogito*, questo essere è "toccato", ma non nella sua totalità, visto che Descartes, riferendosi all'*ego*, si limita ad affermare che si tratta di una *res cogitans*. Ma non bisogna allora sostenere che questo *ego* è, nella sua totalità, una *res cogitans*, una cosa che pensa? No. Dalla considerazione cartesiana consegue che l'unica cosa che si può sapere di tale *ego* è che si tratta di una cosa che pensa (nella seconda meditazione, è chiaro); Descartes si riferisce all'*ego* solamente come una cosa che pensa non perché lo conosca completamente, ma perché è l'unica cosa che sappia in maniera completa e indubitabile di esso. Per Alquié il *cogito* è un'affermazione di esistenza che riguarda solamente l'esistenza dell'*ego*. È un'affermazione che possiede un carattere fondamentalmente esistenziale e, dunque, incomprensibile. Alquié vuole sostenere che il *cogito* è solamente metafisico, nella misura in cui non afferma altro che l'esistenza percepita, e perciò è incomprensibile. E tale incomprensibilità concerne la natura completa di questo io riconosciuto come esistente. Nel *cogito* io so chiaramente *che* sono, ma *ciò* che sono rimane oscuro. Per sostenere la propria posizione, lo studioso francese menziona il seguente passaggio della seconda meditazione:

Può però forse accadere che proprio tutto ciò, che suppongo non esistere, poiché mi è ignoto, non sia tuttavia, quanto alla verità della cosa, diverso da quell'io che conosco? Non lo so, di questa cosa ora non discuto; posso giudicare solo su ciò che mi è noto. Conosco che esisto, chiedo chi sia io, quell'io che conosco (AT, VII, 27; B Op I, 717).

Alquié ritiene che il passo citato confermi la propria tesi, dato che Descartes ammette la possibilità «che proprio tutto ciò, che suppongo non esistere, poiché mi è ignoto» possa non essere, di fatto, «diverso da me». Descartes sta dunque ammettendo la conoscenza dell'esistenza di un essere, ma non nella sua interezza; inoltre, pur essendo una cosa che pensa, per Alquié non vi è comprensione di ciò che questo essere sia: «io so che sono, so che penso, so quindi che sono una cosa che pensa, ma da ciò non deriva affatto che sono un pensiero»¹⁸. Secondo Alquié, l'essere che appare con il *cogito* è molto più che pensiero, e il *cogito* è incomprensibile proprio perché quest'essere, concepito come esistente, non può essere ridotto al pensiero.

Nelle *Risposte alle Seconde obiezioni*, Descartes fornisce una spiegazione del significato del passaggio della seconda meditazione citato in precedenza. In quella sede, la questione non riguardava la distinzione fra corpo e spirito, dato che

¹⁷ F. Alquié, *La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes*, Puf, Paris 1966, p. 183.

¹⁸ Ibidem.

il filosofo si limitava «ad esaminare quelle sue proprietà di cui posso avere conoscenza certa ed evidente» (AT, VII, 129; B Op I, 853). Benché l'*ego* non sia semplicemente una cosa che pensa, è altrettanto vero, però, come afferma lo stesso testo delle *Seconde risposte*, che il suo statuto implichi una qualche conoscenza. Inoltre, pur non essendo un sapere relativo a tutte le proprietà appartenenti all'*ego*, fornendone una conoscenza completa, coinvolge le proprietà da cui è possibile trarre una conoscenza chiara e distinta. Menzionando «tutto ciò che suppongo non esistere, poiché mi è ignoto», Descartes si sta riferendo a quanto scritto nel paragrafo anteriore: «non sono quella compagine di membra che è chiamata corpo umano; non sono neanche un'aria tenue infusa in queste membra, non vento, non fuoco, non vapore, non alito» (AT, VII, p. 27; B Op I, 717). Il riferimento riguarda qui le caratteristiche corporali escluse dal dubbio che non possono, perciò, far parte dell'*ego* che sopravvive al dubbio. È importante ricordare che il *cogito*, benché sopravviva al dubbio, non lo elimina. Anche dopo l'emergere del *cogito*, il dubbio non permette che tali caratteristiche siano attribuite all'io affermato nel *cogito*, poiché la rappresentazione dell'esistenza dei corpi è squalificata. In tal modo, nella seconda meditazione Descartes non si riferisce all'io nella sua interezza, ma solo all'io considerato come una cosa che pensa; non a caso, secondo Alquié, quest'*ego* è concepito, non compreso, dato che nel *cogito* non si sa che cosa questo *ego* sia, ma solo che l'*ego* esiste fin tanto che pensa. Ora, siamo d'accordo che non vi sia una conoscenza completa dell'*ego*, sebbene si ottenga una conoscenza di quest'*ego* come un essere pensante, poiché nel *cogito* l'esistenza dell'*ego* è percepita solo attraverso il pensare. Il *cogito* comporta dunque tanto l'esistenza quanto la conoscenza di che cosa questo *ego* sia: un essere pensante, la cui esistenza è concepita assieme al pensiero, l'*ego* raggiungendo la propria consapevolezza attraverso il pensare.

Nelle *Meditazioni*, sostiene Alquié, il *cogito*, con la formula “io sono, io esisto”, implica soltanto l'esistenza, a differenza del “penso, dunque esisto” del *Discorso* e dei *Principi*. Ad ogni modo, l'affermazione presente nelle *Meditazioni* non sembra indipendente dal pensare, come pretende Alquié, perché, prima di enunciare il *cogito*, Descartes formula la considerazione seguente: «Senza dubbio, allora, esisto anche io, se egli mi fa sbagliare; e, mi faccia sbagliare quanto può, mai tuttavia farà sì che io non sia nulla, fino a quando penserò d'essere qualcosa» (AT, VII, p. 25; B Op I, 713). L'affermazione “io sono, io esisto”, che appare nel testo poche righe dopo, dipende da questo passaggio precedente: ciò chiarisce che il pensare è la condizione per giungere all'esistenza dell'*ego*. “Io sono, io esisto” significa: io so di esistere perché penso e penso perché esisto come cosa pensante. Non vi è dubbio, come argomenta Alquié, che il *cogito* si riferisca principalmente all'esistenza dell'*ego*, senza però cessare di coinvolgere la conoscenza. E non la consapevolezza di ciò che quest'*ego* è nella sua interezza, ma il sapere che l'*ego* in questione è una cosa che pensa, un pensiero. L'*ego* della seconda meditazione, infatti, è solamente una cosa che pensa, un pensiero, niente di più. Sebbene sia “soltanto questo”, è comunque un'esagerazione affermarne la natura incomprensibile.

Il *cogito* è una rappresentazione?

Alquié ritiene che, nel *cogito* delle *Meditazioni*, non sia in questione la certezza sulla natura dell'*ego*, ma la sua esistenza, sostenendo che l'*ego* non si comprende nel *cogito*, ma si concepisce soltanto. Secondo l'interprete francese, comprendere è oggettivare, e dato che il *cogito* si rimette all'incomprensibile, non è oggettivo. Alquié conclude quindi affermando che «l'essere [del *cogito*] non è contenuto nella rappresentazione»¹⁹, poiché la rappresentazione è un pensiero oggettivato. Nel *cogito*, l'*ego* non si comprende perché, anziché ridursi ad oggetto del pensiero, la *cogitatio* va al di là dell'*ego* che pensa. Se comprendere è oggettivare e se oggettivare è ridurre il pensato a oggetto, per Alquié l'*ego* non si oggettiva nel *cogito*, non si comprende come un dato ridotto ad oggetto e, a causa del suo carattere esistenziale, non sta di fronte a sé come un oggetto. Il *cogito* non è allora un pensiero che attinge un'esistenza, ma è un'esistenza che invade un pensiero. Il dubbio può separare l'oggetto di pensiero dell'*ego* – il rappresentato – dal rappresentante: il *cogito* appare non quando sorge un oggetto che non può essere separato, ma quando l'*ego*, separato da ogni oggetto, ritorna a sé, e tale ritorno non è una reificazione dell'*ego*, dato che non si pone sul piano dell'oggetto, ma dell'esistenza. L'*ego*, pertanto, non può separarsi da sé come accade con gli oggetti nel dubbio, e il pensiero non può dunque diventare un oggetto per sé; è per questo che Alquié ritiene che l'*ego* non possa dubitare della propria esistenza: «L'evidenza del *cogito* si fonda quindi su una presenza così intima della coscienza a se stessa che nessuna riflessione, nessun dubbio, nessuna separazione, nessuna sottigliezza logica potrebbero prevalere contro di essa»²⁰.

Le tesi secondo cui l'*ego* non può essere oggetto di se stesso e secondo cui il dubbio sospende ogni oggettivazione ci riportano alla convinzione che il *cogito* non sia una rappresentazione, ci conducono, cioè, alla tesi che difende l'idea che la relazione prima dell'*ego* nella metafisica di Descartes non sia una relazione rappresentativa. Se l'*ego* si concepisce senza oggettivarsi – visto che, per Alquié, oggettivare è comprendere e, nel *cogito*, l'*ego* non è compreso –, l'*ego* si concepisce ritirandosi e isolandosi dalle rappresentazioni e dalla possibilità stessa di rappresentare alcunché.

Alquié presenta argomenti a sostegno di un'interpretazione non rappresentativa del *cogito* anche nelle sue *Leçons sur Descartes*. Nella quinta lezione, l'interprete riafferma la tesi, già elaborata ne *La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes*, secondo cui l'*ego* può distinguere il suo pensiero dall'oggetto quando l'oggetto in questione è un'altra cosa rispetto a sé: è per questo, del resto, che l'*ego* può dubitare del mondo e dell'esistenza dei corpi, ma non del *cogito*, visto che appartiene alle proprietà del *cogito* che il pensiero si concepisca da sé²¹. In tal modo, Alquié sostiene che il *cogito* non è, a differenza degli altri pensieri, un'idea, poiché «il *cogito* manifesta, in modo diretto, una qualche presenza dell'essere al mio pensiero. Non è un'idea come le altre

¹⁹ Ivi, p. 184.

²⁰ Ivi, p. 189.

²¹ Cfr. F. Alquié, *Leçons sur Descartes*, La Table Ronde, Paris 2005, p. 147.

perché il proprio di ogni idea è che essa rappresenti un essere diverso da sé, ed è perché essa rappresenta un essere diverso da sé che io posso sempre porre quest'essere in dubbio, ossia sottolineare ciò che separa l'idea da ciò che è oggetto di quest'idea. Qui [nel *cogito*], al contrario, l'idea che io penso e il mio pensiero non sono che una sola e medesima cosa»²².

Il *cogito* non è una rappresentazione perché non si riferisce a qualcosa che “è” attraverso un'idea, ma all'essere stesso dell'idea, che è il pensiero e che si pensa senza la mediazione di un'idea che “rappresenta”, essenzialmente, un essere diverso da essa. È questo che permette al *cogito* di sfuggire al dubbio, ed è sempre questo che fa sì che il *cogito* non sia una rappresentazione. Per queste ragioni, in Descartes la percezione che l'*ego* ha di se stesso, la relazione intima di sé a sé, non presuppone la necessità di rappresentarsi.

In questa quinta lezione, Alquié pone una distinzione fra il *cogito* del *Discorso* e quello delle *Meditazioni*. Nella prima opera, il *cogito* possiede uno statuto differente, essendo più che altro un modello di verità e di evidenza per le altre verità che devono essere ricercate nelle scienze. Al contrario, nelle *Meditazioni* il *cogito* possiede un carattere esclusivamente esistenziale e, anziché essere un “mero” modello di verità, incarna la prima constatazione di esistenza. Secondo Alquié, la questione delle *Meditazioni* è se le mie idee corrispondano al reale e se io, che penso di essere reale, esista. Egli sottolinea dunque che, mentre nel *Discorso* l'affermazione prima di Descartes parte dal *cogito* per dirigersi al *sum* – parte dal “penso” per giungere al “sono” –, nelle *Meditazioni* parte invece dal *sum*, poiché l'affermazione delle *Meditazioni* dice *ego sum, ego existo*. Ciò spinge Alquié a porre una distinzione fra il *cogito* del *Discorso* e quello delle *Meditazioni*. In virtù di tale considerazione, Alquié afferma che il *cogito* del *Discorso* è un'idea fra le altre, un'idea che è, semplicemente, più certa e che, di conseguenza, serve da modello, mentre il *cogito* delle *Meditazioni* è il soggetto di tutte le idee, il loro essere: «tutte le idee hanno un essere, e quest'essere è il *sum*, è l'“io sono”, è una persona, sono io»²³.

Non vogliamo occuparci qui delle discussioni sulla differenza tra il *cogito* del *Discorso* e delle *Meditazioni*; è comunque importante rilevare che lo stesso Descartes si riferisce al *cogito* delle *Meditazioni*, nelle sue *Seconde risposte*, come “penso, dunque esisto”: ciò, a nostro parere, indica che il filosofo non differenzia le due formulazioni²⁴. È opportuno evidenziare, tuttavia, che la tesi di Alquié di un *cogito* non rappresentativo si riferisce al *cogito* delle *Meditazioni*. Nella sesta lezione, infatti, egli fornisce un'analisi dedicata esplicitamente all'“io pensante nella seconda meditazione”²⁵. In questa lezione, Alquié non tratta specificamente la questione del *cogito* come rappresentazione, ma vi sono comunque alcuni indizi che spingono verso un'interpretazione non rappresentativa del *cogito*.

²² Ibidem.

²³ Ivi, p. 158.

²⁴ Questo è il problema principale discusso da Enéias J. Forlin nel suo *O papel da dúvida metafísica no processo de constituição do cogito*, Associação Editorial Humanitas, São Paulo 1996.

²⁵ Cfr. F. Alquié, *Leçons sur Descartes*, cit., p. 159.

Il *cogito* è una rappresentazione?

Secondo Alquié, l'*ego*, constatato con il *cogito* nella seconda meditazione, non appare come un pensiero, ma unicamente come un *sum*, per essere solo in seguito definito come *res cogitans*. Alquié discute poi se Descartes attribuisca un qualche privilegio all'intelletto rispetto agli altri modi, sostenendo che esso è soltanto uno dei modi di pensare dell'*ego*, essendo la *cogitatio*, in realtà, il suo attributo principale, la sua essenza, una proprietà che non può essere ridotta all'*intellectus*. Riferendosi alla "solitudine dell'*ego*", condizione che permane in tutta la seconda meditazione, e chiedendosi come fuoriuscire da una simile situazione, Alquié sottolinea come Descartes passi ad analizzare le idee. Esse non possono infatti essere ridotte a modi dell'*ego* (senza smettere di esserlo), poiché possiedono una realtà – la realtà obiettiva – che le rende il «segno dell'esteriorità ontologica»²⁶. Le idee sono i segni dell'esteriorità ontologica perché il proprio dell'idea è rappresentare un essere diverso da essa: attraverso l'idea, l'*ego* ha accesso ad un'altra cosa. Lo studioso francese, mentre giudica le idee – le rappresentazioni – come i segni dell'esteriorità ontologica, non considera il *cogito* al pari di una rappresentazione, dato che il *cogito* non attesta l'esistenza di qualcosa di esteriore, ma il contrario.

Pur non essendo completamente d'accordo con la lettura che Alquié fornisce del *cogito*, lo storico francese fornisce tuttavia importanti elementi per criticare con maggior forza l'interpretazione rappresentativa del *cogito*. La posizione di Alquié sulla tesi del *cogito* come rappresentazione è negativa, in primo luogo, perché ritiene che il dubbio separi l'*ego* da tutto quello che le idee rappresentano; il *cogito* appare nel momento in cui l'*ego*, a causa dell'azione del dubbio, non può rappresentare alcunché: esso, pertanto, non può essere considerato una rappresentazione. Inoltre, il *cogito* non può essere considerato alla stregua di una rappresentazione per il modo con cui Alquié intende il concetto di rappresentazione, ciò che definisce le idee. Secondo l'interprete francese, le idee sono i segni dell'esteriorità ontologica poiché simbolizzano e rappresentano esseri esteriori attraverso la loro realtà obiettiva. Dato che il *cogito* è la constatazione dell'*ego* stesso, e di nessun altro essere, per Alquié la relazione di sé a sé non avviene, in Descartes, in termini rappresentativi.

marcos.borges@uerr.edu.br

²⁶ Ivi, p. 184.



L'ordine delle ragioni in Descartes

César Augusto Battisti

(Universidade Estadual do Oeste do Paraná –UNIOESTE)

Articolo sottoposto a *double blind peer review*.

Ricevuto: 01/02/2018 – Accettato: 28/03/2018 – Pubblicato: giugno 2018

Title: The order of reasons in Descartes

Abstract: With the intention of exploring the notion of the order of reason in the context of *Meditations*, this paper, after ascertaining its very rare occurrence in Descartes' work, concludes that it is not only opposed to the order of matters, but also to the order of reasons in a strict sense. Having established this picture, the paper shows that the order leaves open the kinds of "things" to which it is related, without the need to be the same for both demonstrative paths. One exploration of the *Elements* (standard model of the synthetic path) shows that this Euclid's work follows a propositional order, contrary to the *Meditations* (analytic path), which are articulated according to an order of difficulties, while at the same time different orders of reasons in the strict sense (related to the different propositions or themes) can be set up in each work. The final conclusion of the study is that, however essential it may be and although its two conditions are strictly obeyed, it is not the order (contrary to what Gueroult thinks) which allows understanding the style and dynamics of *Meditations*.

Keywords: *Meditations*; Order of reason; Analysis and synthesis; Euclid's *Elements*; Descartes.

1. Introduzione

Come possiamo definire l'ordine delle ragioni nelle *Meditazioni*? Qual è la sua forza e la sua funzione nel processo di indagine e di costituzione di quest'opera, il cui stile e la cui maniera di fare filosofia sono il marchio di Descartes?

Con la pubblicazione, nella metà del secolo scorso, del famoso libro di Martial Gueroult, *Descartes selon l'ordre des raisons*¹, divenne usuale l'utilizzo dell'espres-

¹ Pubblicato in Francia nel 1953, il libro di Gueroult ha esercitato una forte influenza in Brasile, sebbene sia stato tradotto solamente nel 2016. Per la prima ed. francese cfr. M. Gueroult, *Descartes*

sione “ordine delle ragioni” per caratterizzare la struttura e il processo di determinazione delle verità contenute nelle *Meditazioni*. In quanto tale, l’espressione si impose come un collante per tenere insieme tutti gli aspetti della prospettiva metodologica dell’opera e della sua forma di comprensione. Il presente contributo si propone di esaminare questa nozione con l’obiettivo di discutere i tratti che la caratterizzano, il suo significato e la sua ampiezza². Lo scopo della nostra ricerca non è procedere ad un’esplorazione delle *Meditazioni* alla luce di questa prospettiva, ma proporre riflessioni e tesi che, crediamo, permettano di comprendere la portata e i limiti di tale espressione.

2. “Ordine delle ragioni”: occorrenze

L’espressione “ordine delle ragioni”, presa letteralmente, appare solo una volta negli scritti di Descartes, nello specifico in una lettera scritta a Mersenne e datata 24 dicembre 1640³. In questa lettera, Descartes afferma:

Bisogna anche sottolineare che, in tutto quello che scrivo, non seguo l’ordine delle materie⁴, ma soltanto quello delle ragioni. Ciò significa che non mi dispongo a dire in uno stesso luogo tutto quel che attiene ad una materia per il motivo che mi sarebbe impossibile provarlo appieno. Vi sono alcune ragioni, infatti, che devono essere tratte da ben più lontano di altre. Tuttavia, ragionando per ordine dalle più facili alle più difficili [*a faciliioribus ad difficiliora*], ne deduco quel che posso, ora su una materia ora su di un’altra; ed è questo, a mio parere, il vero cammino per ben trovare e spiegare la verità. Quanto all’ordine delle materie, non serve se non a coloro le cui ragioni sono completamente separate e che possono dire la stessa cosa sull’uno o sull’altro problema. Così ritengo che non sia assolutamente opportuno, e neanche possibile,

selon l’ordre des raisons, 2 vols., Aubier-Montaigne, Paris 1953; per le altre traduzioni, cfr. Id., *Descartes según el orden de las razones*, 2 vols., trad. a c. di F. Bravo, Monte Ávila Editores Latinoamericana, Caracas 2005; Id., *Descartes segundo a ordem das razões*, trad. a c. di É. Andrade (coord.), C. Battisti, M. Donatelli, E. Forlin e A. Soares, Discurso Editorial, São Paulo 2016; Id., *Descartes’ philosophy interpreted according to the order of reasons*, 2 vols., trad. a c. di R. Ariew, University of Minnesota Press, Minneapolis 1984-1985.

² Fra gli studi dedicati a quest’espressione, vale la pena citare il libro di D. Kambouchner, *Les Méditations métaphysiques de Descartes*, Puf, Paris 2005, in part. cap. III, pp. 113-136. Si veda inoltre il libro di O. Dubouclez, *Descartes et la voie de l’analyse*, Puf, Paris 2013, pp. 249 seg. Ci permettiamo di citare, inoltre, alcuni nostri testi che trattano di tematiche legate alla questione in esame: C. A. Battisti, *O método de análise em Descartes: da resolução de problemas à constituição do conhecimento*, Edunioeste, Cascavel (PR) 2002; Id., *Problèmes, configurations d’objets et vérités: la dynamique de la recherche dans les Méditations*, Coll. Rencontres, Série «Philosophie», Garnier, Paris 2018 (in press).

³ Afferma Kambouchner, *Les Méditations métaphysiques de Descartes*, cit., p. 116: «La sola definizione assolutamente esplicita che Descartes sembra aver prodotto dell’“ordine delle ragioni” si trova infatti in una delle lettere a Mersenne della fine del 1640, datata 24 dicembre».

⁴ [N. d. T.: su richiesta dell’autore dell’articolo, abbiamo corretto la traduzione dell’edizione italiana di riferimento, sostituendo “l’ordine degli argomenti” con “l’ordine delle materie” e “argomento” con “materia”].

L'ordine delle ragioni in Descartes

inserire nelle mie Meditazioni la risposta alle obiezioni che si possono fare ad esse. Ciò interromperebbe, infatti, quel che segue e toglierebbe anche alle mie ragioni quella forza, che dipende principalmente dal fatto che occorre staccare il pensiero dalle cose sensibili, dalle quali sarebbe tratta la maggior parte delle obiezioni (AT, III, 266-267; B Op, n. 292, 1353).

In realtà, Descartes utilizza l'espressione anche in un'altra occasione, seppur non letteralmente, ma secondo una modalità che possiamo considerare come equivalente. L'occorrenza in esame appare nella *Prefazione al lettore* delle *Meditazioni*.

Scriva Descartes: «A questa obiezione rispondo che neanche io, lì, volevo escluderlo in ordine alla verità stessa della cosa (ciò di cui, allora, certo non trattavo), ma soltanto in ordine alla mia percezione» (AT, VII, 8, B Op I, 7)⁵.

Al di là di queste due occorrenze, non è possibile considerare senza riserve ogni altro testo assimilabile all'espressione "ordine delle ragioni", quasi fosse già stabilito o garantito in anticipo⁶. Al contempo, è comunque doveroso sottolineare che il termine "ordine" e il termine "ragioni", considerati separatamente, compaiono con una certa frequenza nei testi cartesiani. Per quanto concerne i testi connessi alle *Meditazioni*, il termine "ragioni" (al plurale) appare con più frequenza del termine "ordine". Negli scritti che precedono l'opera, esso è spesso utilizzato nell'*epistola* dedicataria al Decano e ai Dottori della Facoltà di Teologia di Parigi (d'ora in poi: *Lettera ai Signori Dottori*), ma appare con frequenza anche nelle stesse *Meditazioni*, dove è utilizzato una quindicina di volte. Il termine compare inoltre come parte del titolo dell'appendice alle *Seconde risposte*, vale a dire le *Ragioni che provano l'esistenza di Dio e la distinzione dell'anima dal corpo disposte in ordine geometrico* (d'ora in poi: *Esposizione geometrica*) (AT, VII, 162; B Op I, 893). Sebbene non sia stato definito da Descartes in nessun luogo specifico della sua opera, il termine "ragioni" è costantemente impiegato come sinonimo di "movimento argomentativo", come se significasse "l'insieme di riflessioni e ragionamenti" utilizzato nel corso dello sviluppo di una determinata indagine (senza che si possa, di principio, specificare gli elementi che lo compongono o la forma con cui essi si articolano). Non vi sono, a nostro parere, difficoltà in proposito, a patto che con questo termine si intenda, in modo organico e senza un significato tecnico preciso, la presentazione e la discussione di argomenti e riflessioni relativi a determinati assunti o ad una specifica questione. È proprio questo il significato che sarà considerato come punto di partenza e come forma di identificazione e comprensione della parola. Il termine "ordine" possiede, a sua volta, in questi stessi testi connessi alle *Meditazioni*, una presenza molto più discreta, pur occorrendo, in realtà, svariate volte. Esso possiede però il vantaggio

⁵ La traduzione francese della *Prefazione al lettore*, fatta da Clerselier (edizione del 1661), sostituisce l'espressione "ordine della mia percezione" con "ordine del mio pensiero". Questa traduzione non è presente in AT.

⁶ È il caso della stessa *Prefazione al lettore* citata nella nota precedente; nel caso specifico, accettare l'equivalenza tra questo riferimento e il passo della lettera scritta a Mersenne implica equiparare l'ordine delle ragioni con l'ordine della mia percezione.

di esser stato definito perlomeno in due occasioni, forse tre: una nelle *Seconde risposte*, un'altra nella *Sinossi delle sei Meditazioni* (d'ora in poi: *Sinossi* o *Sinossi delle Meditazioni*) e una terza nella traduzione francese della terza meditazione⁷.

All'interno dei frammenti testuali passibili di un'approssimazione all'espressione "ordine delle ragioni", devono essere menzionati anche un passaggio della traduzione francese dell'*epistola* ai Dottori della Sorbona e un altro della *Prefazione al lettore*. In queste due occorrenze, appaiono termini o espressioni che ci riportano (o potrebbero riportarci) ad essa. Qui di seguito riportiamo le due versioni, nell'originale latino e nella traduzione francese, della *Lettera ai Signori Dottori*: «Sono tuttavia del parere che in filosofia non si possa fare nulla di più utile di questo: cercare scrupolosamente una buona volta le *ragioni* [*rationes*]⁸ migliori di tutte ed esporle in modo così chiaro ed esatto che in futuro risulti a tutti che essi sono delle dimostrazioni» (AT, VII, 3; B Op I, 683); «Credo che nulla di più utile si possa fare in filosofia che cercare con curiosità e attenzione le migliori e più solide [*ragioni*], e disporle in un ordine così chiaro e così esatto che risulti d'ora in poi chiaro a tutti che esse sono delle vere e proprie dimostrazioni» (AT, IX-1, 6).

Come si può constatare, il testo latino non fa riferimento all'ordine, ma solo alla precisione e alla chiarezza delle ragioni utilizzate. In realtà, il termine "ordine" non è mai menzionato nella *Lettera ai Signori Dottori*, sebbene sia proprio in questo testo che appare più spesso il termine "ragioni". Ciò evidenzia la fragilità del vincolo fra le nozioni di ordine e di ragioni: benché il termine "ragioni" sia utilizzato una decina di volte (nell'arco di un testo di cinque-sei pagine), il termine "ordine" non compare mai, se non nella traduzione francese sopra riportata. In effetti, l'utilizzo isolato del termine "ragioni" è alquanto abituale, come è dimostrato dalle varie occorrenze all'interno delle stesse *Meditazioni*. È inoltre significativo che il termine "ragioni" faccia parte del titolo dell'*Esposizione geometrica* e che, al contempo, non vi sia alcun riferimento all'interno del testo al termine "ordine"⁹.

Il secondo brano – il frammento della *Prefazione al lettore* – è forse il testo in cui i due termini sembrano più prossimi all'espressione "ordine delle ragioni"¹⁰. Riportiamo di seguito il testo latino e quello francese: «Quanto invece a coloro che, incuranti di comprendere la serie e il nesso delle mie ragioni [*rationum*

⁷ La presenza del termine "ordine" e il suo differente utilizzo in altri luoghi dell'opera cartesiana confermano tanto la sua importanza quanto la sua "instabilità semantica". Non è nostra intenzione comparare il suo uso nell'ambito delle *Meditazioni* con le occorrenze presenti negli altri testi.

⁸ [N. d. T.: su richiesta dell'autore dell'articolo, abbiamo corretto la traduzione dell'edizione italiana di riferimento, sostituendo "gli argomenti" con "le ragioni"].

⁹ In un passaggio successivo del testo citato, Descartes menziona il proprio metodo, e lo fa senza connetterlo alle nozioni qui in discussione (a nessuno dei due termini), proprio mentre gli attribuisce la capacità di «risolvere ogni difficoltà» si presenti nelle scienze. Ecco il testo: «Ed infine ho ritenuto mio dovere sforzarmi in qualche modo in tale impresa perché mi è stato richiesto con insistenza da molti che erano a conoscenza del fatto che ho coltivato un metodo per risolvere ogni difficoltà nelle scienze» (AT, VII, 3; B Op I, 683).

¹⁰ Gueroult, *Descartes selon l'ordre des raisons*, cit., vol. I, pp. 12-13; vol. II, pp. 278-284, attribuisce molta importanza a questo frammento testuale.

meorum]¹¹, si impegneranno, com'è costume diffuso, ad arzigogolare solo contro i singoli punti, essi non ricaveranno gran frutto dalla lettura di questo scritto» (AT, VII, 9-10; B Op I, 693); «Ma quanto a coloro che, senza preoccuparsi molto dell'ordine e del nesso delle mie ragioni, perdono il loro tempo, com'è costume diffuso, ad arzigogolare su ognuna delle parti, essi, affermo, non ricaveranno grande beneficio dalla lettura di questo scritto»¹².

Come si può notare anche in questo caso, il termine “ordine” non compare nell'originale latino. Si tratta di un aspetto importante per sottolineare come le espressioni più prossime al sintagma “ordine delle ragioni” si trovino nelle parole della traduzione francese e non nel testo latino di Descartes, e ciò a dispetto della somiglianza fra i due brani. È allora possibile interrogarsi sulle modalità con cui interpretare la duplicità delle nozioni utilizzate. È forse possibile sostenere che Descartes avesse sentito la necessità di introdurre una seconda nozione (di nesso o di legame) in funzione dell'insufficienza della prima (di serie o di ordine) per caratterizzare le relazioni e le determinazioni fra ragioni. Non è però necessario spingersi così lontano; è sufficiente dimostrare che la parola “ordine” non appare nel testo latino, al netto dei termini utilizzati. In realtà, il termine “ordine” compare nell'originale latino un'unica volta in tutta la *Prefazione al lettore*, e solo quando Descartes propone una contrapposizione fra l'ordine della verità della cosa e l'ordine della mia percezione, come indicato in precedenza. Al di là di questo riferimento, permane anche la difficoltà, già rilevata, relativa al fatto che “nesso”, “serie”, “ordine” o “legame” sono nozioni che si articolano internamente in ogni configurazione di cose a cui le ragioni, così articolate, prestano servizio, essendoci altrettanti nessi, serie, ordini o legami tante quante sono le configurazioni esaminate. Solo per fare un esempio, i nessi e gli ordinamenti interni ad una meditazione non hanno o non necessitano di una diretta continuità con la meditazione successiva, ma solo i suoi risultati, le sue conseguenze e i suoi sviluppi.

3. “Ordine delle ragioni”: significati

Possiamo ora concentrarci sui primi due testi citati, vale a dire la lettera a Mersenne del 24 dicembre 1640 e la *Prefazione al lettore*.

L'obiettivo di tali testi è contrapporre l'ordine delle ragioni e l'ordine delle materie, fornendo al contempo delle indicazioni su come interpretarli. Ora, a dispetto di ciò che forse sarebbe lecito sperare, non vi è un'indicazione inequivoca relativa ai procedimenti che Descartes sta seguendo nei suoi scritti, e in particolare nelle *Meditazioni*. È vero che, come indica Kambouchner¹³, Descar-

¹¹ [N. d. T.: su richiesta dell'autore dell'articolo, abbiamo corretto la traduzione dell'edizione italiana di riferimento, sostituendo “dei miei argomenti” con “delle mie ragioni”].

¹² F. Alquié, *Œuvres philosophiques de Descartes*, 3 vols., Garnier, Paris 1988-89, vol. II, p. 393.

¹³ Cfr. D. Kambouchner, *Les Méditations métaphysiques de Descartes*, cit., p. 116.

tes stabilisce due “condizioni formali” all’ordine delle ragioni: la loro indipendenza e indifferenza al cospetto dell’ordine e della classificazione delle materie, e l’esigenza di procedere *a facilioribus ad difficiliora*¹⁴; ad ogni modo, se, da un lato, l’ordine delle ragioni, caratterizzato in questo modo, «concorda con tutte le definizioni cartesiane dell’ordine in generale»¹⁵ presenti nei testi più diversi, non possiamo, dall’altro lato, procedere molto più in là, determinando con precisione in che cosa esso consista, come si costituisca e come possa essere implementato.

Un primo fattore che salta agli occhi nelle citazioni riportate riguarda innanzitutto la natura prevalentemente negativa e restrittiva dell’ordine delle ragioni e l’attitudine, in essa presente, al rinvio dei procedimenti. L’ordine delle ragioni ha come primo tratto fondamentale e generale quello di premunirsi contro procedimenti inadeguati e di permettere che la mente proceda a partire e in funzione di ciò che le è più facilmente offerto, salvaguardandosi contro procedimenti che indeboliscano la “forza” degli argomenti. Prestiamo attenzione al contenuto della lettera a Mersenne: *non si tratta* di seguire l’ordine delle materie, ma *solo* quello delle ragioni; *non si può* dire tutto su una data cosa nello stesso luogo, con il rischio di indebolire la prova; vi sono ragioni che *non possono* essere tratte in un determinato momento, ma soltanto in seguito; dobbiamo *limitarci* in ogni passaggio a dedurre *solo* ciò che è permesso; l’ordine delle ragioni *si oppone* all’esposizione di ragioni slegate e alla trattazione simultanea di più di una difficoltà, così come esige che il nostro pensiero ordinato si formi allontanandosi da ciò che proviene dalle cose sensibili¹⁶. A sua volta, il secondo testo sostiene che l’ordine della percezione esige che in essa *siano escluse* cose che non sono escluse della realtà stessa della cosa.

Descartes, inoltre, confessa di aver seguito l’ordine delle ragioni in tutta la sua produzione, e lo comprende, in conformità con il contenuto della seconda citazione, come l’ordine determinato dalla sua percezione e dal suo pensiero. Questi tratti della nozione di ordine delle ragioni – contrapporsi all’ordine delle materie, evitare procedimenti inadeguati, riconoscere che è necessario seguire tale ordine anche in aree differenti, equipararlo alle determinazioni della percezione e del pensiero, procedere dal più facile al più difficile – sono ancora “generici” e chiaramente insufficienti perché si possa, attraverso di essi, stabilire la singolarità dello stile e la maniera di procedere delle *Meditazioni*. Per quanto

¹⁴ Si vedano le *Regole per la direzione dell’ingegno*, in particolare la Regola IV: «Ma io, conscio della mia debolezza, ho deciso di osservare con pertinacia nella ricerca della conoscenza delle cose un ordine tale che, iniziando sempre dalle più semplici e facili [*ut semper à simplicissimis et facillimis exersus*], non procedo mai ad altro finché non mi sembri che non vi resti nulla che vada ulteriormente ricercato» (AT, X, 378-379; B Op II, 707).

¹⁵ D. Kambouchner, *Les Méditations métaphysiques de Descartes*, cit., p. 117.

¹⁶ Questa carattere restrittivo continua nella sequenza della lettera a Mersenne: «Così ritengo che non sia assolutamente opportuno, e neanche possibile, inserire nelle mie *Meditazioni* la risposta alle obiezioni che si possono fare ad esse. Ciò *interromperebbe*, infatti, quel che segue e *toglierebbe* anche alle mie ragioni quella forza, che dipende principalmente dal fatto che occorre staccare il pensiero dalle cose sensibili, dalle quali sarebbe tratta la maggior parte delle obiezioni» (AT, III, 267; B Op, n. 292, 1353, corsivo nostro).

siano fondamentali al «vero cammino per ben trovare e spiegare la verità», tali tratti assicurano solamente la regione dove deve essere tracciato tale cammino attraverso «l'ordine della mia percezione» quando si esamina una determinata «difficoltà», non possedendo, in anticipo, alcun privilegio da attribuire ad un'area del sapere rispetto alle altre.

Pertanto, l'ordine delle ragioni è, innanzitutto, una contrapposizione all'ordine delle materie, ed è sinonimo del buon filosofare e del conoscere adeguato. Per Descartes, filosofare è filosofare in maniera ordinata, e filosofare in maniera ordinata corrisponde, semplicemente, al filosofare¹⁷. Seguire tale ordine significa seguire le *determinazioni* della percezione e del pensare, significa perseguire ciò che risulta più accessibile e facile, in modo che, non potendo «dire in uno stesso luogo tutto quel che attiene ad una materia», esso si limiti alle ragioni che possono «essere tratte», in un determinato momento, «ora su una materia ora su di un'altra». Seguire l'ordine significa proprio questo, chiamandosi ragioni i passi argomentativi che costituiscono questa determinazione del pensiero. Comprendere l'ordine delle ragioni in tale «maniera assolutamente generale»¹⁸ spiega forse i motivi per cui Descartes non abbia sentito la necessità di menzionarlo o tematizzarlo in nessun luogo della sua opera. Tuttavia, non averlo tematizzato né menzionato non significa, al contrario di quello che si potrebbe pensare, attribuirgli un uso esclusivo nelle *Meditazioni*; se le cose stessero così, infatti, il filosofo francese non lo avrebbe seguito in maniera così categorica nei suoi stessi scritti (seppur nella misura del possibile o del necessario), e non l'avrebbe neppure caratterizzato, come vedremo, in maniera così univoca, sia per quanto concerne la «maniera di dimostrare» analitica, sia per quella sintetica¹⁹.

In questa prospettiva «assolutamente generale», la comprensione dell'espressione permette anche di equiparare l'ordine e l'ordine delle ragioni, a patto che non si assuma (e non pare adeguato farlo) il termine «ragioni» in un senso stretto e preciso. Non è né evidente né ovvio che vi sia soltanto un ordine *di ragioni*, che l'ordine si riferisca *a ragioni* o che si possano ordinare ragioni indipendentemente dalle altre entità cui l'ordine si riferisce. La difficoltà è ancor più centrale visto che le definizioni di ordine fornite da Descartes non fanno riferimento a ragioni, ma lasciano aperto il tipo di entità che devono essere ordinate. Come nel caso della citazione delle *Regole* presentata nella nota 12, le definizioni di ordine

¹⁷ L'identità tra filosofare e filosofare attraverso l'ordine è confermata, ad esempio, da due lettere scritte a Mersenne l'11 novembre 1640. Riferendosi alle *Meditazioni*, ecco cosa afferma Descartes: «non tratto infatti in particolare di Dio e dell'anima, ma in generale di tutte le prime cose che si possono conoscere filosofando» (AT, III, 235; B Op, n. 283, 1325); «non vi tratto solamente di Dio e dell'Anima, ma in generale di tutte le prime cose che si possono conoscere filosofando con ordine» (AT, III, 239; B Op, n. 285, 1329).

¹⁸ D. Kambouchner, *Les Méditations métaphysiques de Descartes*, cit., p. 118.

¹⁹ Pur non avendo ancora esaminato il concetto di ordine, è importante ricordare che la (nozione di) ordine è unica, essendo seguita tanto dai testi analitici quanto da quelli sintetici, il che è già di per sé sufficiente per negare che la specifica singolarità delle *Meditazioni* sia da esso caratterizzata.

fornite nelle *Meditazioni* non fanno riferimento a ragioni, ma a cose (o nozioni) la cui identità permane aperta.

Alla fine, le ragioni (assunte in un senso più preciso) sarebbero “argomenti” riferiti a che cosa? Quello che è certo è che le ragioni, in questo caso, non potrebbero ordinarsi da sole. È come se dicessimo che le premesse si organizzano da sé, senza essere al servizio di una conclusione (di un argomento) o di un tema che le contestualizzi, attribuendole un significato ed una “direzione”; o che le tappe di un procedimento risolutivo si ordinano da sé, senza essere al servizio di una specifica difficoltà, di una questione, di un problema, a loro volta inserite in un contesto di ricerca più ampio. Le ragioni prese in un senso stretto dovrebbero essere, pertanto, “*ragioni di*” qualcosa. Ma non si tratta solamente di questo: se le ragioni fossero ragioni di una data cosa, a cui tendono (come suo fine e coronamento), essa dovrebbe essere perlomeno minimamente prefigurata, precedendole e condizionandole: le ragioni dovrebbero procedere da qualcosa e sfociare in qualcos'altro, avendo qualcosa che le determini e le selezioni in anticipo e che, al più presto o al più tardi, “finalizzi e dia completezza al processo”. Ad esempio, il mio pensiero potrebbe seguire un ordine di ragioni senza che esse siano al servizio di qualcosa? Non è forse necessario che questo qualcosa sia già “minimamente dato” per determinare un certo ordinamento e la scelta degli elementi che lo compongono? Infine, se le ragioni fossero argomenti volti a provare verità o relazioni funzionali a risolvere problemi, al cospetto di una pluralità di verità e problemi ci dovrà essere anche un ordinamento di tali entità, oltre all'ordinamento (delle ragioni) interno a ciascuna verità o problema. Ciò mostra quanto il termine “ragioni” sia dipendente da altro, e come muti, di conseguenza, la sua configurazione e comprensione.

È un fatto che Descartes non lasci l'espressione “ordine delle ragioni” in sospeso, e questo indica che l'espressione “ragioni” non esige complemento. Ora, se le cose stanno così, è perché il termine non può essere interpretato in senso stretto, poiché le ragioni, in senso stretto, sono sempre “ragioni *di questo o di quello*”. D'altronde, quando Descartes si riferisce alle ragioni di una determinata materia o tema, benché il termine “ragioni” acquisti precisione, esso perde, nel caso specifico, la prospettiva dell'ordine, dato che le ragioni *di qualcosa* devono essere trovate *in luoghi differenti*, senza cioè percorrere l'ordine, mentre l'ordine avanza, in modo progressivo e in ogni momento del testo, *trattando tanto di una materia quanto di un'altra*: le ragioni *di qualcosa* sono modellate su una materia (sebbene non seguano l'ordine delle materie); le ragioni (nel senso dell'“ordine delle ragioni”) trattano più di una materia allo stesso tempo. Così, a nostro parere, nella lettera a Mersenne non si stabilisce solo l'opposizione tra l'ordine delle ragioni e l'ordine delle materie, ma anche, indirettamente, la distinzione tra l'ordine delle ragioni e la concatenazione delle ragioni che *riguardano qualcosa*. Quando Descartes afferma di non avere l'intenzione di dire, *in uno stesso luogo*, tutto su un soggetto (come preconizza l'ordine delle materie), dato che le *ragioni* di uno stesso soggetto devono essere dedotte *in luoghi differenti*, egli sta al contempo ammettendo che queste ragioni (in senso stretto), essendo ricavate in

L'ordine delle ragioni in Descartes

luoghi differenti (ma sempre in relazione allo stesso tema), non possono caratterizzare l'ordine, poiché esso è funzionale a “dedurre”, *in ogni momento e luogo*, ciò che è possibile (ossia, a partire da quello che la percezione mostra come più facile), senza considerare che si tratti di questa o di quella “*materia*”. È per questo che Descartes deve procedere ad una nuova distinzione: da un parte, un insieme delle ragioni specifiche di un tema, colte sequenzialmente da differenti luoghi (non limitati all'ambito dell'opera), e, dall'altra parte, l'ordine delle ragioni di un testo, come è il caso dell'ordine delle *Meditazioni*, che si occupa di varie materie allo stesso tempo. In questo senso, vi sono qui tre situazioni che devono essere considerate, e non semplicemente due: a) quella che riguarda l'ordine delle materie (che consiste nel dire tutto su una cosa nello stesso luogo); b) quella che si riferisce alla concatenazione delle ragioni *su qualcosa* (che consiste nel dire tutto su una cosa, ma in luoghi distinti); c) quella che caratterizza l'ordine (che consiste nel trattare tanto di una cosa quanto dell'altra nello stesso luogo, senza dover esaurire tutto ciò che può essere detto su di esse).

Tabella 1: Ordine delle materie e delle ragioni

	SITUAZIONE 1	SITUAZIONE 2	SITUAZIONE 3
L'ordine...	delle materie	delle ragioni (senso stretto)	delle ragioni (senso lato)
si analizza:	tutto	tutto	quello che “io posso”
si determina:	in un solo luogo	in luoghi differenti	in ogni luogo, fino alla fine
ci si riferisce:	ad una sola materia	ad una sola materia	a più materie
si analizza:	varie difficoltà allo stesso tempo	una sola difficoltà dall'inizio alla fine	una difficoltà per volta
si completa:	in un solo luogo	quando è esaurito il tema	quando è risolta o sono risolte le difficoltà
acquisisce unità e identità in virtù della sua:	unicità materiale	unicità materiale	unicità della difficoltà

L'ordine delle ragioni non esige che, in un determinato momento, si esaurisca l'analisi di una materia o che se ne analizzi uno solo. Non è un ordine delle materie, senza essere nemmeno un ordine delle ragioni *di qualcosa*²⁰. Non essendo un ordine delle *ragioni di qualcosa*, non è, propriamente parlando, un ordine delle *ragioni*, ma solamente un *ordine*. È ciò che mostreranno, come vedremo, le definizioni di ordine. Ed è questo che indica l'ampio uso isolato del termine “ra-

²⁰ In altre parole, un ordine delle ragioni *su qualcosa* non è un ordine, dato che tali ragioni sono presentate in luoghi differenti. Al contempo, essendo ragioni *di qualcosa*, sono ragioni relative ad una sola cosa.

gioni”, senza alcun legame con quello di ordine e senza che esse si costituiscano come ragioni “*di qualcosa*”: assunto come equivalente al termine “argomento”, il suo uso, in se stesso, esclude che gli venga attribuito un significato stretto, dato che, nel caso specifico, le ragioni sarebbero equivalenti non agli argomenti, ma alle premesse. E le premesse non si ordinano per se stesse, ma in funzione di qualcos’altro che non può essere, a sua volta, una premessa.

Vi sono alcuni temi comunemente menzionati in relazione ai testi sull’ordine e sull’ordine delle ragioni, come possiamo verificare nell’ambito delle citazioni a riguardo²¹. Fra tali temi spiccano quello della distinzione reale, dell’immortalità dell’anima e temi che producono tensioni tra la seconda e la sesta meditazione. La distinzione reale tra l’anima e il corpo, come sappiamo, benché sia stabilita solo nella parte centrale della sesta meditazione, si appoggia a tesi presentate in precedenza a partire dalla seconda meditazione; il tema dell’immortalità dell’anima (o del suo non annichilimento con il corpo), trattato soltanto indirettamente nelle *Meditazioni*, si fonda su ragioni che si trovano nella seconda, quarta, quinta e sesta meditazione (alcune meditazioni essendo richiamate più volte), potendo anche essere necessaria, per una trattazione più completa, la «spiegazione dell’intera fisica» (AT, VII, 13-14; B Op I, 697)²². Ora, in questo caso non è possibile associare questo insieme di ragioni relativo a tali temi (un “ordinamento” specifico di ragioni per ognuno) con l’ordine propriamente detto delle *Meditazioni*, visto che tale ordinamento è una selezione di “ragioni” fatta a partire da criteri specifici, i quali, benché rispettino l’ordine, non lo caratterizzano. L’ordine delle *Meditazioni*, al contempo, è determinato dalla sequenza dei pensieri e delle riflessioni in conformità al prosieguo del testo e non dall’ordinamento delle implicazioni relative ad un assunto specifico. In caso contrario, non avremmo un ordine delle ragioni in uno scritto determinato, ma diversi, uno per ogni assunto. In altre parole, l’ordine è uno soltanto, e segue la dinamica di progressione del testo, essendo quindi qualcosa di distinto dalle relazioni di implicazione o dalle relazioni inferenziali che determinano una tesi o che trattano di un tema specifico. L’ordine è l’ordine delle *Meditazioni*, dell’*Esposizione geometrica*, degli *Elementi* di Euclide, etc.

L’ordine delle ragioni, essendo semplicemente ordine, ha bisogno di qualcosa di più per potersi costituire come tale. Ma non spetta ad esso il compito di autodeterminarsi, bensì, come è affermato nelle *Seconde risposte*, ad ognuna delle maniere di dimostrare. È opportuno notare, d’altro canto, che la lettera a Mersenne fornisce delle indicazioni sulla forma di determinazione dell’ordine per il caso specifico delle *Meditazioni*. E in due momenti: il primo quando Descartes afferma che, ragionando per ordine dal più facile al più difficile ed esaminando tanto

²¹ Si vedano i testi sulla nozione di ordine delle ragioni (AT, III, 265-266; B Op, n. 292, 1351-1353; AT, VII, 7-8; B Op I, 689) e quelli sulla nozione di ordine (AT, VII, 12; B Op I, 695; AT, VII, 155; B Op I, 885).

²² Si veda la *Sinossi delle Meditazioni* relativa alla seconda meditazione: AT, VII, 12-14; B Op I, 695-697.

un argomento quanto l'altro, ci troviamo nel «vero cammino per ben *trovare* e spiegare la verità»; il secondo è quando il filosofo critica l'ordine delle materie considerandolo un procedimento in cui le ragioni si trovano separate, potendo «dire la stessa cosa sull'*uno* o sull'*altro* problema». Non sembra necessario²³ (e neppure adeguato, come vedremo in seguito) attribuire all'ordine elementi di natura inventiva e relativi alla scoperta (come sarebbe, del resto, inadeguato attribuirgli funzioni dimostrative); è sufficiente riconoscere l'imbarazzo nel parlare dell'ordine senza, in qualche modo, lasciarsi tradire dalla presenza di elementi della «maniera di dimostrare» in cui esso si configura. Questo sembra il caso della menzione che Descartes fa nella lettera del 24 dicembre 1640 alla prospettiva della *ricerca* della verità – un riferimento, questo, che ci sembra motivato dal contesto del dibattito dei temi relativi alle *Meditazioni* e dall'importanza che esso imprime allo stile dell'opera. Il passo seguente si presenta quando, riconoscendo che l'unità materiale dell'ordine delle materie non garantisce unità alle ragioni²⁴, Descartes lo accusa di presentare ragioni separate in funzione della trattazione simultanea di più di una difficoltà. Ciò significa, in contrapposizione, che ciò che garantirà unità (e ordine) al processo riflessivo delle *Meditazioni* è proprio l'opposizione all'esame di due o più difficoltà allo stesso tempo o «in uno stesso luogo». Se l'ordine delle materie e l'ordine delle ragioni *su qualcosa* possiede un'unità materiale, l'ordine delle ragioni delle *Meditazioni* possiede un'unità nell'ambito della difficoltà²⁵.

4. La nozione di ordine

Passiamo ora all'esame delle definizioni di ordine date da Descartes. Il primo frammento si trova nella *Sinossi delle Meditazioni*, mentre il secondo nelle battute finali delle *Seconde risposte*. Includeremo anche la descrizione che si trova all'inizio della terza meditazione della traduzione francese, sebbene, come negli altri casi, si possa mettere in discussione fino a che punto questa variazione al testo latino sia stata scientemente avallata da Descartes²⁶.

Ecco i tre testi nell'ordine appena indicato. Nella *Sinopsi* della seconda meditazione, Descartes afferma:

²³ O. Dubouclez, *Descartes et la voie de l'analyse*, cit., p. 252, riconosce questa difficoltà e finisce per attribuire una certa funzione euristica all'ordine.

²⁴ Ciò significa riconoscere che l'ordine delle materie contiene ragioni, essendo, in tal modo, un ordine relativo al conoscere.

²⁵ Si veda la citazione fornita in precedenza, dove si stabilisce il vincolo tra metodo e risoluzione delle difficoltà (AT, VII, 3; B Op I, 683); «più facile» e «più difficile» sono espressioni relative ad una difficoltà.

²⁶ Ci sono altri casi come questo. Nelle *Seconde risposte*, il testo francese si riferisce all'ordine in due occasioni (AT, IX-1, 106; AT, IX-1, 120), mentre il testo latino fa riferimento o ad una via (AT, VII, 154; B Op I, 883) seguita nelle *Meditazioni* o a qualcosa di più complessivo, come quando dice che, per seguire l'opera, dobbiamo ritrarre «il pensiero dalle cose sensibili per filosofare con ordine» (AT, VII, 134; B Op I, 859).

Ma poiché non saranno forse in pochi ad aspettarsi in quel luogo ragioni [*rationes*]²⁷ a favore dell'immortalità dell'anima, ritengo di doverli qui avvertire di essermi sforzato di non scrivere nulla che non possa dimostrare accuratamente e, quindi, di non aver potuto seguire altro ordine se non quello consueto dei geometri, in modo cioè da premettere tutto ciò da cui la proposizione ricercata dipende, prima di trarre una qualsiasi conclusione su di essa (AT, VII, 12-13; B Op I, 695).

Ecco cosa scrive il filosofo nelle *Seconde risposte*:

L'ordine consiste solo in questo: le prime cose [*ea*]²⁸ devono essere conosciute senza il minimo ausilio da parte di quelle successive e tutte le altre devono essere disposte in modo da essere dimostrate solo in base a quelle che precedono. Ora, nelle mie Meditazioni mi sono senz'altro sforzato di seguire quest'ordine, con ogni cura possibile; e l'averlo osservato è il motivo per cui ho trattato della distinzione della mente dal corpo non nella seconda, ma soltanto nella sesta meditazione, ed ho volontariamente e consapevolmente ommesso molte cose, in quanto richiedevano la spiegazione di molte altre ancora (AT, VII, 155; B Op I, 885).

Infine, ecco il testo della terza meditazione nella traduzione francese:

E affinché io possa avere l'occasione di esaminare ciò senza interrompere l'ordine della meditazione che mi ero prefissato, che è di passare gradualmente dalle nozioni che trovo per prime nel mio spirito a quelle che potrò trovare in seguito, è opportuno qui che io divida tutti i miei pensieri in certi generi e che consideri in quali di tali generi vi sia propriamente verità o errore (AT, IX-1, 29).

Una prima osservazione sui testi citati riguarda il contesto in cui emerge la nozione di ordine: essa è chiamata in causa in momenti in cui vi sono certe difficoltà di comprensione circa lo svolgimento del pensiero cartesiano e in cui vi è la necessità di esplicitare e chiarire i procedimenti coinvolti nella riflessione. Questa osservazione ci aiuta a comprendere la preoccupazione cartesiana relativa alla comprensione adeguata dello sviluppo del suo pensiero nelle *Meditazioni*, così come il fatto che tali considerazioni siano state generate, in larga misura, dal dibattito con i suoi interlocutori. Una simile constatazione ci consente di confermare, inoltre, la somiglianza tra il contesto di caratterizzazione dell'ordine e quello dell'ordine delle ragioni, visto che anche la distinzione tra ordine delle ragioni e ordine delle materie emerge come reazione ad obiezioni dello stesso tipo.

Se, da un lato, tale somiglianza contestuale ci porta ad affermare l'identità delle espressioni "ordine" e "ordine delle ragioni" (quest'ultima assunta genericamente), è opportuno segnalare che il termine "ragioni" non è parte integrante e, dunque, non partecipa effettivamente alla caratterizzazione delle definizioni

²⁷ [N. d. T.: su richiesta dell'autore dell'articolo, abbiamo corretto la traduzione dell'edizione italiana di riferimento, sostituendo "argomenti" con "ragioni"].

²⁸ [N. d. T.: su richiesta dell'autore dell'articolo, abbiamo corretto la traduzione dell'edizione italiana di riferimento, sostituendo "le prime premesse" con "le prime cose"].

di ordine fornite in precedenza. Assente nel contesto della citazione dell'edizione francese della terza meditazione, e pur essendo presente poco prima del testo propriamente detto sulla nozione di ordine tanto nella *Sinopsi* quanto nelle *Seconde risposte*, il termine "ragioni" non mantiene alcuna relazione privilegiata o precisa con quello di "ordine". Utilizzato nelle *Seconde risposte*²⁹ come se si riferisse all'insieme delle riflessioni e degli argomenti presentati nelle *Meditazioni*, esso non stabilisce vincoli essenziali con quello di "ordine", per quanto il discorso rigorosamente argomentativo di Descartes debba essere modellato dai precetti dell'ordine. Il riferimento presente nella *Sinopsi*, a sua volta, è un riferimento al termine "ragioni" in senso stretto, riferendosi alle ragioni dell'*immortalità dell'anima* (AT, VII, 12; B Op I, 695)³⁰. Per il momento, è sufficiente segnalare che le entità su cui si applica il precetto dell'ordine sono "cose", "nozioni", qualcosa che non può essere semplicemente assunto come sinonimo di "ragioni"³¹.

Un'altra osservazione concerne la brevità con cui è trattata la nozione di ordine, specialmente se comparata, nelle *Seconde risposte*, alle riflessioni sulle "maniere di dimostrare", in particolare le riflessioni sulla via dell'analisi. Il frammento citato prima è tutto ciò che abbiamo, nelle *Seconde risposte*, in relazione alla caratterizzazione dell'ordine, mentre la discussione sulle maniere di dimostrare si estende fino al finale delle *Seconde risposte* (ivi compresa l'*Esposizione geometrica*).

4.1 In cosa consiste l'ordine

Fatte queste considerazioni, sono due le questioni centrali che devono essere esaminate. La prima riguarda ciò che dobbiamo intendere per ordine a partire dalle definizioni date. La seconda si riferisce a quale tipo di entità l'ordine si "applichi" o si riferisca.

Cominciamo dalla prima questione. Cosa dobbiamo intendere per ordine e quali sono i requisiti che impone? L'ordine, in sintesi, stabilisce due condizioni fondamentali: a) che le cose che vengono prima o in primo luogo debbano essere conosciute senza il sostegno delle successive; b) che le successive debbano essere dimostrate senza far uso di nulla che non sia stato presentato in precedenza. Queste due condizioni, esplicite nel testo delle *Seconde risposte*, sembrano essere implicite nelle altre due citazioni o, per lo meno, compatibili con esse. Il frammento

²⁹ Nelle *Seconde risposte* il termine "ragioni", assente nella citazione prima riportata sull'ordine, appare nel paragrafo precedente: «Quanto, infine, al vostro consiglio di *proporre le mie ragioni secondo l'ordine geometrico, affinché possano essere percepite dal lettore come con un solo intuito*, è importante che io spieghi qui in che misura l'abbia già seguito e in che misura ritenga debba essere seguito d'ora in poi. Nel modo di scrivere geometrico distinguo due cose: l'ordine e la maniera di dimostrare» (AT, VII, 155; B Op I, 885).

³⁰ Come già affermato, l'ordine delle ragioni dell'*immortalità dell'anima* non corrisponde all'ordine delle ragioni delle *Meditazioni*, anche perché la prima si estende al di là delle *Meditazioni*.

³¹ Nella caratterizzazione dell'ordine, Descartes si riferisce a "nozioni", a "cose" o a "qualcosa" in possesso di un'identità ancora indeterminata. Nella *Sinossi delle Meditazioni*, sebbene il termine "proposizione" sia menzionato, l'ordine non è composto da proposizioni, ma da "cose" che non permettono di considerarlo come una conclusione.

della *Sinopsi delle Meditazioni* afferma che si deve anticipare tutto ciò che è necessario per poter stabilire una certa proposizione, in modo che, indipendentemente dalla “localizzazione” della proposizione, essa dipenda da ciò che la precede. Tale frammento, in realtà, sottolinea che le due condizioni indicate in precedenza possono essere unite, essenzialmente, in una soltanto: che qualsiasi cosa, indipendentemente dal luogo che occupa nell’ordine, si deve basare soltanto, secondo la sua necessità, su qualcosa di preventivamente dato. Il testo dell’edizione francese della terza meditazione, mentre ricorda i frammenti già citati relativi all’ordine delle ragioni, nella misura in cui equipara ordine e ordine di meditare (di pensare) e in cui qualifica l’ordine come passaggio graduale da ciò che si può incontrare per primo (ciò che si può percepire con più facilità) a ciò che si può trovare in seguito (ciò che è più difficile da percepire), sembra che possa essere anche letto come se contenesse queste due condizioni indicate in precedenza: le nozioni incontrate prima non presuppongono le successive, al contrario di queste che, venendo in seguito, presuppongono quelle che le precedono.

Analizziamo con attenzione queste due condizioni.

La prima condizione, sull’esempio della caratterizzazione dell’espressione “ordine delle ragioni”, è essenzialmente negativa, perché afferma che una data cosa deve essere conosciuta *senza l’ausilio* di quelle successive³². È vero che, se ad essere proibito è l’uso delle cose che vengono dopo, potremmo affermare che tale condizione stia permettendo che si utilizzino cose che vengono prima o che sono concomitanti. Ciò, tuttavia, ci costringerebbe a chiarire per quale ragione vi sarebbero due condizioni e non solamente una, nel caso fossero praticamente identiche. Se assumiamo che si tratti solo delle cose effettivamente prime, forse Descartes sta presupponendo che esse, come tali, possano o debbano essere “conosciute di per se stesse”, ragione per cui egli si riferisce soltanto a ciò che viene dopo. La differenza tra conoscere le prime e dimostrare le altre potrebbe corroborare tale considerazione. D’altro canto, l’enfasi sull’esclusione dell’uso delle cose successive evidenzia che Descartes è interessato, effettivamente, a salvaguardare l’indipendenza cognitiva delle prime, ma senza entrare nel merito di come esse siano conosciute: tale relazione si rivolge a cose con autonomia cognitiva (le prime) verso altre che, sconosciute, non si ripercuotono né retroagiscono su di esse. Così, la prima condizione non ci dice nulla su come una cosa che viene prima è conosciuta, pur riconoscendo la sua indipendenza come valore epistemico fondamentale. Quando il testo afferma che «le prime cose devono essere conosciute senza il minimo ausilio da parte di quelle successive», Descartes, di fatto, non ci rivela nulla su *come* tali cose siano effettivamente conosciute. Sono forse conosciute in se stesse? Ma in che modo ciò avverrebbe? Non è fornita alcuna indicazione in proposito. Sono

³² Le cose proposte prima devono essere conosciute *senza* le successive, e queste *senza* le posteriori: tale considerazione ha spinto Descartes a non trattare, nella seconda meditazione, temi che presupponevano “cose” appartenenti alle meditazioni successive (è il caso della distinzione reale) e ad ometterne altre che richiedevano spiegazioni fornite in altri luoghi (è il caso dell’immortalità dell’anima). Cfr. AT, VII, 155; B Op I, 885.

conosciute in virtù di premesse anteriori? Ma perché, allora, differenziare tale condizione dalla seconda? E secondo quale modalità ciò sarebbe possibile? L'ordine non risponde a simili questioni perché non spetta ad esso trattare di *come* le cose vengano conosciute o dimostrate. Tali questioni sono risolte quando si distinguono (è il nome stesso a suggerirlo) le due maniere di dimostrare, la via analitica e quella sintetica. Questa prima condizione dell'ordine non implica alcun procedimento metodologico, anche perché i procedimenti metodologici sono distinti nelle due vie, ed entrambe sono in linea con i precetti dell'ordine: questa prima condizione stabilisce l'autonomia delle cose conosciute senza l'ausilio delle altre.

La seconda condizione, a sua volta, enfatizzando la necessità delle cose anteriori nella dimostrazione di quelle successive, sottolinea la dipendenza di ciò che viene dopo nei confronti di ciò che precede. Essa, tuttavia, non dimostra come conosciamo le une attraverso le altre: non mostra come progrediamo dalle prime alle successive, come dimostriamo le posteriori in virtù delle anteriori. Al contrario, essendo in possesso o al cospetto di quelle che vengono in seguito, sappiamo soltanto che esse devono (o possono) far uso delle precedenti. Inoltre, riferendosi ad esse, cioè disponendole in ordine per fini dimostrativi, Descartes rafforza fondamentalmente il loro carattere di organizzazione e di posteriorità. Ciò significa non soltanto che non si tratta, anche in questo caso, della determinazione dell'espediente volto a scoprirle o inventarle, ma che si tratta, al contrario di quanto si potrebbe pensare, di equiparare questa dipendenza con la dimostrazione propriamente detta: l'ordine, come vedremo in seguito, riconosce la dipendenza delle cose posteriori nei confronti di quelle anteriori, ma non determina e non mostra l'ordine di dipendenza tra loro. Descartes non intende ridurre la dimostrazione a questa seconda condizione, ma solo stabilire che la buona disposizione delle cose è un requisito fondamentale per stabilire delle relazioni di implicazione tra ciò che precede e ciò che segue. L'ordine non indica né la modalità con cui le cose sono conosciute né la procedura con cui sono dimostrate.

In questo senso, l'ordine non indica e non determina l'identità delle cose che lo riguardano, a cominciare dalle prime. Ora, trattandosi di un ordine relativo alla conoscenza (e alla dimostrazione) delle cose (che, come tale, segue le determinazioni del pensiero o della percezione quando sono legate a tale finalità), tutte le entità coinvolte nella conoscenza rientrano sotto le esigenze dell'ordine, non essendoci ragione per privilegiarne una o di pensare, a priori, che l'analisi e la sintesi si esercitino con o sulle stesse entità.

In sostanza, le due condizioni evidenziano aspetti distinti (e complementari) dell'ordine, senza entrare nel merito di come esso risulti costituito da ciascuna delle maniere di dimostrare. E, benché l'analisi e la sintesi (come *due* maniere di dimostrare) abbiano obiettivi, portata e caratteristiche distinte, nessuna riducendosi all'ordine, esse condividono e soddisfano rigorosamente le esigenze da esso imposte³³. Ad ogni modo, i valori epistemici presenti nella concezione dell'ordi-

³³ È allora sbagliato parlare di ordine analitico e di ordine sintetico in Descartes. E questo per almeno tre ragioni: Descartes non ha mai utilizzato tali espressioni; la nozione di ordine è una

ne non implicano procedimenti metodologici, siano essi dimostrativi (come nel caso della sintesi), o inventivi e dimostrativi (come nel caso dell'analisi). L'ordine non si sofferma, pertanto, sulla produzione della conoscenza (un compito che spetta all'analisi), e non può nemmeno rendere conto di ciò che comporta un procedimento dimostrativo (compito che spetta all'analisi e alla sintesi). L'ordine è una nozione di natura epistemica, e spetta alle maniere di dimostrare la funzione metodologica di produrlo e/o di dimostrarlo.

Conoscere qualcosa senza presupporre ciò che si presenterà poi non ci insegna come procedere per conoscere, ma ci indica come evitare un procedimento inadeguato, data l'indipendenza dell'antecedente dal posteriore. Essere dimostrato solo da quello che viene prima non mostra in che cosa consista la dimostrazione e come dimostrare/conoscere, ma stabilisce soltanto la condizione di dipendenza dimostrativa del posteriore in relazione all'antecedente. Per conoscere A (un cosa "proposta in precedenza"), so, secondo l'ordine, che non posso utilizzare B, C, D, etc.; tuttavia, non è detto nulla su come procedere per conoscere A. Inoltre, nulla è affermato su come giungere a B, C, D, etc. La prima condizione non fornisce indizi su come raggiungere B, C, D, etc., partendo da A, e non esige nemmeno che B, C, D, etc. dipendano da A, visto che essere posteriore non significa essere necessariamente dipendente. Come vedremo più avanti, non tutto quello che viene dopo dipende da ciò che viene prima, sebbene il qualcosa da cui si dipende debba essere anteriore. Ciò significa anche che non tutto quello che viene prima è necessario per quello che segue, potendoci essere cose indipendenti in qualunque luogo dell'ordine, senza che ciò infici una delle sue condizioni. L'ordine non nega l'indipendenza di qualcosa di successivo, ma determina che, essendoci dipendenza, essa risulti legata a qualcosa di anteriore. A sua volta, se non siamo autorizzati ad utilizzare nulla che viene dopo (non essendoci insegnato alcunché sulla maniera di procedere per progredire dal prima al poi, quest'ultimo potendo non dipendere dal primo), l'ordine sarebbe violato se presupponessimo qualcosa di successivo. Come afferma la seconda condizione, se sto conoscendo B, non posso non servirmi di quanto è fornito anteriormente (in questo caso, A). Descartes parla di disporre le cose in ordine affinché siano dimostrate, indicandoci che l'ordine è una condizione dimostrativa. Ciò non significa che lo si possa trascurare nella scoperta della verità (in caso contrario, si potrebbe discutere fino a che punto la via dell'analisi dovrebbe rispettarla), ma che l'ordine non è responsabile della scoperta o dell'invenzione della verità, pur essendo una condizione necessaria per una buona dimostrazione. Così, l'ordine non solo non è sufficiente per la produzione o la scoperta della conoscenza, ma anche (benché necessaria) per la dimostrazione come tale. In altre parole, basarci solamente su quello che viene prima non ci aiuta a conoscere e selezionare ciò che è dato in precedenza e non ci insegna a conoscere e a dimostrare il posteriore dall'antecedente. L'ordine è una condizione epistemica fondamentale, ma non è sufficiente per la conoscenza e la dimostrazione.

sola, e le maniere di dimostrare sono due, entrambe conformi ai requisiti dell'ordine; le maniere di dimostrare non riguardano l'ordine e non si distinguono in ragione di esso.

L'ordine delle ragioni in Descartes

L'ordine è osservato tanto nella via analitica quanto in quella sintetica, sebbene nessuna delle vie si riassume o si limiti ad esso. Insomma, l'ordine non qualifica nessuna delle vie, dato che esse, caratterizzate da una certa "opposizione"³⁴, sono il luogo in cui le scelte metodologiche di Descartes sono messe nero su bianco. È forse per questa ragione che la caratterizzazione dell'ordine si riduce a poche righe, al contrario della discussione tra le maniere di dimostrare, che rappresentano ciò che maggiormente interessa al filosofo. In breve, l'ordine (o l'ordine delle ragioni, a patto che si intenda "ragioni" in termini generali) è il criterio del buon conoscere e del buon filosofare, ma è insufficiente alle esigenze richieste dalla scoperta e dalla dimostrazione: Descartes, d'altronde, non ha mai affermato niente di diverso.

4.2 Ordine di ragioni?

Passiamo alla seconda questione. A che tipo di entità si "applica" o si riferisce l'ordine? Alla fin fine, che cosa ordina? Come abbiamo affermato e come vedremo a breve, non si può dire che l'ordine ordini ragioni. Non si può quindi parlare, rigorosamente, di un ordine di ragioni. Kambouchner coglie l'insufficienza dell'"ordine delle ragioni", aggiungendo ad esso un "ordine delle riflessioni"³⁵; e tuttavia, subito dopo averlo introdotto, si rifiuta di credere che, «con questo sdoppiamento dell'*ordine delle ragioni* e dell'*ordine delle riflessioni*, la costruzione delle *Meditazioni* sia caratterizzata in modo sufficientemente preciso»³⁶. Da parte nostra, ciò che vogliamo sostenere per ora è che le citazioni fornite sull'ordine non parlano di un ordinamento di ragioni, ma di "cose" o di "nozioni".

Cosa sono queste cose che devono essere ordinate? Non potrebbero essere problemi, oggetti che compongono la configurazione in esame, proposizioni o qualche altro tipo di entità? È difficile decidere, ma non sembra possibile pensare ad un ordinamento *di ragioni*: la definizione dell'ordine non è vincolata alla nozione di ragioni; il termine "ragioni", a sua volta, è utilizzato più spesso, senza però, come già sottolineato, essere legato a quello di ordine. Se guardiamo agli antichi geometri, come fa Descartes, vedremo effettivamente che le entità che si presentano subito e prioritariamente come ordinate non sono argomenti o ragioni. Inoltre, non è garantito che le cose ordinate dall'analisi e dalla sintesi

³⁴ La sintesi si presenta, in relazione all'analisi, come «via opposta» (AT, VII, 156; B Op I, 885) o come «via differente» (AT, IX-1, 122).

³⁵ Cfr. D. Kambouchner, *Les Méditations métaphysiques de Descartes*, cit., pp. 133-134.

³⁶ Ivi, p. 134. Cfr. inoltre ivi, p. 133: «Oltre a rispettare, essenzialmente, un certo "ordine delle ragioni" (idealmente definito, invariabile ed esclusivamente "verticale"), la concatenazione analitica si costituirà in virtù di un certo ordine delle riflessioni che possiede una sua caratteristica specifica». Kambouchner sembra suggerire altri procedimenti complementari ai due ordini: non solo "presentare ragioni", ma anche "risolvere questioni" (ivi, p. 116); non solo evocare un *ordine delle riflessioni*, oltre all'ordine delle ragioni, ma stabilire l'equilibrio tra *esperienza* e *raziocinio* (ivi, p. 137), tra la pratica dell'*esercizio* e della *ricerca* (ivi, p. 147); non solo pensare le *Meditazioni* sotto l'aspetto metodologico, ma nella prospettiva del suo genere letterario (cfr., a questo proposito, in part. il cap. IV, pp. 137 seg., sullo stile meditativo dell'opera).

siano o debbano essere le stesse: non possiamo affermare che le due “maniere di dimostrare” si dirigano all’ordinazione delle stesse entità o diano priorità all’ordinamento delle stesse entità, sebbene, una volta applicate allo stesso argomento, esse debbano, prima o poi, riferirsi alle stesse verità e ottenere gli stessi risultati.

Prendiamo come esempio per l’analisi di questo tema l’opera che è stata utilizzata per molto tempo come modello di ordine e di organizzazione tanto per la matematica quanto per gli altri campi del sapere: gli *Elementi* di Euclide. Benché Descartes, nella *Lettera ai Signori Dottori*, si riferisca esplicitamente ai soli Archimede, Apollonio e Pappo, senza menzionare Euclide³⁷, è doveroso rilevare che anche negli *Elementi* le conseguenze sono «accuratamente connesse agli antecedenti», non essendoci nulla di cui «non si abbia una dimostrazione certa» in ognuna delle sue proposizioni (AT, VII, 4-5; B Op I, 685). Inoltre, l’opera prima di Euclide, come rappresentante massimo della “maniera di dimostrare” sintetica, appare ancora più adeguata per comprendere quella nozione di ordine che, secondo Descartes, caratterizza “il modo di scrivere geometrico”. La sintesi, servendosi di una «lunga serie di definizioni, petizioni, assiomi, teoremi e problemi», dimostra chiaramente, secondo Descartes, «le sue conclusioni»; così, nel caso «venisse negata una delle sue conseguenze», potrebbe mostrare subito che «essa è contenuta negli antecedenti» (AT, VII, 156; B Op I, 885-887). Essa illustra dunque “più facilmente” la nozione di ordine rispetto all’analisi, visto che quest’ultima «tocca appena, in quanto sono perspicue a chi presti ad esse la dovuta attenzione, molte cose che occorrerebbe tuttavia rimarcare in modo particolare»; infatti, per quanto l’analisi sia anch’essa dimostrativa, «se non si osserva anche la pur minima delle sue premesse, la necessità delle sue conclusioni non emerge» (AT, VII, 156; B Op I, 885). In questo senso, l’ordine è più prominente nella sintesi, sebbene – e questo deve essere osservato – anche l’analisi lo rispetti integralmente e rigorosamente. La ragione è che l’analisi non è soltanto una maniera di dimostrare, ma una via dimostrativa che promuove la scoperta della verità (trattando le cose *in statu inveniendi*), mentre la sintesi è semplicemente dimostrativa, essendoci nella sintesi, sotto questo aspetto, una maggiore esplicitezza dell’ordine³⁸, come si può vedere dal modo con cui essa rivela le due condizioni presentate in precedenza, la prima essendo chiaramente soddisfatta

³⁷ Forse la ragione principale di questa assenza è il fatto che l’opera più importante di Euclide è in opposizione al paradigma metodologico seguito da Descartes. Di fatto, il filosofo francese fa pochi riferimenti ad Euclide nei suoi testi, come è il caso della *Geometria*.

³⁸ Si veda l’opinione di un attuale specialista della geometria greca, W. Knorr, e l’affermazione di un traduttore degli *Elementi* dell’epoca di Descartes, Peletier du Mans. Secondo Knorr, in Euclide vi è l’evidente obiettivo «di organizzare i teoremi in geometria, in modo che, per ogni prova, tutti i materiali necessari – definizioni, assiomi, lemmi, etc. – appaiano come preliminari», W. R. Knorr, *The Evolution of the Euclidean Elements*, D. Reidel Publishing Company, Dordrecht 1975, p. 179. A sua volta, Peletier du Mans, nella sua traduzione dei primi sei libri degli *Elementi*, scrive: «Euclide ha percorso i suoi *Elementi geometrici*, tanto gli uni quanto gli altri, in modo che essi potessero, uno dopo l’altro, servire alla sua opera: e ciò con il miglior ordine mai seguito prima di lui», J. Peletier Du Mans, *Les six premiers livres des Éléments géométriques d’Euclide*, Jean de Tournes, Genova 1628, p. 27.

dai primi principi, e la seconda dalle proposizioni. In altre parole, la capacità della sintesi di «estorcere l'assenso del lettore, per quanto recalcitrante e pertinace» (AT, IX-1, 122) (al contrario dell'analisi che, unendo elementi dimostrativi ad elementi appartenenti all'ambito della scoperta, li rende meno percettibili), è legata alla forma con cui dimostra effettivamente che i conseguenti sono contenuti nei precedenti, e che i precedenti non dipendono in nulla dai conseguenti³⁹.

La struttura degli *Elementi* comporta differenti tipi di “cose” e differenti livelli di organizzazione. Sebbene l'ordine sia unico e possieda una sola definizione, questo non significa che non vi siano diverse entità ordinate o che possano essere ordinate. In realtà, è possibile affermare che tutte le entità presenti negli *Elementi* (come avverrà per le *Meditazioni*, seppur con altre entità) obbediscono integralmente a quello che l'ordine determina⁴⁰. D'altro canto, l'ordine degli *Elementi* è, per eccellenza, un ordine proposizionale. E ordinare proposizioni non è ordinare ragioni. Le 48 proposizioni del Libro I, ad esempio, non corrispondono ad un ordinamento di ragioni, per quanto ogni proposizione possa essere ancorata a delle ragioni e per quanto le proposizioni funzionino come ragioni di altre proposizioni.

Prima di esaminare l'ordine di natura proposizionale, predominante negli *Elementi*, indicheremo qui di seguito l'esistenza di un ordinamento di altre “cose”. Un primo tipo che merita di essere menzionato è (a) l'ordinamento che esiste tra i tredici libri che compongono l'opera. Organizzati da svariate ragioni, sulle quali gli specialisti si trovano spesso in disaccordo, i libri tengono conto della diversità dei temi trattati, organizzati a loro volta in sottogruppi. Questa diversità – unita alle difficoltà di comprendere le ragioni della sua organizzazione – non impedisce, tuttavia, che l'opera, a partire della sua organizzazione in libri, soddisfi rigorosamente i criteri dell'ordine cartesiano attribuito ai geometri: ciascuno dei tredici libri utilizza esclusivamente conoscenze precedenti, e il Libro I, evidentemente, essendo il primo, non si base su nessun libro precedente, facendosi conoscere “da sé”.

Si potrebbe forse mettere in questione l'idea di “applicare” la nozione di ordine all'entità “libro”. È un fatto, però, che gli *Elementi*, pensati in termini generali, possano rientrare in questo contesto, dato che i libri sono fra quelle “cose” che rispettano il criterio dell'ordine. L'ordinamento dei libri, inoltre, ci permette di anticipare elementi che ci consentono di comprendere la nozione di ordine, almeno sotto due aspetti fondamentali: l'osservanza dell'ordine è necessaria, ma

³⁹ Ci sembra più istruttivo presentare la nozione di ordine a partire da un testo scritto secondo la maniera sintetica. Nel caso dei greci, infatti, il contrario sarebbe estremamente difficile, dato che esistono pochi esempi di problemi trattati analiticamente e rari testi sull'analisi. Inoltre, poiché l'ordine è rigorosamente rispettato nella via sintetica, non può essere qualcosa di peculiare alla via analitica o essere ciò che determina la ricchezza dello stile di indagini analitiche di un testo come le *Meditazioni*.

⁴⁰ Le lacune interpretative degli *Elementi* non compromettono il criterio dell'ordine. Clavius fu uno degli studiosi che si propose di sanare le possibili “carenze logiche” degli *Elementi*: cfr. S. Rommevaux, *Clavius une clé pour Euclide au XVI^e siècle*, Vrin, Paris 2005, p. 57.

non lo è la forma dell'ordinamento; l'ordine non esige che le entità posteriori dipendano necessariamente da quelle precedenti. È sufficiente un esempio: il Libro V, dedicato alla teoria delle proporzioni, non necessita e, pertanto, non ricorre ai libri precedenti in nessun momento, cosicché, secondo la prospettiva dell'ordine, potrebbe occupare qualunque altro luogo, ivi compreso quello del Libro I. Evidentemente, ciò produrrebbe una riformulazione dell'opera, ma non violerebbe l'ordine. Se il Libro V è responsabile dell'introduzione e instaurazione della teoria delle proporzioni (teoria assolutamente assente nei Libri I-IV), esso, pur essendo preceduto da altri quattro, non fa alcun uso delle conoscenze esposte in precedenza; in tal modo, la teoria delle proporzioni è assolutamente indipendente dalle teorie matematiche precedenti. Questa tesi non è messa in discussione da nessun studioso (nemmeno da quelli dell'epoca di Descartes, come Clavius)⁴¹. L'entità "libri", perciò, obbedisce ai criteri dell'ordine cartesiano. È il caso di rilevare già ora che l'ordine non impone una configurazione specifica alle entità ordinate e non impedisce nemmeno che una cosa successiva sia indipendente da quelle che la precedono⁴².

Il secondo tipo di ordinamento, che segue anch'esso alla lettera la nozione di ordine cartesiano, è (b) l'ordinamento tra le definizioni di un libro, cominciando dalle 23 presentate all'inizio del Libro I. In verità, anche i postulati e gli assiomi seguono l'ordine, nella misura in cui non utilizzano nulla di ciò che viene in seguito (benché non utilizzino neppure quello che viene prima, data la loro indipendenza nei confronti degli altri principi). Le 23 definizioni del Libro I si organizzano secondo il criterio della semplicità e quello dell'indipendenza dell'anteriore dal posteriore, a cominciare dalla definizione di punto. Ciò è sufficiente per indicare che anch'esse obbediscono al criterio dell'ordine.

L'ordinamento più evidente e più fondamentale è comunque (c) l'ordinamento delle proposizioni presenti in ciascun libro⁴³. Il Libro I contiene 48 proposizioni, numerate in sequenza, con 34 teoremi e 14 problemi (la prop. I.32 riguarda il teorema dell'uguaglianza dei tre angoli interni di un triangolo a due angoli retti, e la prop. I.47 corrisponde al Teorema di Pitagora). Le proposizioni del Libro I sono precedute dai primi principi⁴⁴, e il libro si conclude con l'esposi-

⁴¹ Clavius sviluppa lunghe riflessioni sulla teoria generale delle proposizioni del Libro V (cfr., ad esempio, C. Clavius, *Euclidis Elementorum libri XV*, 2 vols., N. Hoffmanni – I. Rhodij, Frankfurt 1607, pp. 353-454) e mostra come questo libro anticipi la teoria delle proporzioni "aritmetiche" del libro VII; entrambe le teorie non utilizzano alcunché dei libri precedenti.

⁴² In questo senso, possiamo dire che l'entità "meditazione" si ordina anche nell'opera di Descartes. Tuttavia, a differenza di quanto accadeva nei libri degli *Elementi*, le sei *Meditazioni* non consentono alterazioni o un cambio fra loro, il che evidenzia l'esistenza di altri criteri, non relativi all'ordine, responsabili di questa impossibilità.

⁴³ Gli altri tipi di ordinamento sono stati presentati per rendere evidente che l'ordine è, prima di tutto, l'ordine del testo. Come tale, è presente in ogni sua parte. Ciò che accade è che generalmente siamo propensi a pensare invariabilmente in termini di proposizioni o di verità, il che può rendere più difficile la comprensione degli altri tipi di ordinamento.

⁴⁴ Il Libro I è composto da un insieme di 23 definizioni, cinque postulati e nove nozioni comuni, seguito da 48 proposizioni. Il numero dei postulati e delle nozioni comuni (o assiomi) del Libro I

zione della prop. I.48. Ad ogni nuova proposizione enunciata segue la sua dimostrazione (teoremi) o risoluzione (problemi), in modo che ognuna sia sostenuta internamente da un congiunto – questa volta sì – di ragioni, le quali, a loro volta, rimandano a conoscenze precedenti. Ogni proposizione fa uso di principi primi, così come di proposizioni anteriori, ma, in questo caso, solo in funzione della sua necessità (una cosa, questa, che nelle edizioni moderne viene di solito indicato a margine)⁴⁵. Ciò significa che le proposizioni possono utilizzare più o meno proposizioni anteriori, o anche nessuna. L'ordinamento delle proposizioni, come gli ordinamenti anteriori, rispetta il criterio dell'ordine.

Prendiamo, come casi illustrativi⁴⁶, le relazioni di dipendenza della prop. I.47, della prop. I.45 e della prop. I.32⁴⁷.

La prop. I.47 si basa sulle proposizioni 46, 41, 31, 30, 14 e 4⁴⁸. Ora, se consideriamo ciascuna di esse, vedremo che la prop. I.46 si basa sulle proposizioni 34, 31, 29, 11 e 3; la prop. I.41 si basa sulle proposizioni 37 e 34; la prop. I.31 si basa sulle proposizioni 27 e 23; la prop. I.30 si basa sulle proposizioni 29 e 27; la prop. I.14 si basa soltanto sulla proposizione 13; la prop. I.4 non si basa su nessuna proposizione. Pertanto, la prop. I.47 indica una mezza dozzina di proposizioni precedenti da cui dipende direttamente, e ciascuna di esse apre una nuova serie, e così via.

La prop. I.45, a sua volta, si basa sulle proposizioni 44, 42, 34, 33, 30, 29 e 14⁴⁹. Se prendiamo, però, la sequenza e la frequenza con cui queste ultime proposizioni sono utilizzata dalla prop. I.45, otteniamo il seguente quadro di proposizioni: 42, 44, 29, 14, 29, 29, 14, 34, 30, 33. Questo significa che la prop. I.45 utilizza

possiede una certa variazione, ancor oggi. La traduzione di Heath, redatta all'inizio del XX secolo, contiene cinque postulati e cinque nozioni comuni; la traduzione brasiliana di Bicudo, pubblicata recentemente, contiene cinque postulati e nove nozioni comuni. All'epoca di Descartes, il numero delle definizioni e delle nozioni comuni del Libro I era ben maggiore di quanto non sia nelle edizioni odierne: l'edizione di Commandino del 1622 conteneva 35 definizioni, cinque postulati e 10 assiomi, mentre quella di Clavius del 1607 conteneva 36 definizioni, quattro postulati e 20 assiomi.⁴⁵ D'altro canto, ogni proposizione contiene anche parti. Ecco cosa afferma Proclo nel suo *Commentario* al Libro I degli *Elementi*: «Ogni problema e ogni teorema per il quale sono fornite tutte le parti devono contenere i seguenti elementi: enunciazione, esposizione, specificazione, costruzione, prova e conclusione», Proclo, *A Commentary on the First Book of Euclid's Elements*, trad. a c. di de G. R. Morrow, Princeton University Press, New Jersey 1992, p. 159. Le difficoltà che derivano da questa divisione, tuttavia, non ci interessano in questa sede.

⁴⁶ Non indicheremo qui i primi principi utilizzati in ogni proposizione.

⁴⁷ Per l'analisi di queste proposizioni e per la composizione dei diagrammi presentati in seguito ci basiamo sulle tabelle elaborate da Neuenschwander. Le tabelle si trovano alle pp. 329-331 di E. Neuenschwander, *Die ersten vier Bücher der Elemente Euklids*, in «Archive for History of Exact Sciences», vol. 9, n. 4 (1973), pp. 325-380. Sulla struttura del Libro I, è possibile consultare anche l'edizione inglese degli *Elementi* disponibile on-line, organizzata da D. E. Joyce, e il libro di I. Mueller sulla struttura deduttiva dell'opera euclidea. Ci sono piccole differenze nelle tabelle presentate dagli autori. Il testo degli *Elementi* utilizzato è quello della traduzione di T. L. Heath, *The Thirteen Books of Euclid's Elements*, 3 vols, Dover, New York 1956.

⁴⁸ Cfr. *ivi*, vol. I, pp. 349-350.

⁴⁹ Cfr. *ivi*, pp. 345-346. Secondo I. Mueller la struttura del Libro I può essere spiegata, in larga misura, riferendosi alla prop. I.45: cfr. I. Mueller, *Philosophy of Mathematics and Deductive Structure in Euclid's Elements*, MIT Press, Cambridge 2006, p. 16 e p. 26.

tali proposizioni con frequenza differente, in funzione del proprio movimento interno risolutivo, senza essere guidata da alcun criterio di ordinamento. Così, la prop. I.29 è utilizzata tre volte, la prop. I.14 due volte, e le altre una volta soltanto. In questo senso, se la risoluzione del problema presentato dalla prop. I.45 è costituita da ragioni, non si può dire che tali ragioni siano ordinate.

La prop. I.32 si basa sulle proposizioni 31, 29 e 13⁵⁰. Se consideriamo ognuna di esse, vediamo che la prop. I.31 si basa, come abbiamo già visto, sulle proposizioni 27 e 23; la prop. I.29 si basa sulle proposizioni 15 e 13; la prop. I.13 si basa soltanto sulla proposizione 11. Facendo un passo in avanti, se esaminiamo il sistema delle proposizioni nel suo complesso, avremo il seguente quadro completo, a cominciare dalla prop. I.32: I.32 (31, 29, 13); I.31 (27, 23); I.29 (15, 13); I.27 (16); I.23 (22, 8); I.22 (20, 3); I.20 (19, 5, 3); I.19 (18, 5); I.18 (16, 5, 3); I.16 (15, 10, 4, 3); I.15 (13); I.13 (11); I.11 (8, 3, 1); I.10 (9, 4, 1); I.9 (8, 3, 1); I.8 (7); I.7 (5); I.5 (4, 3); I.4 (0); I.3 (2); I.2 (1); I.1(0)⁵¹. Questo è il quadro di tutte le proposizioni anteriori utilizzate dalla prop. I.32 e dalle proposizioni menzionate retroattivamente a partire da essa.

Questi tre esempi sono sufficienti per chiarire tanto il ruolo centrale dell'entità "proposizioni" e la sua non equivalenza con quella di "ragioni", quanto alcune caratteristiche della nozione di ordine. Per facilitare la visualizzazione di questo quadro con i riferimenti provenienti dalla prop. I.32, sarà fornito in seguito un diagramma (figura 1) relativo a questo insieme di proposizioni. Sarà presentato inoltre un diagramma completo del Libro I (figura 2), affinché sia possibile capire che, in termini generali, ciò che si sta qui affermando vale per il Libro I e per gli *Elementi* come un tutto. Le proposizioni 1-48 del Libro I stabiliscono un ordinamento di proposizioni conforme ai criteri dell'ordine (cartesiano). Tutte le proposizioni si trovano «disposte in modo da essere dimostrate solo in base a quelle che precedono», che sono o primi principi e proposizioni, o soltanto primi principi. Ora, se l'ordine percorre la sequenza numerica delle proposizioni e, pertanto, si può parlare di un ordine di *proposizioni*, da ciò non deriva che le relazioni di una proposizione con quella immediatamente successiva (o precedente) siano relazioni tra *ragioni*. In altre parole, per quanto due proposizioni qualunque consecutive soddisfino sempre il requisito dell'ordine, esse non devono comportarsi come se una fosse la ragione dell'altra. Le proposizioni indipen-

⁵⁰ Cfr. T. L. Heath, *The Thirteen Books of Euclid's Elements*, cit., vol. I, pp. 316-317.

⁵¹ Quando Descartes si riferisce, nella seconda parte del *Discorso sul metodo*, alle «lunghe catene di ragioni» utilizzate dai geometri e afferma che «tutte le cose che possono rientrare nella conoscenza umana si susseguono allo stesso modo», in modo che, osservando «sempre l'ordine che occorre per dedurre le une dalle altre, non ve ne possono essere di così lontane cui infine non si pervenga» (AT, VI, 19; B Op I, 45), tali considerazioni si trovano, a nostro parere, nell'ambito dello stesso tipo di concatenazione qui presentata, che non evoca la nozione di ordine, così come è definita nelle *Seconde risposte* e nei testi paralleli. Così, le proposizioni come la I.47, la I.45 e la I.32 stabiliscono catene di ragioni (in direzione delle anteriori) che possono essere percorse in tutta la loro integralità, come evidenziato nella prop. I.32; è necessario comunque non dimenticare che, a partire da ciascuna di esse, si possono percorrere varie "catene di ragioni".

L'ordine delle ragioni in Descartes

denti (come la prop. I.4) non stabiliscono una relazione di questo genere con le precedenti, le proposizioni 1, 2 e 3 non essendo ragioni della prop. 4. Pertanto, la prop. 4 potrebbe occupare il luogo della prop. 1 senza violare l'ordine; nel caso invece fossero ragioni, esse romperebbero un supposto ordine esistente fra loro, dato che la relazione tra antecedente e conseguente, fondamentale per la nozione di ragioni (ma non di quella di ordine), si troverebbe alterata. Ciò che si è detto per questa proposizione vale anche per le altre proposizioni indipendenti e per il Libro V nella sua totalità. Le proposizioni possono essere considerate ragioni delle proposizioni immediatamente successive solo quando sono da loro menzionate o utilizzate. Dunque, non è un requisito dell'ordinamento proposizionale degli *Elementi* che esso sia un ordinamento di ragioni.

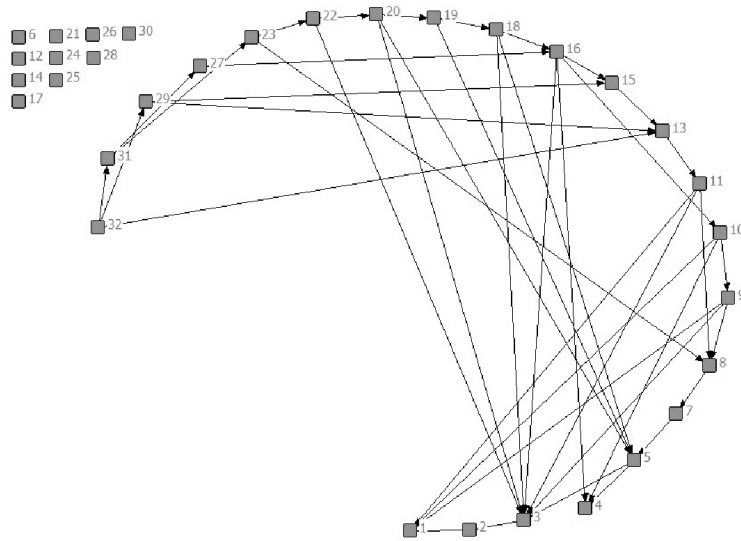


Figura 1: prop. I.32 e rimandi a proposizioni precedenti⁵²

Qualcosa di simile accade con le proposizioni che, pur non essendo indipendenti, fanno uso soltanto di proposizioni non immediatamente anteriori. È il caso delle proposizioni 46, 41, 31, utilizzate dalla prop. 47, delle proposizioni 34, 33 e 29, utilizzate dalla prop. 45, e delle proposizioni 31, 29, 27, 22, 18, 15, 13, 11 e 7, legate, direttamente o indirettamente, alla prop. 32. Tali proposizioni non mantengono con le proposizioni che le precedono immediatamente (il cui

⁵² Le proposizioni messe da parte sono quelle che non appaiono nei riferimenti appartenenti alla prop. I.32 e nei suoi sdoppiamenti. Ogni tratto indica la dipendenza di una proposizione successiva nei confronti di una precedente.

numero è ogni volta diverso) una relazione per cui le une siano ragioni delle altre. Esse sono vicine, essendo state così collocate per motivi differenti (storici, tematici, etc.), ma, in molti casi, sarebbero potute essere collocate in altro modo senza rompere l'ordine. Esse, infatti, non si comportano come ragioni le une delle altre.

Gli esempi precedenti ci mostrano inoltre come le relazioni tra posizioni percorrano cammini diversi, dando origine ad un intreccio di relazioni di dipendenza. Se cominciamo dalla prop. I.32 e prendiamo la proposizione più vicina utilizzata da essa e, in seguito, quella più prossima utilizzata da quest'altra, e così via, avremo la seguente sequenza: 32, 31, 27, 16, 15, 13, 11, 8, 7, 5, 4; se consideriamo la seconda proposizione più vicina utilizzata (eccetto nei casi in cui, essendocene solo una, prendiamo la prima), otterremo la sequenza seguente: 32, 29, 13, 11, 3, 2, 1; se prendiamo la terza proposizione utilizzata (o quella anteriore, se ce ne sono solo soltanto due o una), avremo la seguente sequenza: 32, 13, 11, 1. Queste sono alcune concatenazioni possibili, ma ce ne sono altre, dipendendo dalle proposizioni scelte a partire da quella iniziale: ciascuna proposizione, rimandando ad altre, permette, a partire da qualunque di queste, e così successivamente, che si costruiscano concatenazioni. Come si può vedere, le concatenazioni si intersecano in determinati momenti, come nelle prop. 13 e 11. Inoltre, una proposizione come la 29, visto che utilizza solo proposizioni molto anteriori (15, 13), potrebbe essere spostata e occupare qualunque luogo tra la prop. 15 e la prop. 30. Un altro caso è quello della prop. 27 che, utilizzando solamente la prop. 16, potrebbe venire immediatamente dopo quest'ultima o occupare qualunque luogo tra la prop. 16 e la prop. 28. È possibile, a sua volta, spostare una proposizione più avanti, come è il caso della prop. 32: poiché questa proposizione non è utilizzata da nessuna proposizione del Libro I, potrebbe essere spostata nel Libro II, dato che è necessaria alla sola prop. II.9 e ad altre proposizioni successive⁵³. Vi sono, infine, proposizioni, come è il caso della prop. I.40 e di altre appartenenti a libri successivi, che non sono utilizzate nessuna volta negli *Elementi*: non implicano quindi nulla e non vi è niente che dipenda da esse.

Inoltre, se esaminiamo l'ambito interno di una proposizione, possiamo verificare – è il caso della prop. I.45 – che essa non si serve dell'ordine delle proposizioni precedenti. Esse sono utilizzate tutte le volte in cui è necessario e nell'ordine che l'esame interno della proposizione richiede (la prop. I.45, come abbiamo visto, utilizza la seguente sequenza di proposizioni: 42, 44, 29, 14, 29, 29, 14, 34, 30, 33). In tal modo, se esiste una dinamica interna di organizzazione della dimostrazione, tale dinamica non è determinata dalla nozione di ordine, ma da relazioni di implicazione e da relazioni decorrenti dall'analisi della configurazione dell'oggetto o proposizione che deve essere dimostrata⁵⁴.

Detto ciò, dobbiamo riaffermare che gli *Elementi* illustrano l'ordine attribuito da Descartes ai geometri (che è lo stesso ordine da lui seguito). L'opera

⁵³ Cfr. E. Neuenschwander, *Die ersten vier Bücher der Elemente Euklids*, cit., p. 336.

⁵⁴ L'esame di una proposizione non si limita al solo rimando alle proposizioni anteriori e alle relazioni di implicazioni tra proposizioni.

L'ordine delle ragioni in Descartes

di Euclide evidenzia anche che l'ordine che le è proprio è l'ordine proposizionale, rispettato da tutte le entità. È l'ordine proposizionale ad essere predominante nella struttura assiomatica e nella maniera di dimostrare sintetica dei testi degli antichi.

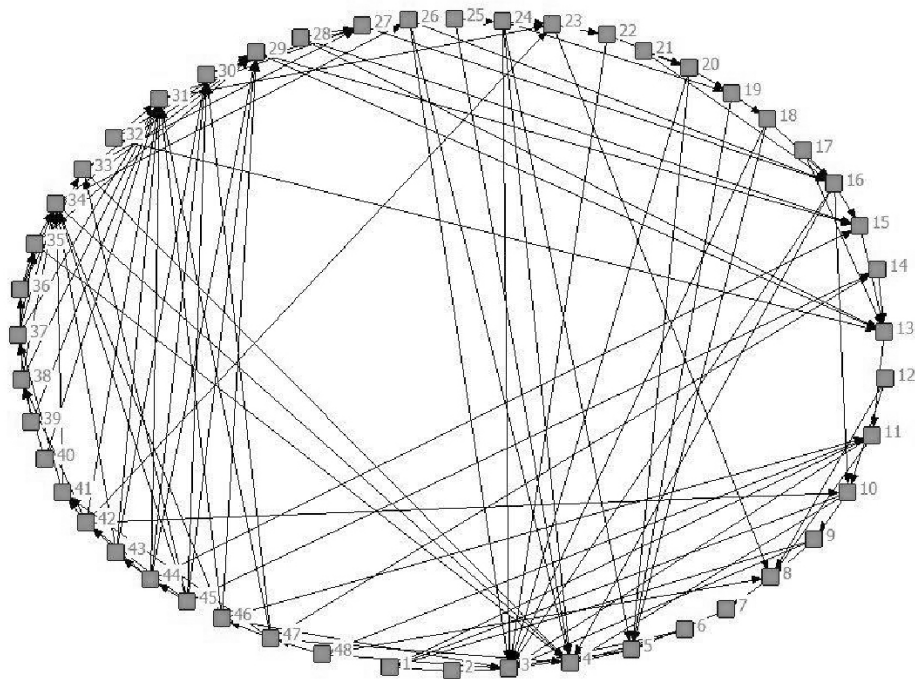


Figura 2: struttura di dipendenza tra le proposizioni del Libro I degli Elementi⁵⁵

Ordine e sintesi sono cose distinte (tanto quanto sono distinte l'ordine e l'analisi). L'ordine esige che tutte le proposizioni siano organizzate in modo da utiliz-

⁵⁵ Si tratta della struttura di dipendenza delle 48 proposizioni del Libro I. Tutte le frecce sono unidirezionali: esse vanno da una proposizione di numero maggiore a proposizioni di numero minore e indicano, pertanto, l'uso che una proposizione posteriore fa di quelle anteriori. Per avere più informazioni sulla struttura di dipendenza fra le proposizioni del Libro I, si possono consultare i testi già citati di E. Neuenschwander, T. L. Heath (vol. I, 1956) e D. E. Joyce, *Euclid's Elements*, Clark University, Worcester 1998. Disponibile su: <<http://aleph0.clarku.edu/~djoyce/java/elements/elements.html>>.

zare, nelle dimostrazioni, soltanto le proposizioni anteriori, e questo nella misura della loro necessità. Dato che una proposizione non utilizza tutte le precedenti, e nemmeno necessariamente quelle subito anteriori, potendo essere anche una proposizione indipendente, l'ordine si restringe al criterio dell'anteriorità. È la sintesi che, come "maniera di dimostrare", si occupa della dimostrazione in tutti i suoi aspetti, fra i quali spiccano le relazioni inferenziali tra proposizioni. L'ordine non stabilisce relazioni di dipendenza e di implicazione fra le cose, pur ammettendone la presenza e attribuendo alla maniera di dimostrare il compito di farlo: l'ordine determina che le cose proposte prima non abbiano bisogno delle successive, laddove queste necessitano di quelle, ma la forma con cui stabilire questa dipendenza, come abbiamo visto negli *Elementi*, non spetta all'ordine; è la sintesi che mostra come le conseguenze siano contenute in ciò che precede, mentre l'ordine non utilizza termini di questa natura, per quanto si situi nell'orizzonte della conoscenza e della dimostrazione: è la sintesi che, con la sua struttura assiomatica, «dimostra bensì chiaramente le sue conclusioni», senza presentare, almeno nella matematica, «alcuna difficoltà, se non nel dedurre per bene le conseguenze [...], a patto soltanto che si ricordino di quel che precede» (AT, VII, 156-157; B Op I, 885-887). L'anteriorità epistemica è una condizione necessaria, ma non sufficiente, alla dimostrazione, ragion per cui l'ordine è una condizione necessaria solamente per la sintesi (e, allo stesso modo, per l'analisi): «le prime cose devono essere conosciute [*tanto nell'analisi quanto nella sintesi*] senza il minimo ausilio da parte di quelle successive, e tutte le altre devono essere disposte in modo da essere dimostrate [*tanto dall'analisi quanto dalla sintesi*] solo in base a quelle che precedono» (AT, VII, 155; B Op I, 885). Non si può confondere l'ordine con la sintesi, l'ordine con le maniere di dimostrare.

L'ordine non può essere allora inteso come ordine *delle ragioni*. Gli elementi ordinati nell'ambito dell'ordine non sono ragioni, visto che l'anteriorità epistemica non è sufficiente perché qualcosa sia ragione di ciò che precede: la prop. I.47 è di tal forma che ci sono 46 proposizioni che la precedono, ma solo alcune (una mezza dozzina) funzionano come sue ragioni⁵⁶. Le ragioni non sono soltanto elementi che rispettano il criterio dell'anteriorità, ma elementi che stabiliscono dipendenza e implicazione. Inoltre, le ragioni sono sempre ragioni di qualcosa che non è, a sua volta, una ragione, così come, in un argomento, le premesse sono premesse di qualcosa che non può essere premesso, ossia la conclusione: come non c'è un argomento formato solo da premesse, non c'è ordine, rigorosamente parlando, formato solo da ragioni. Pertanto, se consideriamo, ad esempio, le proposizioni necessarie alla prova della prop. I.47, non possiamo considerare la stessa prop. I.47 come una ragione in più, visto che le altre sono ragioni di essa. La prop. I.47, ad ogni modo, comanda il movimento di costituzione della sua propria prova, all'inizio come forma di indirizzo e alla fine come suo corona-

⁵⁶ La prop. I.48, l'ultima del Libro I, pur essendo preceduta da 47 proposizioni ordinate, impiega solamente le proposizioni 47, 11, 8 e 3 (con le quali costituisce alcuni ordini *di ragioni*). Non è inoltre più utilizzata nel resto dell'opera.

mento. Le ragioni non hanno dipendenza semantica o epistemica, poiché sono sempre ragioni *di* qualcosa che non è, a sua volta, una ragione.

L'ordine non determina il luogo delle entità ordinate; nel caso specifico, delle proposizioni. Il luogo delle proposizioni può variare senza violare l'ordine. Il “modo di scrivere” degli *Elementi* permette composizioni distinte, con eventuali alterazioni di luogo tra i libri, senza che ciò comporti un'infrazione dei requisiti dell'ordine (cartesiano).

4.3 Sull'Esposizione geometrica

Sarebbe interessante procedere ad un'approssimazione – che non faremo comunque in questa sede, per non allontanarci dagli obiettivi del presente scritto – tra gli *Elementi* di Euclide e l'*Esposizione geometrica*, scritta da Descartes alla fine delle *Seconde obiezioni* in conformità allo stile sintetico dei geometri. Possiamo però segnalare la somiglianza strutturale generale delle due opere: anche l'*Esposizione geometrica* è composta da un insieme di definizioni, postulati e assiomi o nozioni comuni, seguito da proposizioni e dimostrazioni; ciò che si è detto a proposito dell'opera euclidea vale dunque, in principio, anche per quella cartesiana.

L'*Esposizione geometrica*, impiegando il termine “ragioni” nel suo titolo⁵⁷, si propone di presentare un insieme di ragioni *su qualcosa*: «ragioni che provano l'esistenza di Dio e la distinzione dell'anima dal corpo» (AT, VII, 162; B Op I, 893). Al contempo, l'esempio degli *Elementi*, la loro struttura e la loro dinamica non sono determinate e non procedono per ragioni, sebbene vi siano ragioni e argomenti nell'ambito interno di ogni proposizione: la relazione tra gli elementi strutturanti del testo non è una relazione tra ragioni. Così, anche in questo caso, dobbiamo attribuire un significato molto generale al termine “ragioni” per poter parlare di ordine delle ragioni.

Non c'è nessuna connessione tra ordine e ragioni (in senso stretto), al punto da non trovare alcun riferimento, in tutto il testo, al termine “ordine”. L'*Esposizione geometrica*, tuttavia, obbedisce rigorosamente ai precetti dell'ordine, dato che l'ordine è una condizione epistemica indispensabile per ogni tipo di dimostrazione: le prime cose proposte sono conosciute senza le posteriori, e le posteriori sono dimostrate solo dall'uso (se necessario) di quelle che precedono. Pertanto, si trovano anche qui svincolate dalla nozione cartesiana di ordine e dalla nozione di ordine delle ragioni *di qualcosa*.

Un'ultima osservazione. Nessuna delle tre proposizioni relative all'esistenza di Dio fa uso delle altre due, siano esse posteriori o anteriori. Esse possono dunque essere considerate indipendentemente, così che non vi sia, tanto sotto l'aspetto dell'ordine cartesiano quanto sotto l'aspetto della dimostrazione sintetica, alcuna ragione che impedisca uno scambio di posto fra loro. Senza voler negare che vi

⁵⁷ Il termine compare ancora una volta nel Postulato I.

siano altri motivi (anche nell'ambito dell'*Esposizione geometrica*) per la scelta di un ordinamento fra le prove, possiamo concludere che ordine e dimostrazione non andrebbero incontro a nessun tipo di violazione o indebolimento se si decidesse di cambiare il luogo da loro occupato.

5. Considerazioni conclusive

L'ordine è uno soltanto, sia esso seguito dalla sintesi o dall'analisi. Descartes non si è mai riferito a due ordini distinti. Ad ogni modo, quando si dice che l'ordine è unico, non si vuole dire che, trattandosi degli stessi temi, le cose ordinate siano o debbano essere le stesse, ma che la definizione/caratterizzazione dell'ordine è una sola, indipendentemente dalla via dimostrativa che la implementa. L'ordine, benché unico, si realizza attraverso le maniere di dimostrare che determinano il tipo di entità che lo costituisce. E data l'"opposizione" tra le due maniere di dimostrare, non ci dovrebbe sorprendere la differenza fra le "cose" ordinate da ciascuna di esse.

Questa differenza fra le "cose" da ordinare considera le funzioni delle due maniere di dimostrare, così come la concezione che si possiede sulle modalità di produrre e organizzare il sapere.

La sintesi è (soltanto) dimostrativa e, come tale, non considera la dinamica dell'invenzione e della scoperta della conoscenza. Sotto questo aspetto, essa è una ristrutturazione e organizzazione del sapere. Ciò significa che l'ordine, nella sintesi, è fondato in relazione ad una conoscenza in buona misura "già disponibile", così che il luogo di una "cosa" sia determinato dentro una totalità di cose relativamente già stabilite. L'analisi, al contrario, essendo inventiva, cioè essendo responsabile della scoperta del sapere, fa sì che la conoscenza – e anche l'ordine – siano determinati *chemin faisant*. È forse per questo che Descartes ha espressamente ricordato il suo massimo sforzo nel seguire l'ordine: «nelle mie Meditazioni mi sono senz'altro sforzato di seguire quest'ordine» (AT, VII, 155; B Op I, 855).

Pertanto, se l'ordine, nella via sintetica, si caratterizza fondamentalmente per essere un ordine *proposizionale*, ciò non significa che debba essere proposizionale anche nella via analitica. E, di fatto, non ci sembra che si possa parlare di un tale tipo di ordine come caratteristica dello stile delle *Meditazioni*. È strana inoltre l'associazione delle via analitica e dello stile meditativo (con le sue digressioni, i suoi falsi punti di partenza, le riprese, i contrappunti e, soprattutto, considerando la funzione del dubbio e la necessità che la riflessione si allontani dall'ambito delle cose sensibili) con un ordine di verità proposizionali. L'ammissione di un *ordine di riflessioni* e la rilevanza, fra le altre cose, del genere letterario dell'opera (considerato fondamentale da Kambouchner), indicano quanto sia inadeguato non solo l'ordine delle ragioni, ma anche un ordine composto dallo stesso tipo di entità illustrato dalla sintesi. Un'altra cosa è ammettere la possibilità di recuperare le proposizioni vere assunte come risultati dell'indagine

analitica. Se ci riferiamo ad un ordine proposizionale o ad un insieme di verità nelle *Meditazioni*, come fa Gueroult⁵⁸, tali verità sarebbero, secondo la prospettiva qui sviluppata, l'ordinamento dei frutti raccolti attraverso la ricerca, ma non la ricerca stessa all'interno della via analitica. L'ordine proposizionale non è parte costitutiva dell'analisi, se non come suo risultato: si tratta di una ragione che spiega forse perché l'analisi, come procedimento di scoperta, preceda la sintesi, essendo quest'ultima un ordinamento dei risultati di quella.

Due rapidi esempi per illustrare le nostre ultime considerazioni. La quarta meditazione non si costituisce come conseguenza delle verità o proposizioni stabilite in precedenza. Essa non dipende, ad esempio, dall'esistenza di Dio e dai suoi risultati, ma dal *conflitto* tra le conseguenze di questa verità e la *consapevolezza che abbiamo dell'errore*. La realtà dell'errore non è una verità stabilita metafisicamente, ma un fatto che, senza dover essere sottoposto ad una prova, è fondamentale per l'emergere e l'articolazione del problema della quarta meditazione. Qualcosa di simile può essere affermato a proposito della terza meditazione: il problema dell'esistenza di Dio non dipende da verità prestabilite, ma dalla *difficoltà* che proviene dall'instabilità – provocata dall'ipotesi di un Dio Ingannatore – di verità evidenti (come le verità matematiche) al cospetto di una certezza incrollabile (e sempre riaffermata ad ogni nuovo attacco del dubbio iperbolico) sull'esistenza di un essere che si percepisce come pensante. Una tale prospettiva, secondo cui le *Meditazioni* si strutturano a partire da tensioni, può essere estesa a tutto il testo, a cominciare dalla prima meditazione.

Le *Meditazioni* non avanzano e non si alimentano di verità, ma del gioco conflittuale tra il dubbio, le strategie risolutive, il recupero di dati, le valutazioni e le rivalutazioni, da un lato, e lo stato della conoscenza (di cui fanno parte le verità già stabilite) in cui, in un determinato momento, si trova il soggetto che medita, dall'altro. Le verità, seppur fondamentali, non progrediscono da se stesse, ma come parte della (ri)elaborazione di una (nuova) difficoltà o di un problema. È per questo che il genere letterario “meditativo” si armonizza così bene con lo stile analitico-risolutivo. Se dovessimo allora indicare, in una parola, qual è l'entità centrale su cui riposa e si basa l'ordinamento nelle *Meditazioni*, diremmo che non sono le proposizioni, come nel caso degli *Elementi* e dell'*Esposizione geometrica*, ma, per utilizzare un'espressione molto comune a Descartes, sono le “difficoltà”. Le *Meditazioni* si muovono attraverso le articolazioni problematiche di fronte a cui si colloca il soggetto che medita. Se vi è un ordine nelle *Meditazioni*, quest'ordine è un ordine dei problemi trattati, la cui dinamica risolutiva determina tensioni e relazioni tra gli oggetti che compongono la sua configurazione, a partire dai quali emergono verità: oggetti e verità si dispiegano e si ordina a partire dai problemi e dalla loro risoluzione.

Questa prospettiva si accorda con la pratica tradizionale dell'analisi geometrica degli antichi, così come con la ripresa (e il rafforzamento) di questa

⁵⁸ Cfr. M. Gueroult, *Descartes selon l'ordre des raisons*, cit., vol. II, pp. 216-218.

tradizione da parte della matematica di inizio modernità⁵⁹, con cui Descartes si pone in continuità con la sua *Geometria*.

L'ultimo dei tre saggi che accompagnano il *Discorso sul metodo*, considerato un'illustrazione metodologica⁶⁰, possiede una propria dinamica, determinata dalla nozione di problema e dai suoi sviluppi. L'oggetto di studio della *Geometria* sono i problemi geometrici che determinano la sua struttura e la sua divisione interna, a cominciare dalla divisione in libri. Descartes, seguendo i greci (in particolare, le considerazioni di Pappo), distingue tre tipi di problemi, i problemi piani, i problemi solidi e i problemi più che solidi, e organizza la *Geometria* alla luce della loro analisi. Descartes comincia l'opera trattando dei problemi geometrici e la conclude affermando di aver risolto ognuna delle loro categorie⁶¹. È inoltre un problema – il Problema di Pappo⁶² – ad occupare un luogo essenziale nelle indagini dell'opera, attraversandone una buona parte. L'indagine è dunque coordinata dalla comprensione, dall'ordinamento e dalla risoluzione dei problemi geometrici. È partendo da una loro trattazione che si produce la “nascita” e l'ordinamento delle altre entità che costituiscono il sapere matematico, entità di natura geometrica, le curve, ed entità di natura algebrica, le equazioni, ciascuna ordinata secondo criteri provenienti dalla propria funzione risolutiva all'interno dei problemi. In questa prospettiva, si può notare che sono i problemi ad introdurre gli oggetti matematici (geometrici e algebrici) e ad ordinarli a partire dalla loro funzione risolutiva. Anche le equazioni nascono come oggetti risolutivi e come conseguenza dell'analisi dei problemi. È solo in seguito che gli oggetti sono ordinati fra sé e diventano oggetti di studio, ciascuno con le sue proprietà e verità, acquisendo lentamente una propria indipendenza dai problemi che li hanno generati⁶³.

Se “applicassimo” la nozione di ordine delle *Seconde risposte* alla *Geometria*, otterremmo, innanzi tutto, un ordinamento di problemi. Dalla loro analisi e solu-

⁵⁹ Sui greci, si veda soprattutto W. Knorr, *The Ancient Tradition of Geometric Problems*, Dover, New York, 1983; sul periodo moderno e premoderno, si veda invece H. J. M. Bos, *Redefining Geometrical Exactness. Descartes' Transformation of the Early Modern Concept of Construction*, Springer, New York 2001. Sui due periodi, relazionati a Descartes, si possono consultare i due libri seguenti: C. A. Battisti, *O método de análise em Descartes: da resolução de problemas à constituição do conhecimento*, op. cit.; O. Dubouclez, *Descartes et la voie de l'analyse*, op. cit. H. Bos afferma il predominio della risoluzione dei problemi nell'inizio della modernità: cfr. H. J. M. Bos, *Redefining Geometrical Exactness*, cit., cap. 4.

⁶⁰ Cfr. la lettera a Mersenne della fine di dicembre del 1637: AT, I, 478; B Op, n. 136, 477.

⁶¹ Si veda l'inizio e la fine dell'opera: AT, VI, 369 e 485; B Op I, 493 e 651-653. In occasione dell'annuncio della pubblicazione della *Geometria*, nel 1636, Descartes afferma che il suo compito è risolvere tutti i problemi ancora pendenti: cfr. AT, I, 340; B Op, n. 83, 329.

⁶² Il Problema di Pappo si trova nel Libro VII de *La collection mathématique* (cfr. Pappo di Alessandria, *La collection mathématique*, 2 vols., trad. a c. di Paul Ver Eecke, Albert Blanchard, Paris 1982, vol. II, pp. 507-510), lo stesso testo in cui Pappo descrive l'analisi e la sintesi. Nella *Geometria* è trattato nei Libri I e II (AT, VI, 377-387; 396-406; B Op I, 503-517; 529-543).

⁶³ E. Giusti, *La naissance des objets mathématiques*, Ellipses, Paris 2000, p. 33, si occupa della comparsa di nuovi oggetti matematici come strumenti di ricerca, soluzione di problemi e oggetti di studio, che devono aspettare la fine del processo per acquisire “esistenza oggettiva”.

zione, emergerebbero altre entità, essenzialmente le curve e le equazioni, le quali, una volta studiate come mezzi per la soluzione dei problemi, finirebbero per ordinarsi ciascuna in una propria categoria (seppur in relazione fra loro). Non c'è, nella *Geometria*, propriamente parlando, un ordinamento di proposizioni, anche come risultato dell'indagine. Le *Meditazioni* assomigliano alla *Geometria*, ma una delle differenze è che in esse sembra possibile, alla fine, procedere ad un ordinamento proposizionale (inteso come un ordinamento o una raccolta dei risultati), benché non rimanga, in questo modo, quasi nulla della ricchezza inventiva dell'analisi e della dinamica riflessiva dello stile meditativo.

È difficile separare ordine e analisi nelle *Meditazioni*. Di fatto, l'analisi è un processo di scoperta che si inventa in modo ordinato. È forse per questo che Gueroult ha stabilito un vincolo così forte tra l'opera e l'ordine delle ragioni. Tuttavia, pur lasciando a future ricerche un'analisi più dettagliata sull'ordine delle *Meditazioni*, abbiamo tentato di mostrare il nostro disaccordo sul modo con cui lo studioso francese ha compreso la nozione di ordine (e di analisi) e l'uso che ne ha fatto. Approssimando Descartes a Euclide, Gueroult ha interpretato le *Meditazioni* a partire da un ordine proposizionale, rigorosamente concatenato (cosa che non avviene negli *Elementi*); facendo ciò, ha finito per assimilare l'ordine alla dimostrazione, qualcosa che, secondo Descartes, appartiene, come abbiamo già visto, alle sole maniere di dimostrare. Gueroult ha quindi attribuito maggiore enfasi al rigore dimostrativo, finendo per sottostimare ciò che appartiene specificatamente all'analisi (e al genere letterario "meditazioni"), ossia il suo carattere inventivo-riflessivo, che aveva spinto Descartes ad eleggere l'analisi come proprio metodo, allontanandosi dalla sintesi.

cesar.battisti@hotmail.com



Le regole utili e chiare di Descartes: un commentario esplicativo

Marcio Chaves-Tannús¹

(Universidade Federal de Uberlândia – UFU)

Articolo sottoposto a *double blind peer review*.

Ricevuto: 19/02/2018 – Accettato: 05/04/2018 – Pubblicato: giugno 2018

Title: The useful and clear rules of Descartes: an explanatory commentary

Abstract: In this paper we shall present an explanatory commentary on the first of the *Rules for the Direction of the Mind* by Descartes. This text is rightly considered as the most complete explanation of Cartesian method and was conceived in a century where there was a strong tendency for identifying the method – a Cartesian expertise – with Logic, severely criticized by Descartes. Our purpose is – in the long term – to research into the role of Logic in the modern age. The interpretive procedure we have chosen is to observe not only what the author asserts on Logic, but also – and mainly – how Descartes used it. Thus it may be possible in the future to describe accurately and in detail the characteristics of a theory consistent with Descartes' argumentative practice. However, the content of this paper is not historical. It focuses mainly on aspects concerning the inner frame and the argumentative coherence of the analyzed text.

Keywords: Descartes; Method; Logic; Rules; Modern Philosophy.

¹ Desidero esprimere la mia gratitudine al Mosteiro e alla Faculdade de São Bento (FSB) di San Paolo e al coordinatore del corso, Djalma Medeiros, che mi hanno offerto l'opportunità di esporre e testare le prime versioni del presente articolo accogliendomi e aiutandomi fraternamente, e senza i quali la redazione di questo testo non sarebbe stata possibile. Ringrazio inoltre lo stimato amico Massimiliano Savini per l'eccellente traduzione delle *Regole* e per le preziose indicazioni bibliografiche; desidero ringraziare inoltre Maria Beatriz Villela de Oliveira e João Bortolanza per l'attenta e competente revisione di ampie parti del presente articolo. Desidero ringraziare, infine, il Gruppo di Studi Cartesiani dell'Istituto di Filosofia dell'Universidade Federale de Uberlândia (UFU), e in particolare il suo coordinatore, Alexandre Guimarães Tadeu de Soares. La paziente lettura realizzata da alcuni componenti del gruppo, il prezioso appoggio bibliografico e le discussioni svolte sono corresponsabili di una buona parte dei meriti eventuali di questo scritto. Le opinioni qui sostenute sono e rimangono, tuttavia, interamente mie.

Presentazione del lavoro

Nella storiografia dedicata alla Logica, una delle questioni che attendono, a nostro parere, una soddisfacente proposta di soluzione, riguarda lo statuto e le particolarità di questa disciplina nel Rinascimento e nella successiva età moderna. Il presente commentario affronterà tale specifica questione indirettamente, concentrandosi sulla prima delle *Regole per la direzione dell'ingegno* di Descartes. L'obiettivo è sottoporre, in futuro, anche le altre regole ad un trattamento simile. Nei prossimi paragrafi saranno esposti i principali motivi che ci hanno spinto a commentare proprio questo autore e il suo testo.

Il caso di Descartes è esemplare ed è stato scelto non solo per la posizione critica assunta dal filosofo nei confronti di quella che egli stesso definiva “Logica della Scuola”, ma anche per l'importanza decisiva di Descartes nell'ambito della filosofia e delle scienze moderne, senza dimenticare l'ampia influenza della produzione logica legata al suo nome. A tal proposito, basti pensare alla più conosciuta fra le opere che compongono l'insieme di tale produzione, la cosiddetta *Logica di Port-Royal*. Un trattato che nel corso dei secoli ha caratterizzato e determinato l'esercizio e l'insegnamento della Logica in una parte significativa delle migliori università del continente europeo. Una presenza reale, complessa e persistente, benché la sua rilevanza per la disciplina e per il suo sviluppo possa essere posta in questione da una prospettiva legata alla tecnica e alla visione contemporanee.

Nel secondo capitolo del libro IV della sua biografia, pubblicata nel 1691 e intitolata *La vie de Monsieur Descartes*, Adrien Baillet, dopo aver descritto in forma riassuntiva il contenuto del *Discorso sul metodo*, afferma che molti autori consideravano questo testo come la Logica di Descartes². Egli comincia così un resoconto molto informato e apparentemente completo delle soluzioni proposte ad un problema molto discusso nel XVII secolo. Un problema che rimane, per varie ragioni, centrale e controverso nella ricezione critica dell'opera del filosofo. Si trattava allora – e si tratta ancora oggi – di sapere se fra gli scritti di Descartes vi fosse un sostituto di quella “Logica della Scuola” criticata dal filosofo francese. In caso di risposta positiva, era importante inoltre stabilire in quale scritto, o in quali scritti, fosse possibile trovarla. Baillet riteneva difficile discordare dagli autori che identificavano la Logica di Descartes con il *Discorso sul metodo*, dato che la finalità del metodo cartesiano era precisamente quella di formare il giudizio e prescrivere delle regole per la condotta dello spirito.

La seconda posizione descritta nel testo era di coloro che pensavano di trovare nella *Geometria* di Descartes la sua vera logica. Secondo Baillet, questi autori ritenevano che la *Geometria* fosse la più adatta per svolgere tale funzione, giudicandola «la chiave di tutte le arti liberali e di tutte le scienze». I sostenitori di una terza posizione, invece, erano convinti di poter trovare nelle *Meditazioni* la reale

² Cfr. A. Baillet, *La vie de Monsieur Descartes* (1691), Éditions de Malassis, Paris 2012.

Logica cartesiana. A loro parere, era proprio in quel testo che il filosofo – dopo aver proposto l'abbandono «di tutti i precetti e di tutte le conoscenze acquisite con l'educazione, il costume e l'autorità» – aveva stabilito il pensiero come il principio su cui si sarebbe dovuta edificare la sua filosofia. Baillet allude a Gassendi, uno dei più importanti rappresentanti di questa opinione, e al riassunto delle *Meditazioni*, che egli aveva redatto e denominato *Logica Cartesii*. Con questa terza posizione, Baillet conclude il resoconto di coloro che facevano riferimento alle opere di Descartes già pubblicate all'epoca della stesura della sua biografia.

Una quarta posizione, descritta in seguito, è attribuita ad autori, come Rapin, che sembravano credere all'esistenza di uno scritto inedito di Descartes – cominciato, ma non concluso –, i cui frammenti sarebbero rimasti in possesso di uno dei suoi allievi, dando vita alla Logica incompiuta del filosofo. Si tratterebbe di un'opera intitolata, secondo Rapin, *Érudition*. Baillet, tuttavia, consapevole che gli scritti di Descartes erano stati consegnati, dopo la morte, alla cura di Clerselier, assicura che, fra essi, non vi era alcun manoscritto con questo titolo. Secondo l'autore, l'unico, tra gli scritti non pubblicati di Descartes, che poteva essere considerato una Logica, erano le *Regole per la direzione dell'ingegno*. Redigendo le regole che componevano l'opera, infatti, Descartes avrebbe formulato una parte complementare del suo metodo, riportato in modo sommario e solo parzialmente nel *Discorso*.

Il biografo conclude la parte del resoconto che qui ci interessa osservando che quello che Descartes aveva solamente delineato sarebbe stato realizzato alla perfezione dai suoi allievi. Baillet cita esplicitamente Clauberg e si riferisce all'autore dell'*Arte di pensare*, un'opera pubblicata in forma anonima, e conosciuta soprattutto con il titolo di *Logica di Port-Royal*. I suoi autori, fortemente influenzati da Descartes, e soprattutto dalle *Regole per la direzione dell'ingegno* – che, pur non essendo pubblicate, erano da loro conosciute e ampiamente trascritte – sono Antoine Arnauld e Pierre Nicole.

Ad un lettore dei nostri giorni potrà sembrare sorprendente l'identificazione della Logica e del metodo proposta da Baillet. Ma ciò che per noi è, certamente, una confusione teorica inaccettabile, rappresentava nel XVII secolo una convinzione diffusa e praticata³. Un tale approccio, se assunto come percorso di indagine, potrà essere utile e forse decisivo per la scoperta delle risposte relative alla questione cui ci dedicheremo. Risposte forse insperate, ma non per questo necessariamente meno chiarificatrici e convincenti. Dato che è necessario indicare un punto di partenza, pensiamo che cercarlo attraverso l'ausilio delle convinzioni dell'epoca sia, con ogni probabilità, più promettente di quanto non sarebbe utilizzando le proprie. Per questa ragione, faremo nostra l'osservazione di Baillet sulla natura del testo delle *Regole per la direzione dell'ingegno*, consi-

³ Cfr., a titolo di esempio, S. Roux, *L'essai de logique de Mariotte. Archéologie des idées d'un savant ordinaire*, Classiques Garnier, Paris 2011, p. 12 e p. 52; Id., *Logique et méthode au XVIIe siècle*, in «Les Cahiers Philosophiques de Strasbourg», 32, II/2012, pp. 21-45, p. 22, pp. 24-26, p. 42 e p. 45. Cfr. inoltre lo stesso Descartes: AT, IX-2, 15.

derandola al pari di una suggestione ammessa a titolo di ipotesi, e facendo di questo scritto di Descartes l'inizio e il principale riferimento per il lavoro che dovrà essere realizzato.

La natura di questo lavoro, tuttavia, non è storica, sebbene esso possa e, in uno stadio più avanzato, voglia contribuire a chiarire importanti aspetti relativi alla storia della Logica. Ciò che verrà realizzato ora anticipa la meta futura: rappresenta soltanto le basi da cui procedere. Per portare a termine questa prima tappa, si è deciso di procedere all'esame dettagliato e alla spiegazione del contenuto presentato dalla lettera del testo delle *Regole*. La contestualizzazione storica dell'opera nel periodo considerato e la connessione esplicita con gli altri scritti dell'autore, così come con altri testi, saranno, al momento, evitate, per ragioni di principio e per una nostra decisione. Allusioni occasionali, quando considerate inevitabili o particolarmente importanti, saranno, di regola, indicate nelle note a piè di pagina.

La conseguenza di tale approccio, sia per la scelta della terminologia sia per gli aspetti del contenuto che devono essere sottolineati, è che preoccupazioni di ordine storico-filologico e dottrinario avranno, in questa prima fase del lavoro, un peso di gran lunga secondario. Il criterio di base che dovrà orientare la comprensione e il commentario sarà quello di concentrare l'attenzione sulle articolazioni interne e sulla coerenza argomentativa del testo. In tal modo, la conoscenza, il dominio e, con essi, la presenza della Logica nell'opera potranno essere verificati, esaminati e valutati tanto dalla pratica e dall'uso che si fa di essa, quanto dalle osservazioni che la riguardano. Con ciò, avremo uno strumento ulteriore e affidabile a disposizione per testare se, e come, l'autore utilizzi la disciplina da lui criticata.

A medio e a lungo termine, l'obiettivo che ci proponiamo è formulare o trovare delle risposte convincenti al seguente fatto curioso della storia della filosofia. Se, come pensiamo, una delle funzioni e caratteristiche basilari della Logica è quella di servire alla manutenzione della verità e alla coerenza interna delle teorie della scienza⁴, come intendere e come spiegare che un virtuoso della coerenza argomentativa, che optò per la ricerca della verità come fine centrale della sua attività filosofica e scientifica, possa essere spesso sospettato e accusato di aver avuto un posizionamento non solo critico, ma addirittura estraneo e ostile alla Logica⁵?

⁴ Questa può essere considerata la funzione e la caratteristica principale della Logica negli *Analitici secondi* di Aristotele: cfr. Aristotele, *Analitici secondi*, in Id., *Organon* (IV), a c. di M. Migliori, Bompiani, Milano 2016. Una descrizione breve e precisa delle ragioni che hanno portato alla creazione della Logica e di ciò che essa è e può, si trova in E. Agazzi *La logique et le problème de la rigueur*, in J. Vuillemin (éd.), *Mérites et limites des méthodes logiques en philosophie*, Vrin, Paris 1986, pp. 17-47, in particolare le pp. 18-19 e 23-25.

⁵ Vi è, a questo proposito, una visibile incoerenza tra la posizione attribuita a Descartes e il suo comportamento reale. Sviluppi successivi di questo lavoro dovranno evidenziare che la concezione della Logica a cui qui si allude non è quella che Descartes critica, quando si riferisce ad essa in modo negativo. Un piccolo esempio approssimativo, che anticipa i risultati previsti della nostra ricerca, riguardo a come dovrebbe essere una Logica compatibile con gli espedienti argomentativi praticati da Descartes, può essere consultato nel lavoro citato di E. Agazzi alle pp. 26-27.

Per concludere questa presentazione introduttiva, è necessario chiarire il procedimento che sarà seguito nel presente lavoro. Descartes ha redatto il suo testo numerando ed enunciando le regole, accompagnando ciascuna di esse con un commentario esplicativo. Il nostro commentario sarà intercalato a quello del filosofo, evitando rotture nel significato e rispettandone la struttura formale, le linee di sviluppo e l'ordine imposto al ragionamento e al contenuto. Una conseguenza, fra le altre, di questo approccio ha a che vedere con la maniera di considerare le informazioni presenti nelle regole successive a quella che si sta analizzando. Esse non saranno, di principio, utilizzate per la spiegazione della regola precedente. Se ci saranno eccezioni, il lettore sarà informato ed esse saranno giustificate.

L'obiettivo di tale espediente metodologico è attingere e preservare la precisione e il rigore interpretativi, trattando i problemi nel luogo, nella forma, nella dimensione e nella portata esatti in cui appaiono e sono collocati. Speriamo, in questo modo, di evitare le classiche divagazioni, una fonte conosciuta e costante per la produzione di caos, confusione e scarsa osservanza della sequenza logica dell'argomentazione. Quello che si vuole ottenere sono gli effetti positivi che derivano da una migliore comprensione delle *Regole*, aggirando la trappola della contaminazione controproducente delle questioni esaminate, ed evitando di presentare problemi che compaiono solo in seguito nella sequenza dell'opera. Così facendo, non si farà confusione fra il pre-requisito e il fondamento e quanto da essi segue e deriva.

Commentario alla Regola I (AT, X, 359-361; B Op II, 685-687)

Il fine degli studi deve essere la direzione dell'ingegno nel portare giudizi solidi e veri su tutto ciò che si presenta (5-7).

Analisi generale della prima regola

La prima regola enuncia in modo inequivoco che, per Descartes, l'obiettivo dei nostri studi, il fine da raggiungere attraverso lo sforzo di acquisire la scienza è la verità. Si studia per poter acquisire conoscenze reali, fondate e giustificate, espresse da asserzioni vere sulle cose che compongono l'ambiente che ci circonda e che si presentano al nostro cospetto. Conoscenze che si manifestano in frasi dichiarative che descrivono correttamente le proprietà e il comportamento di tali cose, così da permetterci di definirle ed indentificarle, distinguendole, in tal modo, le une dalle altre, per individuare ed esprimere le relazioni che esistono fra loro. L'aspettativa di una scienza del reale, solida e vera, non sembra aver causato, all'epoca, stranezza e stupore⁶. Tuttavia, per il momento, non è indicato che cosa sia il reale e come si possa raggiungerlo cognitivamente con la riflessione.

⁶ È possibile che ciò si sia verificato perché Descartes, su questo aspetto particolare, si inquadra in una lunga tradizione. Cfr. P. Pellegrin, *Introduction*, in Aristote, *Seconds Analitiques*, *Organon IV*,

Nelle prime righe, troviamo un'enfatica dichiarazione che presuppone e afferma la possibilità della conoscenza e di una sua formulazione e giustificazione. Ciò implica che il mondo in cui viviamo – gli esseri, gli eventi e le strutture che lo costituiscono, tutto quello che in esso accade e si presenta – sia alla portata della ragione umana. Si tratta di una regola che deve, dunque, essere intesa come una chiara affermazione a favore della scienza e della filosofia, contro lo scetticismo che prescrive la sospensione del giudizio e contro la sofistica che, nelle sue innumerevoli forme, nega sempre la possibilità di entrambe. Si osservi, per concludere, che l'esistenza di un criterio di verità peculiare alla filosofia cartesiana, sebbene determini il valore di verità (falso o vero) da attribuire a ciascuna delle asserzioni considerate – che potrebbero accogliere un valore diverso, nel caso utilizzassimo un criterio differente – non pregiudica la meta annunciata e non è nelle condizioni di poterla alterare. L'obiettivo è, e continua ad essere, la verità.

Testo di Descartes successivo a quello enunciato nella Regola I (AT, X, 359; B Op II, 685)

Gli uomini hanno la consuetudine, tutte le volte che riconoscono una certa similitudine tra due cose, di giudicare entrambe, anche per ciò in cui esse differiscono, secondo quanto hanno riconosciuto come vero in una delle due (8-11).

Commentario

Nelle prime battute della sua spiegazione del testo enunciato nella prima regola, Descartes comincia ad occuparsi di un tema che, a prima vista, non sembra connesso alla regola che deve essere spiegata. In seguito vedremo come il filosofo dia inizio, in realtà, ad un percorso che condurrà ad una caratterizzazione della scienza che è originale e decisiva per la piena comprensione del significato e della portata della regola citata.

Nel frattempo, possiamo cominciare a commentare e a spiegare la lettera del testo cartesiano. Considereremo allora due "cose" qualsiasi come simili; ad esempio, due esseri vivi o due oggetti o ancora due occorrenze o situazioni. Si dice, usualmente, che esse sono simili quando la maggior parte delle caratteristiche proprie dell'una è presente anche nell'altra. A titolo di esempio, è come se avessimo due insiemi: l'insieme A delle caratteristiche $a_1, a_2, \dots, a_n$ di una delle cose considerate e l'insieme B, i cui elementi $b_1, b_2, \dots, b_n$ sono le caratteristiche dell'altra cosa in

Flammarion, Paris 2005, pp. 7-51, in part. p. 47. Secondo questo autore, negli *Analitici secondi* la scienza deve porre in evidenza le connessioni necessarie esistenti nel mondo. Cfr. inoltre P. Pellegrin, *Aristotele*, in J. Brunschwig – G. Lloyd (éds.), *Le savoir grec. Dictionnaire critique*, Flammarion, Paris 2011, pp. 628-655, in part. p. 654. Cfr. infine il secondo capitolo del Libro I degli *Analitici secondi* di Aristotele.

questione. Ora, se A e B sono posti come simili, avremmo allora un terzo insieme, un'intersezione C tra loro, tale che la maggior parte degli elementi di entrambi siano, al contempo, elementi di C. Date queste circostanze, attribuire ad essi caratteristiche che non appartengono all'intersezione C, benché siano elementi solo di A o solo di B, implicherebbe attribuire indebitamente alle due cose caratteristiche che appartengono solo ad una di loro e che la distinguono dall'altra.

In termini logici, l'errore indicato da Descartes consiste nell'attribuire a tutti gli elementi di A e a tutti gli elementi di B ciò che può essere verificato per gli elementi di C e solo per loro. Si tratta di un abuso del ragionamento per analogia che, essendo una forma particolare di induzione, è, con frequenza, indebitamente utilizzato come fosse una deduzione.

Seguito del testo di Descartes (AT, X, 359-360; B Op II, 685)

Così, rapportando malamente le scienze, che consistono interamente in una conoscenza dell'anima, alle arti⁷, che ricercano un qualche uso e disposizione del corpo, e vedendo che non tutte le arti devono essere apprese insieme dal medesimo uomo, ma che diventa più facilmente un ottimo artefice chi ne esercita una soltanto, poiché le stesse mani non si possono adattare alla coltivazione dei campi ed a suonare la cetra, o a più lavori di questo tipo, altrettanto vantaggiosamente quanto farebbero se si dedicassero ad uno solo, gli uomini hanno creduto la stessa cosa delle scienze e, distinguendole le une dalle altre secondo la diversità degli oggetti, hanno stabilito di ricercarle una per una, separatamente e mettendo da parte tutte le altre. In questo si sono certamente ingannati (11-16 e 1-7).

Commentario

Comincia ora a farsi visibile il legame tematico tra l'enunciato della prima regola e la relativa spiegazione. Nel passaggio che andremo a commentare – che prolunga e continua quello precedente – è compiuto il primo passo esplicito e positivo verso la caratterizzazione di quella che Descartes considera scienza. Secondo il filosofo francese, la conoscenza scientifica è propria dello spirito e, benché simile, si distingue dalla conoscenza strumentale, di natura pratica e operativa, tipica delle cosiddette “arti”. La conoscenza delle scienze sarebbe, pertanto, diversa dal tipo di conoscenza che si esprime in tecniche e abilità acquisite e perfezionate dall'allenamento che coinvolgono, in qualche modo, il corpo.

Una conseguenza osservabile del raggruppamento che conduce all'erronea identificazione delle scienze con le arti è l'illegittima trasposizione di fatti considerati pertinenti e rilevanti nell'ambito delle arti all'interno del differente conte-

⁷ Ossia le arti e le tecniche, le belle arti incluse. Cfr. la nota prima di Brunschwig in R. Descartes, *Œuvres philosophiques*, 3 vols., éd. par F. Alquié, Classiques Garnier, Paris 2010, vol. I, p. 77.

sto delle discipline scientifiche. Così, se è vero, ad esempio, che la capacità in una determinata arte presuppone ed esige la specializzazione, escludendo quindi, in quanto eventualmente nocive, attività che appartengono ad altre arti, questo fatto, in se stesso, non autorizza e non giustifica la conclusione, giudicata errata da Descartes, secondo cui accadrebbe lo stesso con le scienze.

A causa di tale equivoco, dopo aver distinto le discipline scientifiche le une dalle altre, secondo la diversità degli oggetti che indagano, gli uomini avrebbero creduto necessario cercare di acquisirne una soltanto, escludendo le altre. L'errore non concerne, tuttavia, il criterio – che non è stato esaminato e valutato da Descartes – con cui è operata la distinzione fra le scienze, ma la conclusione fallace cui si è giunti in seguito⁸. Si noti, in conclusione, che la situazione che Descartes descrive, e che sarà poi condannata, assomiglia molto alla nostra. In questo caso, la critica formulata all'inizio del XVII non ha dunque ancora perduto ai giorni nostri la sua validità.

Seguito del testo di Descartes (AT, X, 360; B Op II, 685)

Infatti, poiché tutte le scienze non sono altro che l'umana sapienza, che resta sempre unica e medesima per quanto applicata a differenti soggetti⁹, e non riceve da essi una maggiore distinzione di quella che la luce del Sole riceve dalla varietà delle cose che illumina, non v'è motivo di costringere l'ingegno in limite alcuno: infatti la conoscenza di una verità non ci allontana dalla scoperta di un'altra verità, come la pratica di un'arte ci allontana da quella di un'altra arte, ma piuttosto la favorisce (7-15).

Commentario

Nel passo citato, il lettore assiste all'esecuzione discreta di un passaggio decisivo. Descartes completa un movimento che ci ha condotto da una caratterizzazione propriamente negativa, in cui prevalgono le informazioni su ciò che la scienza non è, ad alcuni dei principali attributi definitivi di ciò che essa, nella sua particolare concezione, è. In altri termini: il prodotto dello spirito degli uomini che rimane unico al cospetto della distinzione dei suoi oggetti. A questo singolare risultato, a questa luce che mostra e ci permette di vedere il mondo, il filosofo dà il nome di «umana sapienza». In questo momento esatto, Descartes acquisisce

⁸ Lo stesso Descartes si servirà di questo criterio, di origine aristotelica, in un passaggio successivo del suo testo: cfr. AT, X, 360 (ll. 15-26); B Op II, 685-687. Secondo Aristotele, le discipline scientifiche si distinguono le une dalle altre soprattutto perché ciascuna di esse si occupa di un genere che rappresenta il suo oggetto peculiare. Cfr., a questo proposito, i cap. 7, 10 e 28 del Libro I dei *Analitici secondi*.

⁹ La parola "soggetto" possiede qui il significato di cosa soggetta alla predicazione, di materia, oggetto a cui si applica una scienza, con l'obiettivo, fra gli altri, di scoprire gli attributi che la caratterizzano. Cfr. J.-M. Fontanier, *Vocabulário latino da filosofia*, Martins Fontes, São Paulo 2007, pp. 121-122.

e stabilisce i primi elementi, già presenti ed identificabili, che faranno parte delle tappe più avanzate della sua teoria della scienza.

Un tale sapere, essendo sempre uno e conservandosi sempre identico, crescerebbe ogni volta che si amplia, con una nuova verità, la conoscenza in una delle sue discipline. I limiti legati al corpo, che si manifestano durante l'esercizio di qualsivoglia arte e che costringono alla specializzazione, rimarrebbero estranei a qualunque attività dello spirito votata all'acquisizione e all'espansione della conoscenza scientifica. Il progresso, pur essendo puntuale soltanto in una delle discipline della scienza, stimolerebbe e faciliterebbe il perfezionamento di tutte le altre in quel dominio che Descartes ritiene essere il sapere degli uomini. Prima però di continuare e passare alla sezione successiva del testo cartesiano, è opportuno qui sottolineare, ancora una volta, che una conoscenza proveniente dalla Logica – nel caso specifico, la tecnica della definizione – è sovraneamente messa in pratica.

Seguito del testo di Descartes (AT, X, 360; B Op II, 685-687)

E mi pare davvero sorprendente che la maggior parte degli uomini scruti quanto più diligentemente le forze delle piante, i movimenti degli astri, le trasmutazioni dei metalli, e gli oggetti di simili discipline, e che tuttavia quasi nessuno pensi al buon senso¹⁰, ovvero a questa universale sapienza, per quanto invece tutte le altre cose¹¹ siano degne di stima non tanto per sé, ma perché apportano qualcosa ad essa. E perciò abbiamo a giusto titolo posto per prima fra tutte questa regola, poiché nulla ci allontana dalla retta via della ricerca della verità quanto il fatto di dirigere gli studi non a questo fine generale ma a qualche fine particolare (15-26).

Commentario

Se acquisire un'unica nuova verità, realizzare un piccolo progresso in una sola delle innumerevoli discipline della scienza – un avanzamento, quindi, esiguo e puntuale – irradia e raggiunge tutti gli altri punti di quel complesso che è l'«umana sapienza», è allora di fatto mirabile che tanti si dedichino con tale trasporto ai saperi locali, trascurando l'universale, ossia quel «buon senso» che conferisce all'aumento del sapere nel suo insieme la sua reale completezza – dato che, per Descartes, la rilevanza del progresso varia proporzionalmente al suo apporto al buon senso –, permettendo, in tal modo, la giusta valutazione di ciascuna delle discipline individuali e degli sviluppi in esse realizzati.

¹⁰ Un parallelo interessante, e per noi insperato, può essere verificato tra il concetto di “buon senso” e l'idea di scienza sviluppata e descritta negli *Analitici secondi*. Per Pellegrin, la parola “scienza” significherebbe, nell'opera aristotelica citata, tanto l'insieme delle proposizioni vere, articolate in maniera caratteristica, quanto una virtù intellettuale che può fornire al soggetto l'accesso ad una conoscenza sicura. Cfr. P. Pellegrin, *Introduction*, cit., p. 20.

¹¹ Le forme non universali del sapienza, le discipline della scienza.

Se così stanno le cose, chi studia, perfezionando le proprie conoscenze, si pone nelle condizioni di formulare giudizi fondanti e veri su qualunque aspetto o componente della realtà con cui entra in contatto. Concentrarsi su obiettivi singolari e parziali provoca la dispersione dello spirito, distanziandolo dal fine generale, funzionale ad orientarlo e a dare senso alle sue mete specifiche. Per guidare lo spirito nella ricerca della verità sarebbe necessario sapere prima che cosa sia quell'«universale sapienza» che rende possibile la conoscenza, essendo inoltre coscienti del danno che la frammentazione del sapere può generare: niente meno che l'allontanamento e, al limite, la perdita totale della verità. Per questa ragione, Descartes colloca la regola attuale – con i passaggi che la chiarificano e l'accompagnano – al primo posto della serie destinata alla direzione dell'ingegno nella ricerca della verità.

Seguito del testo di Descartes (AT, X, 360-361; B Op II, 687)

Non dico fini perversi e da condannare, come la vanagloria ed il guadagno disonesto: è perspicuo, infatti, che i ragionamenti affettati e gli scherni adattati all'ingegno del volgo aprono verso di essi una strada di gran lunga più breve di quanto non possa fare una solida conoscenza del vero. Ma intendo anche i fini onesti e degni di lode, poiché da questi siamo ingannati spesso in maniera più sottile, come quando ricerchiamo scienze utili ai vantaggi della vita o a quel piacere che si trova nella contemplazione del vero e che è, forse, l'unica felicità integra e non turbata da alcun dolore in questa vita (26-29 e 1-7).

Commentario

Descartes è giustamente considerato uno dei principali esponenti – tanto nella filosofia quanto nelle scienze – di un'epoca rivoluzionaria e innovatrice che ha abbandonato e sostituito una parte significativa dei valori e dei criteri del passato. Quasi sempre, però, si crede che tali modifiche abbiano condotto gli uomini, direttamente e continuamente, alle cosiddette meraviglie della “modernità” contemporanea. Con un'aspettativa alimentata da tali opinioni, il lettore attuale del testo delle *Regole* riuscirà difficilmente ad evitare il disorientamento e la sorpresa che, sicuramente, lo accompagneranno fedelmente durante la lettura.

Quando Descartes, a titolo di esempio, discorre degli effetti, che giudica negativi, della frammentazione del sapere – che ai nostri tempi cresce, al contrario, di anno in anno –, non ha bisogno, per sostenere il proprio giudizio, di ricorrere all'esempio di scopi (secondo lui «perversi e da condannare») quali la vanagloria o il guadagno disonesto. Qualificazioni, del resto, sicuramente spregiative per due delle mete supreme – benché raramente nominate e confessate – dell'ideale globalizzato di numerosi uomini contemporanei.

Le regole utili e chiare di Descartes: un commentario esplicativo

Seguito del testo di Descartes (AT, X, 361; B Op II, 687)

Possiamo infatti attendere, certo, a questi frutti legittimi delle scienze; ma, se vi pensiamo mentre studiamo, essi fanno spesso sì che omettiamo molte cose che sono necessarie alla conoscenza di altre, o perché ad un certo sguardo ci sembreranno poco utili o perché ci sembreranno poco curiose¹². E si deve credere che tutte le scienze sono tra loro così connesse che è molto più facile apprenderele tutte assieme che separarne una sola dalle altre (7-14).

Commentario

Sarebbero dunque legittimi i prodotti della conoscenza atti a soddisfare le aspettative che possono rallentare le asperità della vita e fornire il puro e chiaro piacere inerente alla contemplazione del vero. Tuttavia, se indirizziamo ad essi i pensieri nel corso dei nostri studi, se essi fossero l'obbiettivo delle nostre attività destinate all'acquisizione delle conoscenze, potrà facilmente accadere di lasciare fuori dalla portata delle nostre considerazioni aspetti indispensabili al miglioramento e all'espansione dell'«umana sapienza». Aspetti che potranno inizialmente sembrarci dotati di interesse e utilità solo limitati.

Per questo motivo, e per gli altri già menzionati, concentrarsi su fini ristretti, seppur onesti e lodevoli, ci potrebbe condurre in maniera impercettibile all'errore. Le "cose" imprescindibili per la conoscenza delle altre, che potrebbero essere erroneamente omesse quando ci concentriamo su obiettivi parziali, sono, per Descartes, così unite fra loro che ogni avanzamento che le riguarda ha delle ripercussioni sul tutto e può essere adeguatamente apprezzato solo a partire da esso. Sarebbe quindi più facile apprenderele simultaneamente, ma progressivamente – vale a dire: allo stesso tempo, ma non, naturalmente, in una volta sola – tutte, a partire dal loro insieme, anziché separarne una e cominciare da essa.

Seguito del testo di Descartes (AT, X, 361; B Op II, 687)

Se qualcuno dunque vuole seriamente investigare la verità delle cose, non deve scegliere una qualche scienza particolare: sono infatti tutte tra loro congiunte e dipendenti le une dalle altre. Pensi piuttosto soltanto ad aumentare il lume naturale della ragione, non per risolvere questa o quella difficoltà di scuola, ma perché l'intelletto mostri alla volontà ciò che si debba scegliere nei singoli casi della vita (14-21).

¹² Poco degne di attenzione, curiosità, interesse.

Commentario

Descartes continua a precisare e ad approfondire, inserendo delle variazioni intorno allo stesso tema. In tal modo, un'idea che potrebbe sembrarci, all'inizio, inusuale, comincia a diventare a poco a poco più familiare. Ma è nell'abitudine che si annida il pericolo. L'insolita presa di posizione cartesiana è capace di stravolgere la concezione di scienza che abbiamo e pratichiamo abitualmente. Ponendoci in una prospettiva differente, il nostro sguardo potrebbe cominciare ad acquisire la distanza preliminare che usualmente precede la formazione di una visione critica – considerata, in generale, inopportuna – su fatti e credenze collocati nella sfera protetta delle cose intoccabili.

Poiché il lume della ragione è considerato, al pari della luce solare, uno solo, e poiché tutte le “cose” necessarie all'espansione della conoscenza sono assunte come interdipendenti e fra loro connesse, ne consegue naturalmente che la rigida divisione delle scienze in unità stagne e rigorosamente separate debba essere evitata da chi voglia, seriamente, ricercare la verità. Se è questo il nostro obiettivo e se non vogliamo, attraverso il nostro stesso sforzo, allontanarci da esso, dovremmo allora, insistendo nell'esame simultaneo, progressivo e coordinato di tutte le cose, seguire l'unico cammino che possa condurci all'ampliamento e al perfezionamento del «lume naturale della ragione» e, di conseguenza, alla vera conoscenza.

In queste circostanze, e nella misura in cui avanziamo verso il possesso dell'«universale sapienza», il nostro intelletto diverrà capace di mostrarci la migliore scelta da prendere, in tutte le situazioni della nostra vita. Non vi è infatti una cesura fra il dominio della teoria e l'esercizio della pratica. Ma non vi sono neppure – come precisato da Descartes in un passo precedente – indizi di una negazione dell'esistenza e della legittimità delle scienze singolari, tutte con le loro caratteristiche e oggetti propri, con i loro procedimenti e obiettivi specifici. Quanto al «lume naturale della ragione», che abita ogni essere umano, esso potrebbe anche trasformarsi in un oggetto di riflessione e studio. È plausibile che la disciplina che ha il compito di esaminare una parte dei suoi prodotti peculiari – gli argomenti – sia quella che il filosofo chiamerà in seguito la “vera logica”.

Seguito del testo di Descartes (AT, X, 361; B Op II, 687)

E in breve tempo si meraviglierà di aver fatto progressi molto più grandi di coloro che si applicano a studi particolari e di aver raggiunto non solo tutte le stesse cose che desiderano gli altri, ma persino cose più elevate di quelle che costoro possano auspicarsi (21-25).

Commentario

Secondo Descartes, chi indica come obiettivo dei suoi studi l'insieme di tutte le scienze resterà in breve tempo meravigliato, percependo che i progressi re-

alizzati e le conoscenze acquisite sono stati superiori a quelli che avrebbe conseguito se si fosse concentrato in una delle scienze individuali. Se per una tale persona il risultato è l'ammirazione, per un soggetto dei nostri giorni l'esito sarà lo stupore. Un sentimento praticamente inevitabile e, da quanto emerge dalla lettura del passo cartesiano, irresistibile, perlomeno tanto intenso quanto la menzionata ammirazione. La doppia impressione che ci resta è che Descartes sia evaso dalla tranquillità della storia che dorme per osservare, in modo inquietante, il presente e che siano forse altre – e non le nostre – le discipline e la scienza a cui fa riferimento.

Conclusione

Al termine del cammino che abbiamo percorso con il commento della prima regola, il bilancio conclusivo sarà naturalmente rapido, dato che gli obiettivi prima enunciati riguardano tutto il lavoro, più esteso ed ambizioso di questa prima tappa. Tuttavia, è già possibile vedere i fondamenti futuri della costruzione appena iniziata, sotto forma di prodotti parziali ancora in fase di elaborazione. Sono stati sottolineati, ad esempio, alcuni dei tratti distintivi del tipo di conoscenza considerata scientifica e sono stati fissati i primi elementi della definizione cartesiana di scienza. Al contempo, si trovano delineati, nelle loro prime linee guida, i principi metodologici ed epistemologici fondamentali che determineranno, e che hanno già determinato, la nostra analisi. Inoltre, sono esplicitati il corso e la direzione esatta di marcia, così come le future mete da raggiungere.

Ci sono altri elementi ed aspetti, di peso simile, e tuttavia differenti da quelli elencati nel paragrafo precedente. L'inizio di questa redazione è dunque servito per la ricerca e, in seguito, per la creazione di un modello e di un profilo – per i procedimenti operazionali e per i risultati che ne seguiranno – che faranno sicuramente parte del lavoro futuro. Per quanto concerne i risultati, è degno di nota che più di uno fosse inatteso, una parte di essi è nuova e il suo significato non è propriamente trascurabile. Per concludere, una piccola ed importante precisazione: l'esame della prima regola, e del commentario che l'accompagna, ha rivelato che il contenuto analizzato è in grado di stimolare una riflessione chiarificatrice sui problemi e le difficoltà dell'attualità.

mctannus@ufu.br



Il concetto cartesiano di attributo principale

Lia Levy¹

(Universidade Federal Rio Grande do Sul – UFRGS/CNPq)

Articolo sottoposto a *double blind peer review*.

Ricevuto: 07/04/2017 – Accettato: 15/05/2018 – Pubblicato: giugno 2018

Title: The Cartesian concept of principal attribute

Abstract: In 1995 the publication of Marleen Rozemond's paper *Descartes's Case for Dualism* has triggered the revival of the discussion on his argument in favor of the real distinction between body and soul among the Anglo-Saxon scholars. In particular the discussion then resumed was on the necessity of introducing a hidden premise (the so called the attribute premise) in order to regain its probatory character. This debate has reflected on the Cartesian studies in Brazil and my objective in this text is to bring to the debate two texts still unexplored related to this interpretative problem. My hypothesis is that the attempts to justify the thesis that the substance has exactly one principal attribute have not yet better succeeded because they underestimated the contribution brought about by the transformation of the notion of nature entailed by the introduction of the concept of principal attribute. Understanding the Cartesian proof of substantial dualism, and more particularly the "attribute premise", would involve, I suggest, the thesis according to which the concept of principal attribute, insofar as it expresses the essence of the substance, is not – and cannot be – according to Descartes, an abstract universal, but rather a particular nature.

Keywords: Descartes; Dualism; Substance; Attribute; Universal; Nature; Real Distinction.

Dopo la pubblicazione dell'articolo di Marleen Rozemond, *Descartes's Case for Dualism* (1995)², vari studiosi³ dell'opera cartesiana sono tornati a concen-

¹ Cogliamo l'occasione per ringraziare Gerson Louzado per le discussioni che hanno fatto sì che quest'ultima versione del testo fosse più chiara e precisa dell'originale.

² M. Rozemond, *Descartes's case for Dualism*, in «Journal of the History of Philosophy», vol. 33, n. 1 (1995), pp. 29-63. I suoi argomenti saranno ripresi e ampliati nel libro *Descartes's Dualism*, Harvard University Press, Cambridge-London 1998.

³ Cfr., fra gli altri, V. Chappell, *L'homme cartésien*, in J.-L. Beyssade – J.-L. Marion (éds.), *Descartes*:

trare la loro attenzione sulla dimostrazione dell'anima e del corpo come sostanze distinte e, pertanto, separabili, pur essendo sostanzialmente unite nella natura dell'essere umano. Questo dibattito ha iniziato a considerare l'aspetto della dimostrazione introdotto dall'interpretazione di Rozemond, secondo cui l'argomento cartesiano dipende fondamentalmente da ciò che la studiosa chiama una "Premessa dell'Attributo"⁴. Si tratterebbe di un'ipotesi implicita, mai giustificata esplicitamente dal filosofo francese, che potrebbe essere formulata nel modo seguente: una *sostanza non ha, e non può avere, che un unico attributo principale*.

Contro le letture che ricostruiscono l'argomento a favore del dualismo, o a partire dalla nozione di indipendenza concettuale, o ancora dalla nozione di separabilità⁵, Rozemond era convinta che l'argomento dipendesse, in ultima istanza, dalla teoria cartesiana della sostanza. La qualità dei suoi argomenti, testuali e concettuali, ha fatto sì che la discussione si spostasse dalla sfera dell'epistemologia a quella dell'ontologia, ponendo in evidenza l'importanza del principio dell'unicità dell'attributo principale per la validità della tesi cartesiana sulla distinzione reale tra l'anima e il corpo.

Objecter et Répondre, Puf, Paris 1994, pp. 403-426; Id., *Descartes's Ontology*, in «Topoi», vol. 16, n. 2 (1997), pp. 103-109; L. Alanen, *Reconsidering Descartes's Notion of the Mind-Body Union*, in «Synthese», vol. 106, n. 1 (1996), pp. 3-20; P. Hoffman, *Cartesian Composites*, in «Journal of the History of Philosophy», vol. 37, n. 2 (1999), pp. 251-270; L. Nolan, *Reductionism and Nominalism in Descartes's Theory of Attributes*, in «Topoi», vol. 16, n. 2 (1997), pp. 129-140; Id., *Descartes' Theory of Universals*, in «Philosophical Studies», vol. 89, n. 2 (1998), pp. 161-180; A. Kenny, *Descartes the Dualist*, in «Ratio», vol. 12, n. 2 (1999), pp. 114-127; J. Bennett, *Descartes's Dualism*, in Id., *Learning from Six Philosophers*, vol. I, Oxford University Press, Oxford 2001, pp. 66-83; J. Almog, *What am I? Descartes and the Mind-Body Problem*, Oxford University Press, Oxford 2001; J. P. Downey, *Descartes's Real Argument*, in «Ratio», vol. 15, n. 1 (2002), pp. 1-9; B. Dutton, *Descartes's Dualism and the One Principal Attribute Rule*, in «British Journal for the History of Philosophy», vol. 70, n. 3 (2003), pp. 395-415; J. Skirry, *Descartes's Conceptual Distinction and its Ontological Import*, in «Journal of the History of Philosophy», vol. 42, n. 2 (2004), pp. 121-144; M. Della Rocca, *Descartes-Inseparability-Almog*, in «Philosophy and Phenomenological Research», vol. 70, n. 3 (2005), pp. 701-708; D. Kaufman, *Descartes on Composites, Incomplete Substance, and Kinds of Unity*, in «Archiv für Geschichte der Philosophie», vol. 90, n. 1 (2008), pp. 39-73; G. Rodriguez-Pereyra, *Descartes's Substance Dualism and His Independence Conception of Substance*, in «Journal of the History of Philosophy», vol. 46, n. 1 (2008), pp. 69-90.

⁴ M. Rozemond, *Descartes's case for Dualism*, cit., p. 50 e Id., *Descartes's Dualism*, cit., p. 24. Per una terminologia alternativa, si veda B. Dutton, *Descartes's Dualism and the One Principal Attribute Rule*, art. cit. È importante segnalare che l'importanza di questa "premessa" per la dimostrazione cartesiana, così come il problema della sua giustificazione, erano già stati segnalati nel 1843 da Charles Jourdain in uno studio che accompagnava la sua edizione della *Logica* di Port-Royal, attribuendo questa scoperta ad Antoine Arnauld. A questo proposito, si veda A. Arnauld – P. Nicole, *La logique ou l'art de penser*, éd. par C. Jourdain, Gallimard, Paris 1992, in part. pp. 355-356.

⁵ M. Wilson, *Descartes: The Epistemological Argument for Mind-Body Distinctness*, in «Nous», vol. 10, n. 1 (1976), pp. 3-15 e Id., *Descartes*, Taylor and Francis e-Library, London-New York 2005 (2ª ed.), pp. 162-174, denomina questo tipo di ricostruzione "argomento epistemologico" per interpretare la dimostrazione del dualismo anima-corpo basata sull'istituzione dell'indipendenza concettuale tra pensiero ed estensione. L'"Argomento di separabilità", un'espressione coniata da J. Bennett, *Descartes's Dualism*, cit., p. 71, designa la ricostruzione della dimostrazione cartesiana che fa della possibilità dell'esistenza separata l'elemento centrale.

Nello scenario degli studi brasiliani su Descartes, un notevole contributo al dibattito è stato offerto dall'articolo di Ethel Rocha, *Dualismo, sostanza e attributo essenziale nel sistema cartesiano* [*Dualismo, substância e atributo essencial no sistema cartesiano*]⁶. Rocha ritiene che l'argomento cartesiano a favore della distinzione reale non si limiti soltanto a stabilire che l'anima possa esistere senza il corpo, e viceversa, ma, soprattutto, che il pensiero e l'estensione *non* possano co-esistere – neppure come elementi distinti – in una sola e medesima sostanza. L'obiettivo dell'autrice è offrire delle ragioni per allontanarsi da un'interpretazione che concepisce l'unione dell'anima e del corpo come una *terza* sostanza. Rocha offre una versione alternativa e più forte per l'argomento basato sull'indipendenza concettuale: la distinzione reale tra l'anima e il corpo si fonderebbe, in questa interpretazione, sull'*incompatibilità* – e non solo sull'indipendenza – tra i concetti di pensiero ed estensione.

In questa lettura, come nell'interpretazione di Rozemond, seppur per ragioni differenti, la tesi cartesiana dell'articolo LIII della prima parte dei *Principi della filosofia*⁷ svolge un ruolo essenziale. In entrambi i casi, la ragione che avrebbe spinto Descartes ad introdurre questa tesi rimane enigmatica, malgrado gli sforzi fatti da entrambe le autrici per presentare delle motivazioni che giustificassero l'adozione di tale principio. Anche le loro suggestioni convergono: Rozemond e Rocha cercano di trovare tali ragioni nella concezione cartesiana di sostanza; questa, d'altronde, è l'opinione difesa da altri studiosi, come Lawrence Nolan⁸, Blake D. Dutton⁹ e Gonzalo Rodriguez-Pereyra¹⁰, per menzionarne solo alcuni. Tutti loro, pur ricorrendo ad argomenti diversi, concordano nell'indicare la tesi cartesiana secondo cui vi è solo una distinzione di ragione tra la sostanza e l'attributo come la radice della “premessa dell'attributo” (per riprendere l'espressione di Rozemond). La premessa, in questo caso, deriverebbe dalla concezione cartesiana della sostanza, che ritiene che essa non si distingua in realtà dal suo attributo principale. L'unicità della sostanza, dunque, implicherebbe direttamente l'unicità del suo attributo principale. Nolan arriva a sostenere che la distinzione di ragione non è, per Descartes, una distinzione in senso proprio. L'identificazione tra sostanza e attributo principale dipenderebbe dalla riformulazione del concetto di sostanza, e ciò sia per una ragione positiva, come pretende Rodriguez-Pereyra, basandosi sulla scelta dell'indipendenza ontologica come marca primordiale della sostanzialità, sia per una ragione negativa, come suggeriscono Rozemond e Rocha, implicando il rifiuto della concezione di sostanza come semplice supporto di proprietà (*in esse*)¹¹.

⁶ Cfr. E. Rocha, *Dualismo, substância e atributo essencial no sistema cartesiano*, in «Analytica», vol. 10, n. 2 (2006), pp. 89-105.

⁷ «Ogni sostanza ha un solo attributo principale» (AT, VIII, 25; B Op I, 1747). Questa tesi è esplicitamente ripresa nelle *Note contro un certo programma* dirette a Regius: AT, VIII-2, 347-349; B Op I, 2259-2261.

⁸ L. Nolan, *Reductionism and Nominalism in Descartes's Theory of Attributes*, art. cit.

⁹ B. Dutton, *Descartes's Dualism and the One Principal Attribute Rule*, art. cit.

¹⁰ G. Rodriguez-Pereyra, *Descartes's Substance Dualism and His Independence Conception of Substance*, art. cit.

¹¹ E. Rocha, *Dualismo, substância e atributo essencial no sistema cartesiano*, cit., p. 102.

Se Rodriguez-Pereyra, Rocha e Nolan considerano questa giustificazione sufficiente, Rozemond e Dutton, al contrario, sono meno convinti. Rozemond riconosce semplicemente che una simile identificazione è problematica¹². Dutton, a sua volta, cercando di trovare una spiegazione ulteriore per la legittimità del principio, sostiene che solo la tesi secondo cui gli attributi principali sono *contrari* (e non solamente diversi) può giustificare il procedimento cartesiano. Anziché ricorrere all'analisi della risposta di Descartes a Regius nelle *Note contro un certo programma*, come fa Rocha, Dutton si serve della tesi presentata nella sesta meditazione (AT, VII, 85-86; B Op I, 793-795), in cui gli opposti concetti di indivisibilità e divisibilità caratterizzano, rispettivamente, il pensiero e l'estensione. Tuttavia, sebbene questa caratterizzazione presenti il pensiero e l'estensione come opposti, dalla sua accettazione deriverebbe soltanto che questi attributi specifici non possano costituire una sola e medesima sostanza, ma non che ogni sostanza possa avere un solo e unico attributo principale, o che tutti gli attributi principali (essenze) siano opposti fra loro. Inoltre, J. Skirry¹³ ha mostrato che l'interpretazione della distinzione di ragione come una distinzione priva di una contropartita ontologica non è una soluzione, essendo assunta da Descartes come una distinzione che possiede un fondamento nella cosa stessa.

Pertanto, se questo dibattito sembra aver stabilito definitivamente l'importanza della "premessa dell'attributo" per la dimostrazione cartesiana del dualismo sostanziale, non sembra, al contempo, aver ancora fornito delle ragioni per giustificarla.

Il nostro obiettivo in questo testo consiste nel presentare un approccio differente, introducendo nel dibattito un piccolo insieme di testi ancora inesplorati nell'analisi specifica di questo problema interpretativo. La nostra ipotesi è che i tentativi di giustificare la tesi dell'unicità dell'attributo principale non abbiano ancora ottenuto successo perché hanno ignorato o sottostimato l'apporto prodotto dalla trasformazione della nozione di natura generata dall'introduzione del concetto di attributo principale. La comprensione della dimostrazione cartesiana del dualismo sostanziale, e in particolare della "premessa dell'attributo", comporterebbe, a nostro parere, la tesi secondo cui il concetto di attributo principale, nella misura in cui esprime l'essenza della sostanza, non è – e non può essere –, per Descartes, un universale astratto, ma una natura particolare.

Poiché l'autore delle *Meditazioni* non si pronuncia apertamente sulla struttura proposizionale della conoscenza, concentrandosi sul giudizio come risultato congiunto dell'intelletto e della volontà, la tendenza è quella di introdurre una concezione di origine aristotelica quando si tratta, per qualche ragione, di tradurre proposizionalmente la struttura della conoscenza cartesiana. Finiamo così per analizzare gli attributi principali – pensiero ed estensione – attraverso concetti universali astratti che occupano la posizione di predicato nelle proposizioni essenziali. Facendo ciò, tuttavia, rendiamo arbitraria la tesi dell'unicità dell'attributo principale. È accaduta la stessa cosa ad uno dei più benevolenti e sagaci

¹² M. Rozemond, *Descartes's case for Dualism*, cit., pp. 26-27.

¹³ J. Skirry, *Descartes's Conceptual Distinction and its Ontological Import*, art. cit.

interlocutori di Descartes, Antoine Arnauld, come rivela lo scambio epistolare occorso fra loro nel luglio 1648. L'analisi del loro confronto mostrerà tanto le conseguenze di questa interpretazione per la teoria cartesiana, quanto il fatto che Descartes era pienamente cosciente di alterare la struttura della conoscenza delle essenze proponendo il suo concetto di attributo principale.

E se gli attributi principali sono nature particolari e determinate, non è allora concepibile che l'essenza di una sostanza, nella misura in cui è qualcosa di uno *per se*, possa essere costituita da più di un attributo principale, ossia da più di una natura particolare. In questo senso, la tesi dell'unicità dell'attributo principale non sarebbe una premessa di origine incerta e sconosciuta, ma la mera esplicitazione della nozione propriamente cartesiana di attributo principale in quanto predicato essenziale.

Nei mesi di giugno e luglio 1648¹⁴, Arnauld e Descartes riprendono il dibattito iniziato con le *Quarte obiezioni* e le relative *Risposte*. Fra le questioni trattate, vi è la tesi che fa del pensiero l'essenza dell'anima. Pur essendo simpatetico con questa tesi, Arnauld sottolinea alcune difficoltà nell'accettarla integralmente, e ciò a dispetto delle spiegazioni offerte da Descartes nel 1641. I due si scambiano dunque alcune obiezioni e risposte, delle quali soltanto tre (trattate nelle lettere di luglio) saranno qui esaminate, con speciale attenzione per la terza. Le lettere riguardano la seguente affermazione cartesiana: l'anima, essendo essenzialmente una cosa pensante, pensa «sempre in atto» (AT, V, 193; B Op, n. 657, 2557).

A questo proposito, Arnauld formula quattro osservazioni; fra queste, è la terza a contenere i tre problemi di cui ci occuperemo in questa sede (AT, V, 213-214; B Op, n. 663, 2573): «1) Come è possibile che il pensiero costituisca l'essenza della mente, dal momento che la mente è una sostanza, mentre invece il pensiero sembra essere soltanto un'entità modale? 2) Poiché i nostri pensieri cambiano continuamente di momento in momento, sembrerebbe che anche l'essenza della nostra mente debba continuamente cambiare. 3) Poiché non si deve negare che io sono l'autore del pensiero che ho adesso, allora, se l'essenza della mente consiste nel pensiero, potrebbe sembrare che io sia l'autore di quell'essenza». Arnauld anticipa prontamente una possibile risposta di Descartes a quest'ultima considerazione, riconoscendo che non è corretto affermare che siamo gli unici autori dei nostri pensieri, visto che necessitiamo del concorso divino. Egli riformula quindi la sua terza obiezione in una maniera particolarmente interessante:

Vedo tuttavia cosa si potrebbe replicare a questa obiezione: che noi pensiamo dipende da Dio, mentre da noi stessi – sempre, certo, col concorso divino – dipende che pensiamo questo o quello. Ma a stento si può intendere come si possa mai astrarre un pensiero in generale [*cogitatio in universum*] da questo o quel pensiero, se non attraver-

¹⁴ Lettere di Arnauld a Descartes del 3 giugno 1648 (AT, V, 185-191; B Op, n. 656, 2549-2553) e del luglio 1648 (AT, V, 212-215; B Op, n. 663, 2571-2575); lettere di Descartes ad Arnauld del 4 giugno 1648 (AT, V, 192-194; B Op, n. 657, 2555-2557) e del 29 luglio 1648 (AT, V, 219-224; B Op, n. 665, 2577-2581).

so l'intelletto. E pertanto, se la mente ha da se stessa il pensare a questo o a quello, sembra anche che essa abbia da se stessa il pensare in quanto tale, e quindi l'essere. Inoltre, una cosa che abbia un'essenza singolare e determinata deve essere a sua volta singolare e determinata; e pertanto, se l'essenza della mente fosse il pensiero, non sarebbe il pensiero in generale [*cogitatio in universum*], ma questo o quel pensiero a dover costituire la sua essenza. Ma ciò non può essere detto. E non è vero che lo stesso valga per il corpo: benché infatti quest'ultimo sembri variare la sua estensione, tuttavia mantiene sempre la medesima quantità; e tutta la variazione si riduce a questo, che se diminuisce di qualcosa in lunghezza, di altrettanto aumenta in larghezza o in profondità. A meno che non si voglia sostenere che sia sempre lo stesso il pensiero che costituisce l'essenza della nostra mente, la quale si applicherebbe ora a questo, ora a quell'altro oggetto. Sono però assai esitante ad affermare che questo sia vero (AT, V, 214; B Op, n. 663, 2573).

La terza difficoltà di Arnauld riceve così una formulazione più ampia e convincente. Il punto di partenza è l'accettazione della distinzione tra (i) causare l'essere del pensiero in quanto attività, cioè, l'essenza dell'anima, che si deve attribuire a Dio, e (ii) causare gli atti che risultano da tale attività, i pensieri particolari, un'attività che si riferisce all'anima, essenzialmente un'attività pensante, nella misura in cui può contare sul concorso di Dio. In questo senso, la concezione dell'essenza dell'anima come un'attività pensante non implicherebbe la tesi inaccettabile che fa dell'anima il principio del proprio stesso essere. In seguito, però, Arnauld cerca di chiarire che questa distinzione non solo non risolve la difficoltà, ma finisce per porre un nuovo problema. Riteniamo che il suo argomento possa essere ricostruito nella forma seguente.

Per dire che il pensiero costituisce l'essenza dell'anima ed evitare così le due prime difficoltà, è necessario considerarlo separatamente dai nostri diversi pensieri particolari nel loro flusso temporale. Ora, suppone Arnauld, possiamo far ciò solo mediante un'astrazione operata dall'intelletto, vale a dire dalla nostra anima, su pensieri particolari, il che rende questa apprensione un universale astratto. Da queste considerazioni derivano due difficoltà. In primo luogo, la nostra anima potrebbe essere considerata, in qualche modo, la causa della sua stessa essenza, nella misura in cui è principio del pensiero in generale così come lo è dei suoi pensieri particolari. In secondo luogo, il pensiero così appreso non potrebbe comunque costituire l'essenza dell'anima, essendo un universale indeterminato¹⁵ e l'anima, al contrario, una cosa singolare determinata.

Possiamo riassumere allora l'insieme delle tre questioni. Concepire il pensiero come essenza dell'anima può significare solo una delle tre cose: che l'anima è costituita o dal complesso di tutti i nostri pensieri particolari, presi (a) distributivamente o (b) collettivamente, o (c) da un pensiero particolare come gli altri, ma senza patire, a differenza di essi, alcuna modifica, rimanendo sempre lo stesso.

¹⁵ Questa relazione diretta tra il carattere astratto, l'universalità e l'indeterminazione sembra esser stata abbandonata da Arnauld dopo la sua discussione con Descartes. Almeno, è ciò che suggerisce il capitolo 5 della prima parte della cosiddetta *Logica* di Port-Royal (*La logica o l'arte di pensare*), in cui sono presentati differenti procedimenti astrattivi, alcuni dei quali non hanno per risultato un universale.

Il concetto cartesiano di attributo principale

Il primo caso non può essere accettato perché non soddisfa le esigenze della predicazione essenziale, come mostrano le sue due prime questioni. Le altre due opzioni non sono soggette alla stessa obiezione, ma la evitano pagando un prezzo ugualmente alto agli occhi di Arnauld. La terza gli sembra inverosimile, ma il filosofo non presenta alcun argomento in proposito. Resta, pertanto, la seconda, che egli rifiuta per le ragioni illustrate in precedenza.

È opportuno rilevare che l'argomento di Arnauld presuppone l'identità tra il pensiero considerato come essenza dell'anima e il pensiero considerato come contenuto dell'atto con cui concepiamo separatamente dei pensieri particolari. Riteniamo, comunque, che egli sia autorizzato a farlo, poiché si sta riferendo all'idea chiara e distinta (e dunque vera) del nostro pensiero, ottenuta attraverso il procedimento in questione. Inoltre, Arnauld deve supporre la mancata obiezione del suo interlocutore alla congettura proposta, visto che Descartes riteneva di aver fornito la concezione chiara e distinta della nostra stessa natura come cosa pensante nella seconda meditazione.

La risposta di Descartes è concisa (AT, V, 221; B Op, n. 665, 2579): egli sottolinea di aver già eliminato, negli articoli LXIII e LXIV della prima parte dei *Principi*, l'ambiguità del termine "pensiero". Riprendendo rapidamente la distinzione proposta in quella sede, spiega che il pensiero e l'estensione possono essere concepiti distintamente tanto come modo, quanto come attributo principale: in questa maniera, Descartes risponde discretamente alle prime due difficoltà presentate dal suo interlocutore. La terza questione merita invece un po' più di attenzione da parte del filosofo francese:

E la mente ha da sé il produrre questi o quegli atti di pensiero, ma non di essere una cosa pensante; allo stesso modo anche una fiamma ha da sé, come da causa efficiente, l'estendersi verso questa o quella parte, ma non l'essere una cosa estesa. Per pensiero, dunque, non intendo un qualcosa di universale, che comprenda tutti i modi del pensiero, ma una natura particolare, che accoglie tutti quei modi; come anche l'estensione è una natura che accoglie tutte le figure (AT, V, 221; B Op, n. 665, 2579).

Contro l'affermazione di Arnauld, Descartes sostiene che l'anima è principio dei differenti atti di pensiero *nello stesso modo* in cui la natura della fiamma è principio delle differenti configurazioni spaziali che può assumere. Descartes ammette inoltre che l'anima è *come la causa efficiente* dei suoi pensieri; ciò, tuttavia, non implica che essa possa essere considerata la causa della loro essenza. E la ragione che presenta per rigettare la conclusione del suo interlocutore è richiamare l'attenzione di Arnauld sulla confusione concettuale che gli ha impedito di comprenderlo, cioè l'aver considerato l'attributo principale "qualcosa di universale" e non, come avrebbe dovuto, "una natura particolare"¹⁶. Se fos-

¹⁶ Vediamo così come anche un lettore di buona fede e vicino al cartesianismo come Arnauld non avesse compreso che per Descartes – e, in particolare, nella seconda meditazione – non si trattava di conoscere per astrazione la natura della cosa la cui conoscenza dell'esistenza finiva per essere riconosciuta come certa.

se universale, il pensiero sarebbe allora qualcosa che comprenderebbe in sé, in modo indeterminato, tutte le maniere di pensare e gli argomenti di Arnauld potrebbero fare il loro corso. Tuttavia, non è così che Descartes lo concepisce. Per lui, il pensiero inteso come un attributo principale è una natura particolare, tanto determinata quanto la cosa di cui è essenza, e che *riceve* in sé tutti i particolari.

L'attributo principale non designa, nella teoria di Descartes, quanto che vi è di comune tra i modi della sostanza, la cui essenza è da lui costituita nello stesso modo in cui un universale astratto designa quello che vi è di comune in ciò a partire da cui è stato ottenuto. Un universale comprende le particolarità a cui si riferisce come se fossero determinazioni specifiche di quello che egli è in maniera indeterminata. Al contrario, Descartes concepisce l'attributo principale e, pertanto, l'essenza della sostanza, come la natura particolare e determinata di questa sostanza, che comporta in sé (o *riceve*) tutte le particolarità che costituiscono i modi di questa stessa sostanza e che, in questo senso, sono meno determinati dell'essenza della sostanza stessa. Ciò significa che le particolarità o modi non sono nient'altro che la stessa natura della sostanza, modificata in questa o quella maniera. E se vi è ancora un altro significato in cui si può dire che la natura della sostanza è ciò che vi è di comune fra i suoi modi, è solo in quanto tali modi possono essere ricondotti a questa natura, e le loro differenze possono essere concepite a partire da essa. D'altro canto, nel caso dell'universale astratto, la natura della sostanza sarebbe quello che vi è di comune fra i suoi modi, ma non ci potrebbe insegnare nulla sulla loro differenza, poiché ciò che li distingue corrisponde esattamente a ciò che è stato lasciato da parte nella costituzione di questa natura universale, non potendo quindi essere contenuta in essa.

Ma in che termini allora questo chiarimento ci aiuta a comprendere la ragione per cui Descartes si sente autorizzato ad affermare in modo così fiducioso, e senza sentire la necessità di spiegarsi più diffusamente, che la sostanza non può avere più di un attributo principale? Ora, la possibilità che due attributi principali possano essere concepiti come se costituissero la natura di una sola e medesima sostanza¹⁷, frequentemente accettata dagli studiosi come un'alternativa che Descartes non può rigettare se non invocando il "principio di unicità dell'attributo principale", acquista un senso¹⁸ solo se tali attributi sono concepiti come universali astratti indeterminati, ossia come predicati il cui significato è indeterminato relativamente a ciò che è contenuto in essi.

È solo a queste condizioni che è possibile anche affermare che la differenza tra due attributi principali non implica necessariamente la loro reciproca incompatibilità. In effetti, se fossero entrambi universali astratti indeterminati, non ci

¹⁷ A questo proposito, si veda anche il dibattito tra V. Chappell, *Descartes's Ontology*, art. cit. e P. Hoffman, *Cartesian Composites*, art. cit.

¹⁸ Silvia Altmann ha presentato, nel 2009, una proposta di soluzione particolarmente interessante nel suo intervento al "X Colóquio de História da Filosofia da Natureza", intitolato *Unicidade do Atributo Principal em Descartes*. Altmann intende mostrare che, date le definizioni offerte nei *Principi della filosofia* per le nozioni di attributo, di modo, di sostanza e delle distinzioni reale, modale e di ragione, non ha senso parlare di più di un attributo principale di una stessa sostanza.

sarebbe ragione per escludere la possibilità che le proprietà contenute nei loro concetti siano semplicemente compatibili fra loro non possedendo una quale relazione di dipendenza concettuale. Ad ogni modo, gli attributi principali cartesiani sono nature particolari e, quindi, pienamente determinati in relazione a quanto non è contenuto in essi. Per questo, dirà Descartes, «quando si tratta degli attributi che costituiscono le essenze di alcune sostanze, non può esservi fra di essi un'opposizione maggiore dell'essere diversi» (AT, VIII-2, 349; B Op I, 2261). Di conseguenza, quando si considerano due insiemi di proprietà, o (a) le proprietà dell'uno sono compatibili con le proprietà dell'altro, ma in questo caso la compatibilità deve indicare la dipendenza concettuale del primo in relazione al secondo, o (b) non c'è compatibilità e i due insiemi sono indipendenti, trattandosi di due attributi principali che non possono costituire insieme, senza contraddizione, una sola e medesima sostanza, come affermato da Descartes nel passo citato delle *Note contro un certo programma*.

A nostro parere, la "premessa dell'attributo" (unicità dell'attributo principale della sostanza) non è semplicemente postulata arbitrariamente da Descartes, ma deriva dalla sua concezione di attributo principale, una volta considerato come una natura particolare e non come un universale astratto. Tuttavia, quanto fin qui guadagnato rappresenta soltanto uno spostamento del problema, ottenuto presentando una ragione interna alla dottrina cartesiana per spiegare le motivazioni per cui tale principio può essere usato nella dimostrazione a favore del dualismo sostanziale. La giustificazione più generale del principio è stata rinviata perché non era possibile determinare le ragioni per dover accettare questa concezione di attributo principale in particolare; o ancora, a partire da una prospettiva meramente esegetica, fino a quando non fosse chiarito perché Descartes è stato condotto a servirsi di tale concezione.

L'interpretazione di John Carriero¹⁹ ci può aiutare in questo punto, soprattutto quando sostiene che la filosofia di Descartes ha, fra i suoi principali obiettivi, quello di fornire una concezione dell'intellezione che sia distinta e alternativa a quella che la considera come un atto di astrazione relazionato all'universalità. Se la sua interpretazione è corretta, quando Descartes, nella seconda meditazione, si propone di conoscere la sua natura nella misura in cui conosce la sua esistenza con certezza, l'operazione astrattiva non è più una via accettabile per ottenere questo obiettivo. La conoscenza dell'essenza dell'anima rivendicata in questo testo non potrebbe, infatti, essere considerata un concetto universale astratto. Questa spiegazione, tuttavia, non rende ragione del motivo per cui l'attributo principale *deve* essere considerato una natura particolare.

La nostra ipotesi è che questa risposta debba essere cercata nella struttura della proposizione che costituisce la prima certezza nella filosofia cartesiana, nell'esatta misura in cui tale struttura soddisfa le condizioni di validità dell'argomento

¹⁹ Cfr. J. Carriero, *Descartes and Autonomy of the Human Understanding*, Harvard University, Doctoral Dissertation 1984; Id., *Between Two Words: A Reading of Descartes's Meditations*, Princeton University Press, Princeton 2009.

Lia Levy

che la giustifica nel contesto della seconda meditazione. Lo sviluppo dettagliato di questa ipotesi oltrepassa gli obiettivi del presente articolo e sarà presentato in altri testi. Ad ogni modo, se questa ipotesi è corretta, avremo buone ragioni per credere che l'argomento cartesiano a sostegno del dualismo dipenda dall'argomento del *cogito*, secondo una prospettiva che non è stata ancora esplorata: non solo dal punto di vista materiale, ottenendo dalla *cogitatio* il significato del concetto di pensare, ma anche da un punto di vista formale, implicando la riformulazione dei concetti di sostanza, modo, attributo principale, nonché la sua teoria delle distinzioni. Il *cogito* sarebbe così il fondamento dell'ontologia cartesiana.

lia.levy.ufrgs@gmail.com

Sulla legittimità dell'uso di principi teleologici nella scienza della natura in Descartes e Leibniz

Djalma Medeiros

(Faculdade de São Bento – FSB de São Paulo)¹

Articolo sottoposto a *double blind peer review*.

Ricevuto: 07/02/2018 – Accettato: 27/03/2018 – Pubblicato: giugno 2018

Title: On the legitimacy of the use of teleological principles in the science of nature of Descartes and Leibniz

Abstract: According to Descartes, final causes have no place in physical theory, for in addition to being useless to seek them, teleological explanations can be a hindrance to scientific inquiry. For Leibniz, the demonstration by Fermat of the laws of reflection and refraction from the principle of minimum time is an indicative of order and finality in nature. The metaphysical postulate of a variational principle intrinsic to nature then becomes the correlate to the final cause, whose use facilitates the discovery of physical laws. The emergence, from Leibniz's works, of an analytical mechanics based on the principle of minimal action raises new controversies regarding its teleological character. For even in the context of a deistic worldview, it would be left to show that divine wisdom would be compatible only with the simplicity of action and its minimal expenditure. Moreover, although in contemporary physics, both quantum and relativistic, there is a consensus about the validity and usefulness of the use of the variational principle in demonstrating the phenomena of nature and in obtaining its laws, its status – whether teleological or simply heuristic – remains an unresolved question. Some admit that nature possesses an immanent tendency to simplicity, others that “simplicity” only means that in the description of nature we must avoid complications.

Keywords: Descartes; Leibniz; Final Causes; Variational Principles; Analytical Mechanics.

¹ Una prima versione di questo testo è stata presentata nell'ambito del convegno “Gli studi cartesiani in Brasile – Les études cartésiennes au Brésil” (13-14 aprile 2017), tenutosi presso il “Centro Interdipartimentale di Studi su Descartes e il Seicento” dell'Università del Salento e organizzato dalla prof.ssa Giulia Belgioioso e dal prof. Igor Agostini.

1. Introduzione

Secondo la fisica cartesiana, delle quattro cause della tradizione aristotelica – formale, materiale, efficiente e finale – possiamo servirci solamente della causalità efficiente responsabile della figura e del movimento dei corpi; nelle spiegazioni dei fenomeni naturali, le uniche cause ad essere utilizzate saranno quindi quelle efficienti. Le cause formali sono rigettate perché, se si presupponessero qualità ipoteticamente insite nei corpi e tali da poter provocare delle azioni, si finirebbe per prendere in considerazione elementi estranei all'estensione, provocando una confusione fra pensiero ed estensione e impedendo, in tal modo, di «conoscere la natura della mente e la sua distinzione dal corpo» (AT, VIII-1, 7; B Op I, 1717). È opportuno dunque non presupporre nei corpi alcuna forma sostanziale. Anche le cause materiali, assunte come logicamente anteriori alla sostanza corporea, devono essere rigettate perché non dobbiamo «distinguere la sostanza [corporea] dall'estensione o dalla quantità» (AT, VIII-1, 45; B Op I, 1781). Poiché la stessa estensione che costituisce il corpo costituisce anche lo spazio, la differenza fra i due consiste nell'attribuire al primo «un'estensione particolare, che noi concepiamo cambiare di posto con esso ogni qual volta che esso è spostato» (AT, IX-2, 68; B Op I, 1780, nota b). A loro volta, le cause finali sono rigettate perché non possiamo «indagare i fini di Dio» (AT, VII, 55; B Op I, 755), non avendo alcun accesso alle intenzioni divine.

In generale, si ritiene che dopo Descartes le cause finali spariscano completamente dalla teoria fisica: oltre ad essere inutili, infatti, le spiegazioni teleologiche potrebbero addirittura rappresentare un ostacolo per un'efficace indagine scientifica. L'obiettivo di questo intervento è mostrare come un simile giudizio sia lontano dal cogliere nel segno. In effetti, sia la scoperta di Fermat delle leggi dell'ottica a partire dal principio del tempo minimo – il cui carattere fu considerato dai cartesiani portatore di un'impronta morale –, sia il suggerimento leibniziano di una formulazione della meccanica appoggiata in un principio variazionale non dissimile, sembrano segnalare una ripresa delle cause finali. Ciò suscitò nuove controversie connesse tanto alla legittimità dell'utilizzo dei principi variazionali nell'ambito delle leggi fisiche, quanto allo statuto proprio di tali principi, per stabilire se essi possiedano un fondamento teleologico o se svolgano, al contrario, una funzione meramente euristica.

2. Causa finale, provvidenza e rivelazione divina

Nell'ultima metà del XVII secolo, la fisica cartesiana ottiene un lento ma costante riconoscimento. Per la prima volta, le correnti che produssero la rivoluzione nella scienza hanno successo producendo una fisica meticolosamente sistematizzata che è, in ogni sua porzione, e al pari del sistema aristotelico che si stava erodendo, ampia e completa nelle sue prospettive. Alcuni sono attratti dal cartesianismo a causa del suo meccanicismo, che destava grandi speranze

all'epoca, mentre altri sono più interessati al valore della metafisica di Descartes, che fornisce la pre-comprensione per avvicinarsi alle analisi cartesiane sul mondo fisico. Ad ogni modo, non vi è dubbio che la fisica cartesiana rappresenta un sapere metodico che nessuno studioso di filosofia naturale può permettersi di ignorare. Descartes delinea una fisica riduzionista in cui tutto viene spiegato attraverso l'estensione e il movimento; tuttavia, la sua meccanica risulta debole in un punto essenziale, vale a dire nella spiegazione della trasmissione del movimento, visto che alcune delle regole relative all'urto dei corpi non sembrano compatibili con l'esperienza.

Di fatto, se vi è un problema che un fisico sperimentale dell'epoca ha la possibilità reale di isolare e studiare, approssimandosi alle condizioni ideali suggerite da Descartes, questo è proprio il problema dell'urto dei corpi. Il fatto che vi sia una specifica proposta teorica per tale questione, che vincola la soluzione in esame ad un modello di comprensione dell'universo, consegna a colui che sperimenta un'opportunità insperata per attribuire alle sue osservazioni una portata straordinaria: i dati che ottiene con i suoi modesti strumenti devono essere ora presi in esame anche da coloro che discutono dell'essenza della materia o dell'onnipotenza e immutabilità divine. Non è allora un caso se, nel corso del XVII secolo, molti studiosi abbandonino un approccio meramente speculativo dei problemi in questione per dedicarsi allo studio del comportamento delle sfere di legno sospese su fili di rame e alle loro oscillazioni. In realtà, non è che abbiano abbassato repentinamente e drasticamente le loro aspirazioni teoriche; più semplicemente, attribuiscono ora «ai pesi e alle molle la fiducia che prima riponevano in sillogismi e distinzioni»². Così, man mano che il XVII secolo si avvicina alla propria fine, gli attacchi alla fisica di Descartes, fino ad allora solo incipienti, crescono in intensità. Quasi tutti gli studiosi di meccanica concordano sulla necessità di riformulare sia le regole di Descartes relative all'urto dei corpi, sia la modalità con cui misurarne la forza.

Secondo Leibniz, la radice del problema risiede nella volontà cartesiana di considerare l'essenza del corpo come pura estensione. La sua scoperta della legge della conservazione della forza viva – mv^2 (m , massa; v , velocità) – e la sua analisi della natura del movimento lo inducono ad introdurre una forza insita nei corpi di carattere non geometrico. Inoltre, l'utilizzo della legge di continuità gli consente di correggere alcune leggi cartesiane del movimento e le stesse regole dell'urto fra i corpi. Le conseguenze che ne derivano vanno comunque ben al di là delle corrette leggi della meccanica così ottenute. L'aspetto più importante, infatti, ha a che vedere con il riconoscimento di un ordine e di una finalità nella natura. Descartes, tuttavia, come abbiamo sottolineato in precedenza, concependo le sue leggi della natura aveva bandito dalla propria fisica, almeno in un contesto descrittivo e predittivo, le cause finali: «non desumeremo mai spiegazione alcuna delle cose naturali dal fine che Dio o la natura

² J. A. Cañedo-Argüelles – M. R. Donís (eds.), *Escritos de dinámica*, Tecnos, Madrid 1991, p. XIX.

si sarebbero proposti nel produrle» (AT, VIII-1, 15; B Op I, 1731); «E rigetteremo completamente via dalla nostra filosofia la ricerca delle cause finali» (AT, IX-2, 37; B Op I, 1730, nota d). Per il filosofo francese, ciò che conta riguarda solo la causalità efficiente con cui Dio ha prodotto ogni cosa. Secondo Leibniz, però, sebbene Descartes tenti di giustificare la sua volontà di non indagare la causa finale facendo leva su considerazioni legate ad una supposta umiltà – «Non dobbiamo infatti arrogarci di poter aver parte ai disegni di Dio» (AT, VIII-1, 15; B Op I, 1731) –, l'atteggiamento del filosofo francese, in verità, si avvicina all'empietà, giacché disprezzare una simile indagine significa «esporsi al pericolo e al sospetto»³.

La decisione di eliminare dalla natura la causa finale, infatti, è incompatibile con il riconoscimento della provvidenza divina. Considerare solo le cause efficienti può portare così a varie conseguenze nefaste in ambito religioso, «come se Dio non si proponesse alcun fine nel suo agire, o come se il bene non fosse l'oggetto della sua volontà»⁴. Dunque, anche coloro che, senza negare propriamente la causalità finale, non la considerano nelle loro indagini fisiche, sostenendo che Dio non intende rivelare i suoi fini, incorrono in un errore, e proprio perché tale posizione, portata fino all'estremo, conduce alla negazione della Rivelazione divina. Dio è infatti il Supremo Artefice del mondo e «si può scoprire l'artefice a partire dalla considerazione delle opere»⁵. Il riconoscimento della causa finale, tuttavia, non implica certo l'abbandono della causa efficiente, poiché l'abilità di un artefice è riconosciuta ed esaltata «non solo mostrando i fini cui mirava producendo le componenti della sua macchina, ma anche spiegando gli strumenti di cui si è servito per comporre ogni singolo pezzo»⁶. Insomma, nella spiegazione della macchina del mondo si deve cercare la conciliazione delle due vie, servendosi tanto della causa finale quanto di quella efficiente. La prima si interessa ai fini che fanno di questo mondo il migliore dei mondi possibili, dotato, al massimo grado, di varietà ed ordine, mentre la seconda è connessa alle leggi della meccanica.

Ad ogni modo, sebbene i due regni – quello della causalità finale e quello della causalità efficiente – siano armonici, vi è una relazione di precedenza del teleologico sul meccanico, perché è nella causa finale che si trova il principio di tutte le cose e delle leggi del movimento della natura⁷. La nozione di causa finale nella natura è quindi una conseguenza di un universo pensato in termini di progetto, e ammetterla significa riconoscere i disegni di Dio non solo «nel dettaglio della struttura meccanica di alcuni corpi particolari»⁸ – come fanno quasi tutti in

³ G. W. Leibniz, *Die philosophischen Schriften*, ed. C. I. Gerhardt, 7 vols., Weidmann, Berlin 1875-1890, vol. IV, p. 360. D'ora in poi: GP, seguito dal numero del volume e della pagina.

⁴ GP, IV, p. 445.

⁵ GP, IV, p. 428.

⁶ GP, IV, p. 447.

⁷ Cfr. GP, IV, pp. 434-435 e pp. 444-445.

⁸ GP, IV, p. 446.

relazione ai corpi organici degli animali⁹ –, ma anche nell'economia generale del mondo e nella costituzione delle leggi di natura; queste stesse leggi, infatti, sono state dettate da Dio in modo che «la considerazione della causa finale non risulti solo benefica per la virtù e la pietà nell'Etica e nella Teologia naturale, ma anche nella stessa Fisica, per scoprire e per manifestare verità occulte»¹⁰.

3. *Meccanica vettoriale e meccanica analitica*

A partire dalla metà del XVII secolo, la scienza della meccanica si sviluppa lungo due linee principali, originate da Newton e Leibniz. Il ramo legato alle leggi del movimento di Newton ha per obiettivo quello di riconoscere tutte le forze impresse o cause efficienti che agiscono su un data particella, il movimento essendo unicamente determinato dalle forze che agiscono in essa in ogni istante. L'analisi e sintesi delle forze impresse e la misurazione della quantità del movimento costituiscono la preoccupazione principale di questa meccanica vettoriale, così chiamata perché le grandezze sono trattate vettorialmente, cioè secondo le sue tre componenti lungo gli assi x , y , e z .

Se nella meccanica vettoriale l'attività di una forza impressa è misura della variazione della quantità del movimento in relazione al tempo, prodotta da quella stessa forza, nel ramo della meccanica generato dalle indagini di Leibniz si ritiene che la forza viva, chiamata in seguito energia cinetica, sia la misura appropriata dell'attività istantanea prodotta da una causa. Detto altrimenti, si ritiene che il lavoro meccanico sia il computo adeguato dell'effetto prodotto da uno sforzo nell'arco di un dato percorso. In questa versione della meccanica di ispirazione leibniziana, usualmente chiamata meccanica analitica, anziché la “quantità di movimento” di Newton, si ottiene “energia cinetica”; e invece della newtoniana “forza impressa”, si ottiene “lavoro meccanico”. L'aggettivo “analitico” viene dal termine matematico “analisi”, che si riferisce all'applicazione dei principi del calcolo differenziale e integrale ai problemi meccanici. In questa prospettiva, la particella non è più considerata un'unità isolata, ma parte di un sistema meccanico. Una particella isolata non possiede alcun significato; è il sistema assunto come un tutto a contare. Di fatto, le equazioni del movimento di un sistema complesso formano un grande numero di equazioni differenziali separate. Tuttavia, vi è un principio dietro tutte queste equazioni che esprime il significato di un intero congiunto, e che implicitamente le include tutte, costituendosi, così, come la base unificante da cui partire per ottenere le equazioni. Stiamo parlando del principio variazionale. Esso assume la forma matematica della minimizzazione di una certa quantità. Nella meccanica analitica, posta la grandezza fondamentale – “azione” –, il principio ci dice che essa deve essere minima, o, più, precisamente, stazionaria, il che conduce all'insieme completo delle equazioni del movimento.

⁹ Cfr. GP, IV, pp. 444-446.

¹⁰ GP, IV, p. 506.

Il concetto di “azione” è sorto a partire dalle controversie sulla forza viva. L'applicazione del principio di equipollenza tra la causa totale e l'effetto intero aveva condotto Leibniz a scoprire la forza viva e il suo valore (mv^2). Nel frattempo, i cartesiani avevano notato che Leibniz, nella sua considerazione della forza viva, non aveva considerato il tempo, poiché essa era stata ottenuta solamente a partire dalla composizione della grandezza dello sforzo e della longitudine del cammino percorso. Leibniz elabora inoltre la nozione dell'altra quantità assoluta, chiamata “azione”, in cui incorpora il tempo: «l'azione è l'esercizio della forza o la forza condotta nel tempo»¹¹. Queste due grandezze fisiche – forza viva e azione – diventeranno i pilastri della meccanica analitica. Qual è allora la loro differenza? La forza viva si esercita nell'istante, è tutto ciò che è nel momento, ed è distinta dal concetto di azione che necessita del tempo per svilupparsi; la forza viva, cioè, differisce dall'azione tanto quanto l'istantaneo si distingue dal successivo, poiché la forza è presente fin dal primo istante, mentre l'azione richiede il trascorrere del tempo. È per questa ragione che l'azione può essere definita come «il prodotto delle forze per il tempo, e si percepisce in ogni parte del corpo. L'azione $\langle a \rangle$, infatti, è il prodotto del corpo $\langle \text{massa}, m \rangle$, del tempo $\langle t \rangle$ e della forza $\langle \text{proporzionale a } v^2 \rangle$ o potenza»¹². Algebricamente, $a = mv^2t$. L'azione è, insomma, la grandezza che esprime il prodotto della forza viva implicata in tutta la durata del movimento. Furono comunque Maupertuis, Euler, Lagrange e Hamilton, seguendo i passi di Leibniz, a stabilire rigorosamente il principio variazionale relativo all'azione, che divenne conosciuto anche come il principio dell'azione minima della meccanica.

4. Principio minimo e casualità finale

La concezione di un “principio minimo” fu esplicitata per la prima volta da Aristotele nel *De Caelo*. È anche grazie allo Stagirita che una formulazione più precisa dell'ipotesi della semplicità è attestata. Tutto il movimento locale, secondo Aristotele, «è o rettilineo, o circolare, oppure risultante dalla composizione dei primi due. Questi due tipi di movimento sono, infatti, gli unici semplici, e il motivo di ciò consiste nel fatto che soltanto queste grandezze, la linea retta e la circonferenza, sono delle grandezze semplici»¹³. Dato che la locomozione rotatoria è prioritaria rispetto a quella rettilinea, poiché è più semplice e completa, «deve esistere un corpo semplice che in virtù della sua stessa natura ha la proprietà di muoversi di moto circolare»¹⁴. Da ciò egli deduce che i corpi celesti si muovano in circoli. Aristotele menziona inoltre, come spiegazione della circo-

¹¹ G. W. Leibniz, *Mathematische Schriften*, ed. C. I. Gerhardt, 7 vols., H. W. Schmidt, Berlin 1848-1863, vol. VI, p. 222. D'ora in poi: GM, seguito dal numero del volume e della pagina

¹² GP, IV, p. 396.

¹³ Aristotele, *Il cielo*, a c. di A. Jori, Bompiani, Milano 2002, 268b 17-20, p. 125.

¹⁴ Ivi, 269a 5-7, p. 127.

larità del movimento planetario, il fatto che, poiché in ogni specie di movimento quello «più veloce è quello più breve, è evidente che il movimento del cielo è il più veloce di tutti. Ma di tutte le linee che partono da un punto e vi fanno ritorno, la circonferenza è la più breve. Ora, il movimento più veloce è quello che si svolge lungo la linea più breve»¹⁵.

Va ricordato che questo principio minimo occupa soltanto una posizione subordinata nei testi aristotelici: non fu dettato da un appello alla mediazione quantitativa e non fu neppure soggetto ad un rigoroso controllo. È soltanto nell'ottica che incontriamo, per la prima volta, il principio minimo applicato con rigore geometrico a problemi di fisica. Nella *Catoptrica* di Erone di Alessandria, si dimostra che il dato empirico dell'uguaglianza tra gli angoli di incidenza e la riflessione può essere dedotto dal principio secondo cui il raggio della luce percorre il minor cammino fra due punti. Benché Erone, a differenza di Aristotele, abbia dimostrato geometricamente come il suo principio si trovi in accordo con l'esperienza, egli si limita a considerarlo come una semplice "prova" per i suoi dati. La sua impostazione è, pertanto, simile a quella di Aristotele, poiché deduce i suoi risultati da supposizioni preconcepite; inoltre, una certa somiglianza fra i due punti di vista può essere percepita fra la nozione aristotelica di semplicità e la condizione minima di Erone. Ad ogni modo, nonostante tali successi, è solamente nel XVII secolo che l'attenzione degli studiosi della natura si dirige nuovamente sui principi minimi o di economia, come possono essere anche chiamati.

Ne *Il Mondo* (AT, XI, 20; B Op II, 235-237) e nei *Principi della filosofia* (AT, VIII-1, 58-59; B Op I, 1801-1803), Descartes afferma che il movimento in un *plenum* tende al circolo. Come è stato sottolineato da de Buzon e Carraud, questa tendenza delle parti della materia a seguire una figura più prossima possibile a quella del cerchio non è qui giustificata, «ma deve essere associata parzialmente al principio di economia menzionato in una lettera a Clerselier»¹⁶. Descartes osserva che nell'impatto di due corpi con modi di movimento incompatibili vi sarà in essi un cambiamento per renderli compatibili, «ma questo cambiamento è sempre il minore possibile» (AT, IV, 185; B Op, n. 487, 1981). Nel frattempo, è con Fermat che l'applicazione dei principi minimi alla Fisica assume un carattere predittivo più incisivo. Egli formula il seguente principio: il cammino intrapreso da un raggio di luce fra due punti è quello che può essere percorso nel minor tempo¹⁷. La novità apportata da Fermat risiede nel fatto che il suo principio del tempo minimo, a differenza del principio di Erone, non era solo legato a ciò che era stato osservato fino ad allora nella catoptrica e nella diottrica. In effetti, oltre a poter dedurre dal suo principio le leggi della riflessione e della rifrazione già conosciute, Fermat era riuscito ad inferire che l'indice refrattivo, che misura la deviazione cui va incontro un raggio di luce passando da un mezzo differente rispetto a quello

¹⁵ Ivi, 287a 24-29, p. 253.

¹⁶ F. de Buzon – V. Carraud, *Descartes et les "Principia" II: Corps et mouvement*, Puf, Paris 1994, p. 93.

¹⁷ Cfr. P. Tannery – C. Henry (éds.), *Œuvres de Fermat*, 4 vols., Gauthier-Villars, 1891-1912, vol. III, pp. 149-157. D'ora in poi: TH, seguito dal numero del volume e della pagina.

in cui si trovava, è uguale alla ragione delle velocità della luce nei due mezzi, una cosa che all'epoca era ancora sconosciuta. Fermat utilizza quindi questo risultato per sostenere la propria opinione, ovvero che la luce viaggi più lentamente in un mezzo più denso, difendendola contro la visione opposta da lui attribuita a Descartes. Tutto ciò sembra indicare che le leggi dell'ottica possano essere derivate, almeno in parte, da un raziocinio *a priori*, e non da un argomento induttivo. Fermat riconosce che la sua dimostrazione si appoggia su un unico postulato, ossia che «la natura opera attraverso mezzi e percorsi più facili e più praticabili. Poiché è così che crediamo che esso debba essere enunciato, e non come si fa di solito, dicendo che la natura opera sempre attraverso le linee più brevi»¹⁸.

Tuttavia, l'idea di ampliare le possibilità, e selezionarne una in funzione della minimizzazione di una certa quantità, sembra imprimere una finalità al flusso degli eventi naturali. Ciò potrebbe apparire in contraddizione con la descrizione meccanica dei fenomeni attraverso il solo mezzo delle cause efficienti. Sebbene la dimostrazione di Fermat sia matematicamente incontestabile, i cartesiani criticano fortemente le modalità con cui è stata ottenuta. Clerselier, per esempio, dichiara che il principio del tempo minimo «è morale e nient'affatto fisico; non lo è in alcun modo, e non può essere la causa di alcun effetto della natura»¹⁹, dato che la linea retta è l'unico determinante, ossia è l'unica cosa cui «la natura tenda in tutti i suoi movimenti»²⁰; per queste ragioni, affermare che il raggio della luce al confine tra due mezzi debba propagarsi in modo da attingere un certo punto nel minor tempo possibile è certamente «immaginario, e assolutamente non fondato nella fisica»²¹. Per Clerselier, il cambiamento di direzione del raggio luminoso fra i due mezzi si verifica perché, come aveva già notato Descartes, la stessa forza che aveva mosso il raggio fino ad allora, incontrando un assetto naturale per ricevere la sua azione in un nuovo mezzo differente dall'altro – un assetto che muta la sua stessa azione –, rende «la direzione del raggio conforme alla disposizione che esso possiede ora»²². Nondimeno, nella sua risposta Fermat cerca di riportare la discussione in ambito matematico, sostenendo di accontentarsi di un «problema di geometria, totalmente puro e *in abstracto*, con cui trovare la traiettoria di un oggetto in movimento che passa per due mezzi differenti e che mira ad arrestare il suo movimento il più velocemente possibile»²³. In ogni caso, in una lettera inviata ad un destinatario sconosciuto, Fermat accusa i cartesiani di aver completamente stravolto la sua dimostrazione²⁴.

Nel frattempo, altri filosofi si alleano con Fermat: è il caso di Leibniz che, pur mantenendo delle riserve su alcuni aspetti del principio del tempo minimo, ne riconosce comunque il valore. Per il filosofo tedesco, la maniera con cui

¹⁸ TH, III, p. 152.

¹⁹ TH, II, p. 465.

²⁰ Ivi, p. 466.

²¹ Ivi, p. 467.

²² Ibidem.

²³ Ivi, TH, II, p. 483.

²⁴ Cfr. ivi, p. 488.

Descartes aveva tentato di spiegare la legge di rifrazione «attraverso le <cause> efficienti o attraverso la composizione delle direzioni a imitazione della riflessione dei proiettili è estremamente forzata, e non molto intelligibile [...] Essa mostra chiaramente che si tratta di un ragionamento aggiunto in seguito e in qualche modo alla conclusione, e che egli non la trovò per questa via. Così che si debba credere che non avremmo ottenuto precocemente questa bella scoperta, senza il metodo delle <cause> finali»²⁵. Leibniz osserva che i fini divini non solo si possono conoscere, ma è molto promettente per le scienze indagarli, poiché, sebbene la via delle cause efficienti sia «la più profonda e in un certo modo la più immediata e *a priori*, è, in contropartita, abbastanza difficile, laddove ci si spinga fin nei dettagli [...] La via delle cause finali, però, è più facile e non cessa di servire frequentemente alla scoperta di verità importanti e utili»²⁶. La conferma viene dagli esempi della riflessione e della rifrazione della luce, per la cui comprensione la principale ipotesi afferma che «*il raggio della luce in direzione di un punto da illuminare giunge attraverso il cammino più facile di tutti*»²⁷. Questa ipotesi consente di ricondurre alla geometria pura tutte le leggi dei raggi luminosi corroborate dall'esperienza, in maniera che il calcolo sia impiegato su un unico principio, assunto secondo la causa finale. Di fatto, il raggio che esce da un certo punto A non *decide* come giungere nel modo più facile possibile al punto B, C o D; e non è neppure *guidato* da essi; «ma il Fondatore delle cose creò la luce in modo tale che dalla sua natura nascesse questo bel risultato»²⁸. Dunque, benché vi sia una finalità nella traiettoria della luce, non vi è una “decisione”, poiché i suoi fini sono prodotti in virtù della sua natura propria, in quanto principio del movimento. «Per questo si ingannano molto, per non dire qualcosa di peggio, coloro che rigettano in Fisica *le cause finali con Descartes*, dal momento che, al di là dell'ammirazione della sapienza divina, essi non mostrano come trovare un così bel *principio*»²⁹.

Leibniz sottolinea che Snellius, il primo a scoprire le regole della rifrazione, ci avrebbe impiegato «molto di più per trovarle se avesse inizialmente voluto conoscere la formazione della luce»³⁰ attraverso la causa efficiente. Egli seguì all'apparenza gli antichi greci, e in particolare Erone di Alessandria, che avevano già usato il metodo delle cause finali nella catoptrica, ammettendo che il raggio della luce segue il cammino più breve, per trovare l'eguaglianza tra gli angoli di incidenza e di riflessione. In seguito Fermat, e indipendentemente da Snellius, dimostrò la legge della rifrazione applicando alla propagazione della luce il suo principio del tempo minimo. Oltre all'uso della causa finale nell'ottica, Leibniz ne sottolinea l'importanza per stabilire le regole dell'urto fra i corpi, in cui è

²⁵ GP, VII, p. 274.

²⁶ GP, IV, pp. 447-448.

²⁷ L. Dutens (ed.), *Leibnitii opera omnia*, 6 vols., Tournes, Genève 1768, vol. III, p. 145.

²⁸ Ivi, p. 146.

²⁹ Ibidem.

³⁰ GP, IV, p. 448.

possibile anche percepire un disegno divino che, in virtù del decreto con cui conserva sempre la stessa forza e la stessa quantità di movimento nell'universo, garantendo che nulla accada per salti, rende possibile la formazione di un sistema organizzato come quello della macchina del mondo.

Tutti questi esempi mostrano che i «vari effetti della natura possono essere dimostrati in due modi, vale a dire: attraverso la considerazione della causa efficiente e, in modo indipendente, attraverso la causa finale, ricorrendo, ad esempio, al decreto di Dio per produrre sempre l'effetto per le vie più facili e determinate»³¹. Sebbene le leggi geometriche siano necessarie, esse non sono sufficienti, perché, al di là della determinazione geometrica, il cui contrario implica contraddizione, l'universo e le sue leggi sono anche rette dalla determinazione architettonica, il cui contrario implica imperfezione.

Supponiamo il caso che la natura fosse costretta in generale a costruire un triangolo e che con questo effetto solo la periferia o la somma dei lati fosse data e nient'altro: essa costruirebbe un triangolo equilatero. Si vede con questo esempio la differenza che sussiste tra le determinazioni Architettoniche e quelle Geometriche. Le determinazioni Geometriche comportano una necessità assoluta, il cui contrario implica contraddizione, mentre quelle Architettoniche comportano solo una necessità di scelta, il cui contrario implica imperfezione [...] Se la natura fosse bruta, per così dire, ossia puramente materiale o Geometrica, il caso summenzionato sarebbe impossibile, e a meno che vi fosse qualcosa più determinante della sola periferia, essa non produrrebbe il triangolo; ma poiché la natura è governata Architettonicamente, le semi-determinazioni geometriche le sono sufficienti per portare a termine la propria opera; altrimenti, essa si sarebbe fermata molte volte. E ciò è particolarmente veritiero in rapporto alle leggi della natura, che non sarebbero ciò che sono se non supponendo ragioni architettoniche³².

Leibniz comprende che le due modalità di pensiero, teleologico e meccanico, non sono necessariamente in reciproco contrasto. Il suo punto chiave è l'armonia tra determinazioni architettoniche e determinazioni geometriche. La derivazione di Fermat delle leggi della riflessione e rifrazione dell'ottica geometrica, avendo alla base il "principio del cammino più rapido", o, in termini equivalenti, "il principio del tempo minimo", è una prova di tale armonia. Nonostante le obiezioni dei cartesiani, il postulato metafisico del "minimo" intrinseco alla natura diviene per Leibniz il correlato della causalità finale. Dunque, anziché nascondere quanto questo principio sia legato alla causa finale, «come venne obiettato alcune volte a M. Fermat, che lo impiegò nella Diottrica, io lo ritengo più bello e più importante per un uso più sublime di quello del meccanicismo»³³. Ad ogni modo, nella sua analisi del problema della riflessione e della rifrazione, Leibniz si distingue da Fermat sia perché, invece del tempo

³¹ Ivi, p. 447.

³² GP, VII, pp. 278-279.

³³ Ivi, p. 273.

minimo, considera il cammino più facile, che non deve essere confuso con il cammino più breve o con quello che richiede il minor tempo, sia per aver sottolineato – cosa che Fermat non aveva fatto – che tale principio è propriamente di natura teleologica. L'argomento leibniziano si appoggia sull'assunzione che, «in assenza del minimo, è necessario attenersi *al più determinato*, che può essere *il più semplice*, anche quando è quello massimo»³⁴, e ciò perché il massimo e il minimo comportano nella loro determinazione la riduzione di due valori uguali ad un unico. Leibniz vede questo principio fisico-matematico come il correlato del principio metafisico della massima determinazione o dell'ottimo, il quale, lungi dal doversi limitare ad un piano generale, deve invece addentrarsi nell'ambito particolare delle cose e dei fenomeni, più o meno come accade nel metodo delle differenze che consente la determinazione delle forme geometriche ottime. Così, ad esempio, se la natura dovesse costruire un triangolo di un dato perimetro, «essa costruirebbe un triangolo equilatero»³⁵. Inoltre, Leibniz mostra che questo principio dell'ottimo non si applica solamente alla geometria e all'ottica, ma anche ai fenomeni meccanici.

Leibniz fu davvero uno dei primi a studiare e a risolvere il problema della curva brachistocrona: «dati due punti, trovare la linea attraverso cui un corpo pesante possa arrivare ad un altro nel più breve tempo possibile»³⁶. La soluzione, ottenuta per mezzo del calcolo delle differenze, produce una linea che è quella della discesa più breve tra i due punti con la forma di una curva geometrica conosciuta come cicloide³⁷. Ciò che accade è che questa proprietà, appartenente all'ottimo globale, si verifica anche in ambito locale, poiché l'arco infinitesimale della curva tra due qualsiasi punti vicini è ugualmente il più corto, indicando così che tale omogeneità tra il globale e il locale corrisponde ad una metafisica dell'armonia: il mondo scelto da Dio per essere creato non è soltanto il migliore possibile nel suo insieme, ma anche in ognuna delle sue parti. Tutti questi esempi indicano che non si può fornire una dimostrazione interamente geometrica delle leggi del movimento; è necessario assumere anche dei fondamenti architettonici.

Quanto detto si lega alla seguente questione: qual è la relazione tra la “causalità finale” e i “principi minimi”? Nella storia della fisica troviamo basicamente due posizioni metodologiche relative all'uso dei principi minimi. Se alcuni ammettono che la natura possiede una tendenza immanente alla semplicità, altri ritengono invece che “semplicità” significhi soltanto che, nel descrivere la natura, dobbiamo evitare complicazioni. Da qui le massime: “non si devono moltiplicare gli enti senza necessità”, o “è inutile realizzare con un maggior numero di cose ciò che può essere realizzato con un numero minore”. Insomma, il numero delle ipotesi non deve eccedere il minimo necessario per rendere ragione dei fatti.

³⁴ Ivi, p. 274.

³⁵ Ivi, p. 278.

³⁶ GP, IV, pp. 501-502.

³⁷ Cfr. GM, V, pp. 331-336.

5. *Le differenti versioni dello statuto dei principi minimi dopo Leibniz*

La concezione teleologica di Leibniz, tanto nell'ottica quanto nella meccanica, ebbe ripercussioni sullo sviluppo del metodo variazionale. In effetti, il principio minimo così come è impiegato nella meccanica analitica possiede somiglianze con molte delle concezioni di Leibniz relative alla natura fisica, benché la sua esplicazione non sia documentata nei suoi scritti pubblicati in vita. Fu nel 1744 che il principio dell'azione minima fu annunciato esplicitamente per la prima volta, in un lavoro letto da Maupertuis durante una riunione pubblica dell'Accademia Reale delle Scienze di Parigi. Egli critica il principio di Fermat – la luce segue la traiettoria non necessariamente più breve, ma quella in cui impiega il minor tempo – perché non vi sarebbe alcuna ragione, secondo lui, per supporre che la luce preferisca il tempo e non lo spazio. Nella propagazione della luce «il cammino che essa compie è quello in cui la quantità di azione è minore»³⁸. E aggiunge: «questa azione dipende dalla velocità che il corpo possiede e dallo spazio che percorre; ma essa non è né la velocità né lo spazio presi separatamente»³⁹. Dato che la velocità presuppone il tempo, non c'è preferenza di tempo e di spazio, perché entrambi sono considerati insieme. Due anni dopo, in una comunicazione letta di fronte all'Accademia Reale delle Scienze di Berlino, Maupertuis enuncia il cosiddetto principio generale nel modo seguente: «Quando si verifica qualche cambiamento nella natura, la quantità di azione, necessaria per tale movimento, è la minore possibile. La quantità di azione è il prodotto della massa del corpo $\langle m \rangle$ per la sua velocità $\langle v \rangle$ e per lo spazio che essa percorre $\langle s \rangle$ »⁴⁰.

Ciò che condusse a questa formulazione fu un ragionamento in parte di origine empirica e in parte influenzato da una vaga nozione del principio delle velocità virtuali e della forza viva leibniziana. Ciò sollevò la questione, indicata anche da Martial Gueroult⁴¹, della dipendenza di Maupertuis nei confronti di Leibniz. Alla fine, la formula mvs di Maupertuis può essere ottenuta dalla formula mv^2t di Leibniz. Tuttavia, la definizione di Maupertuis ha qualcosa di oscuro, poiché la distanza percorsa da un corpo in movimento varia in funzione del tempo ed essa non specifica l'intervallo di tempo per il quale il prodotto mvs deve essere computato; in tal modo, in ognuno dei suoi esempi, Maupertuis attribuisce un significato differente all'azione, così da produrre il risultato desiderato. Nonostante tali difficoltà, egli mostra che l'azione minima si riduce nell'ottica al tempo minimo. «Ed è questa conseguenza che Fermat prese come principio»⁴². A sua volta, considerazioni di ordine metafisico conducono Maupertuis a negare qualunque principio generale che non sia teleologico: «ho scoperto il principio universale

³⁸ P. L. M. Maupertuis, *Œuvres*, 4 vols., Bruyset, Lyon 1768, vol. IV, p. 17.

³⁹ Ibidem.

⁴⁰ Ivi, p. 36.

⁴¹ Cfr. M. Gueroult, *Leibniz: dynamique et métaphysique*, Aubier-Montaigne, Paris 1967 (1^a ed. 1934), pp. 215-235.

⁴² P. L. M. Maupertuis, *Œuvres*, cit., vol. IV, p. 20.

sul quale sono fondate tutte queste leggi [...], da cui dipendono i movimenti di tutte le sostanze corporee. È il principio che chiamo *della minore quantità di azione*⁴³, secondo cui la natura, producendo i suoi effetti, agisce servendosi dei mezzi più semplici. Pertanto, solamente le leggi che rispettano questo principio di economia sono «forse le uniche che il Creatore e l'Ordinatore delle cose stabili nella materia per realizzare tutti i fenomeni di questo mondo visibile»⁴⁴. È in virtù di tale principio che Maupertuis tenta di attribuire una base razionale e metafisica all'ottica e alla meccanica. Egli ritiene che la natura agisca guidata dalla sola necessità, in modo che ogni quantità sia sempre minima e che un buon numero di risultati sperimentali possano essere spiegati scegliendo il prodotto *mvs* in conformità a questa quantità. Seguendo presupposti teleologici e teologici, Maupertuis giunge ad affermare: «non si può dubitare che tutte le cose siano regolate da un Essere Supremo che, quando impresse nella materia le forze che caratterizzano il suo potere, le predispose ad eseguire gli effetti che indicano la sua sapienza»⁴⁵. Ad ogni modo, il tentativo di Maupertuis di dimostrare l'esistenza di Dio attraverso un principio fisico e la sua convinzione che la sapienza divina fosse incompatibile soltanto con la semplicità dell'"azione" finirà per suscitare le critiche di molti studiosi.

In particolare, D'Alembert condannerà enfaticamente il concorso delle cause finali nei principi della meccanica. Sebbene riconosca che «le leggi dell'equilibrio e del movimento, quali l'osservazione ci fa conoscere, sono verità necessarie»⁴⁶, ritiene al contempo, facendo eco a Descartes⁴⁷, che «la natura dell'essere supremo ci è troppo sconosciuta per consentirci di conoscere ciò che è, o non è, in conformità alle determinazioni della sua sapienza. Possiamo solo intravedere gli effetti di tale sapienza attraverso l'osservazione delle leggi della natura, quando il ragionamento matematico ci farà vedere la semplicità di queste leggi e quando l'esperienza ci mostrerà le applicazioni e l'estensione»⁴⁸. Pur potendo produrre dimostrazioni delle leggi del movimento in accordo con il principio della causa finale, tali dimostrazioni non possono essere più apodittiche di quelle dedotte da principi più prossimi all'ambito della nostra comprensione.

Maupertuis ha comunque dei difensori, fra i quali possiamo ricordare Euler, che, pur avendo scoperto il principio dell'azione minima in concomitanza con Maupertuis, aveva riconosciuto il primato alle ricerche del matematico francese. Per Euler, tuttavia, il principio ha a che fare con una verifica *a posteriori* e non con una deduzione *a priori*. Dunque, benché riconosca che tutti gli effetti della natura obbediscono ad una proprietà del massimo e del minimo, come attestano, per esempio, le traiettorie dei proiettili, ritiene che non sia facile «de-

⁴³ Ivi, vol. I, p. 42.

⁴⁴ Ivi, p. 45.

⁴⁵ Ivi, vol. IV, p. 21.

⁴⁶ J. d'Alembert, *Traité de dynamique*, Jacques Gabay, Paris 1990 (1^{re} ed. 1758), p. XXIX.

⁴⁷ Cfr. AT, VII, 55; B Op I, 753.

⁴⁸ J. d'Alembert, *Traité de dynamique*, cit., p. XXIX.

finire, *a priori*, utilizzando principi metafisici, che cosa sia una simile proprietà. Ma dato che, con la necessaria applicazione, è possibile determinare queste curve con un metodo diretto, si può decidere qual è il massimo o il minimo»⁴⁹. Ciò non corrisponde, però, ad una condanna della causa finale. Per Euler il vero significato del suo principio deve essere cercato in una «forte metafisica che consentirà di dimostrarlo chiaramente. Lascio questo compito ad altri, che si dichiarano metafisici»⁵⁰.

Seguendo il procedimento matematico di Euler, ma senza alcun riferimento ad una dimensione metafisica, Lagrange stabilì l'attuale organizzazione formale della meccanica analitica. Attraverso la conservazione delle forze vive, egli estese la proprietà, che Euler aveva scoperto nel movimento dei corpi isolati, al movimento di qualunque sistema dei corpi. Sorse così un nuovo principio generale: «la somma dei prodotti delle masse per gli integrali della velocità moltiplicati per gli elementi degli spazi percorsi è costantemente un *massimo* o un *minimo*»⁵¹. Questo principio dovrebbe essere chiamato, più correttamente, il principio della maggiore o minore forza viva, sebbene Lagrange, impropriamente, continui ad attribuirgli il nome di minore azione, considerandolo «non come un principio metafisico, ma come un risultato semplice e generale delle leggi della meccanica»⁵².

Fu Hamilton a trovare, all'inizio del XIX secolo, la maniera più semplice ed elegante per porre le equazioni di un problema variazionale, così come la prima formulazione rigorosamente esatta del principio variazionale. Una delle sue scoperte più significative fu stabilire formalmente che i problemi della meccanica e dell'ottica geometrica possono essere trattati da un punto di vista unificato con i metodi variazionali. Per quanto concerne la causa finale, Hamilton rileva che, «sebbene la legge dell'azione minima abbia raggiunto un posto tra i teoremi più elevati della fisica, tuttavia le sue pretese a una necessità cosmologica, sul fondamento dell'economia dell'universo, sono ora generalmente rifiutate»⁵³. E questo perché la quantità che si pretende sia economizzata come un minimo è alle volte un massimo; si dovrebbe allora parlare nei termini di una proprietà stazionaria dell'azione o di una proprietà estrema. Nonostante tutto, alcune tracce di un'architettura dell'universo continuano a permanere nel suo pensiero: in effetti, pur non potendo «supporre che l'economia di questa quantità sia stata prevista nell'idea divina dell'universo», è possibile credere che un certo grado di semplicità appartenga comunque a tale idea⁵⁴.

⁴⁹ L. Euler, *Methodus inveniendi lineas curvas maximi minimive proprietate gaudentes*, Bousquet, Lausanne 1744, p. 311.

⁵⁰ Ivi, p. 320.

⁵¹ J.-L. Lagrange, *Mécanique analytique*, Jacques Gabay, Paris 1989 (1^{ed.} 1788), p. 189.

⁵² Ibidem.

⁵³ A. W. Conway – J. L. Synge – A. J. McConnel – H. Halberstam – R. E. Ingram – B. K. P. Scaife (eds.), *The mathematical papers of sir William Rowan Hamilton*, 4 vols., Cambridge University Press, Cambridge 1931-2000, vol. I, p. 317.

⁵⁴ Ivi, p. 318.

L'uso disinvolto che Maupertuis e altri fecero dei principi minimi per obiettivi teologici condusse una buona parte degli scienziati della seconda metà del XIX secolo a considerare metafisiche tutte le tendenze speculative e interpretative. I postulati della meccanica erano stati considerati come strumenti analitici esatti altamente matematizzati e, al contempo, capaci di risolvere problemi pratici, così che i metodi ora stabiliti non presentassero più, nella loro elaborazione finale, evidenze della loro origine metafisica. Il principio variazionale della meccanica iniziò allora ad essere considerato solo come una formulazione alternativa delle leggi di Newton, senza attribuirgli alcuna particolare importanza. Tuttavia, all'inizio del XX secolo, lo statuto del principio variazionale fu rivalutato con l'emergere della teoria della relatività e della meccanica quantistica. Come è stato sottolineato da Lanczos, la teoria della relatività generale «fu ottenuta grazie ad una speculazione matematica e filosofica del più alto grado. Vi era qui una scoperta ottenuta con un tipo di ragionamento che un positivista non può evitare di chiamare “metafisico” e, tuttavia, tale teoria presenta un'introspezione nel cuore delle cose che la mera sperimentazione e il sobrio registro dei fatti non avrebbero mai potuto rivelare»⁵⁵. Alla luce delle scoperte della relatività, il fondamento variazionale della meccanica ottiene quindi più di un apprezzamento puramente formale. A dispetto delle equazioni di Newton, il principio dell'azione minima soddisfa il principio della relatività. Inoltre, la teoria della relatività generale mostrò che la materia (intesa come particella) non può essere separata dal concetto di campo (che appartiene alla natura del continuo). Se, da un lato, la descrizione di Newton può essere difficilmente armonizzata con il concetto di campo, dall'altro lato, i metodi variazionali non sono ristretti alla meccanica delle particelle, ma possono essere estesi alla meccanica del continuo. Anche il principio della relatività generale è subito soddisfatto se la grandezza fondamentale “azione” del principio variazionale è scelta come una costante in qualunque trasformazione delle coordinate. Pertanto, grazie alla teoria della relatività l'applicazione del calcolo delle variabili alle leggi della natura assume più di un significato accidentale. La teoria della relatività mostrò inoltre che la meccanica newtoniana è valida soltanto per velocità che sono piccole se comparate alla velocità della luce. L'analisi analitica basata sul principio dell'azione minima, al contrario, permane intatta, consentendo di derivare le equazioni differenziali del movimento.

La teoria quantistica, inoltre, pur avendo generato nuovi concetti radicalmente distanti dalla vecchia fisica, continua a mantenere dei punti di contatto con la speculazione precedente: l'aspetto matematico basilare delle sue equazioni differenziali, infatti, è il suo carattere auto-aggiunto, cioè il fatto che esse possano essere derivabili da un principio variazionale. Di fatto, lo stesso Planck, padre della fisica quantistica, suggerì un'associazione tra la sua scoperta del carattere discreto dell'energia e il principio dell'azione minima, che designò la sua costante fondamentale h della “quantità di azione elementare”. Il fatto che l’“azione” nel-

⁵⁵ C. Lanczos, *The Variational Principles of Mechanics*, Mineola, Dover 1986 (1^a ed. 1970), p. XX-VIII.

la teoria quantistica, oltre ad essere soggetta alla condizione stazionaria, sia anche soggetta all'enigmatica restrizione che può verificarsi soltanto come un multiplo della costante h , portò Planck a congetturare che tutto ciò non fosse dovuto al caso, e ad affermare che «la scoperta di questa legge – il così detto principio dell'azione minima, da cui prese il nome il quantum di azione elementare – fece sì che il suo scopritore Leibniz vi trovasse un'evidenza tangibile a sostegno dell'idea che vi fosse una ragione onnipresente a fondamento dell'intera natura»⁵⁶. Inoltre, i procedimenti della meccanica analitica nella formulazione hamiltoniana sono stati ampiamente indagati dalla teoria quantistica; in particolare, è stata di grande utilità l'analogia tra l'ottica e la meccanica stabilita da Hamilton, vista la dualità, presente nel mondo quantistico, fra l'onda e la particella. Pertanto, a dispetto di tutte le differenze interpretative, Lanczos sottolinea che «i principi variazionali della meccanica continuano a possedere una base nella descrizione di tutti i fenomeni della natura»⁵⁷.

6. Considerazioni finali

Nonostante vi sia ora un certo consenso sulla validità e l'utilità dell'uso del principio variazionale nella dimostrazione degli effetti della natura, il suo statuto, tanto teleologico quanto semplicemente euristico, continua ancora ad essere oggetto di discussione. Perfino il termine “minimo” dell'espressione “principio dell'azione minima” è giustificabile solo su un piano metafisico, in cui il massimo sarebbe evidenza dell'imperfezione della sapienza del Creatore, ossia un'indicazione di inefficienza nelle sue azioni. Ma, come notò Leibniz, «nelle indagini delle <cause> finali vi sono casi in cui è necessario considerare il più semplice o il più determinato, senza distinguere se è il massimo o il minimo»⁵⁸. Il termine “minimo” è comunque sopravvissuto e lo si può trovare ancora oggi praticamente in tutti i libri di testo dedicati alla meccanica analitica e alla fisica-matematica.

Tuttavia, il fatto che così tanti fenomeni siano compresi sotto un principio così semplice suggerisce che esso possa avere un significato più profondo rispetto al mero metodo euristico della fisica-matematica. È possibile che nel regno metafisico si trovi la ragion d'essere della sua forma astratta, benché il suo carattere dettagliato ci sia fornito attraverso l'esperienza. Così Planck interpretò come un principio variazionale la massima di Leibniz che il nostro mondo è il migliore dei mondi possibili, rilevando che «il principio dell'azione minima introduce un'idea interamente nuova nel concetto di causalità: la *causa efficiente*, che opera nel presente per il futuro e fa apparire le situazioni future come determinate da situazioni anteriori, è unita alla *causa finale*, per la quale, inversamente, il futuro

⁵⁶ M. Planck, *Scientific Autobiography and Others Papers*, Philosophical Library, New York 1949, p. 179.

⁵⁷ C. Lanczos, *The Variational Principles of Mechanics*, cit., p. 351.

⁵⁸ GP, VII, p. 270.

Sulla legittimità dell'uso di principi teleologici nella scienza della natura in Descartes e Leibniz

– cioè una meta definitiva – serve come premessa da cui dedurre lo sviluppo del processo che conduce a questa meta»⁵⁹. Il fatto che un sistema fisico si comporti in maniera tale che l'“azione” in esso sia stazionaria ci ricorda l'osservazione di Leibniz sulla necessità di attenersi al più determinato, sia esso un minimo o un massimo. È alla luce di questo presupposto, infatti, che tutte le sostanze semplici si dispongono mutualmente avendo come fine il migliore, il più perfetto.

djalmamedeiros@uol.com.br

⁵⁹ M. Planck, *Scientific Autobiography and Others Papers*, cit., pp. 179-180.



La natura della materia e la spiegazione cartesiana dei fenomeni meteorologici

Paulo Tadeu da Silva

(Universidade Federal do ABC – UFABC)

Articolo sottoposto a *double blind peer review*.

Ricevuto: 12/02/2018 – Accettato: 10/05/2018 – Pubblicato: giugno 2018

Title: The nature of matter and the Cartesian explanation of meteorological phenomena

Abstract: This paper aims to analyze some of the phenomena explained by Descartes in *Meteors*, one of the essays that accompanying the *Discourse of the Method*. More precisely, it is intended to discuss in what sense the exposition on the nature of matter – developed in the first discourse, entitled “On the nature of terrestrial bodies” – provides fundamental elements for the explanation of the phenomena considered in some of the following discourses.

Keywords: Natural Philosophy; Matter; Analogies; Mechanism; Meteorological Phenomena.

1. Introduzione

Nel 1637, Descartes pubblica il *Discorso sul metodo per ben condurre la propria ragione, e ricercare la verità nelle scienze, più La Diottrica, Le Meteore e La Geometria, che sono dei saggi di questo Metodo*. Nell'introduzione al terzo volume delle opere complete di Descartes, edite da Beyssade e Kambouchner, Frédéric de Buzon afferma che i saggi non ebbero lo stesso successo del *Discorso* e si domanda se sia possibile considerare l'opera del 1637 al pari di un unico libro¹. Secondo de Buzon, tale questione può essere sollevata anche considerando il titolo dell'opera, che rimanda a elementi distinti: la presentazione di un nuovo metodo e tre trattati dedicati alla matematica mista, alla fisica e alla matematica pura. In questa sede, non è nostra intenzione discutere gli aspetti ottici o matematici trattati da Descartes nel primo e nel terzo dei saggi che compongono il

¹ Cfr. J. M. Beyssade – D. Kambouchner (éds.), *René Descartes. Œuvres complètes*, vol. III: *Discours de la méthode et essais*, Gallimard, Paris 2009, p. 15.

Discorso. Ci limiteremo ad un'analisi de *Le Meteore*, con l'obiettivo di analizzare alcuni aspetti presenti nei discorsi I, II e IV del trattato.

Il principale intento di Descartes ne *Le Meteore* consiste nel presentare una teoria relativa alla composizione fisica dei corpi terrestri e, con essa, un insieme di spiegazioni su differenti fenomeni meteorologici, vale a dire sui fenomeni che osserviamo in terra e in cielo. Ma secondo quali modalità? Per de Buzon, *Le Meteore* «sono un campione di fisica non scolastica che spiega i fenomeni terrestri attraverso la figura e il movimento, utilizzando modelli meccanici, e non più “forme” e “qualità” della fisica antica»². Nell'interpretazione fornita da de Buzon, vi sono due aspetti fondamentali che rappresenteranno il filo conduttore della nostra esposizione: ci stiamo riferendo, da una parte, all'utilizzo di modelli meccanici e, dall'altra, alla spiegazione dei fenomeni terrestri per mezzo della figura e del movimento. Sono questi infatti, a nostro parere, i due punti centrali, poiché rappresentano il modo con cui Descartes cercò di dare ragione della natura dei corpi terrestri, dei vapori, delle esalazioni e dei venti, fenomeni illustrati nei discorsi I, II e IV de *Le Meteore*.

All'interno delle opere scientifiche di Descartes è possibile notare una chiara relazione fra i tre testi seguenti: *Il Mondo* (1633), *Le Meteore* (1637) e i *Principi della filosofia* (1644). Al netto di alcune significative differenze nella struttura e negli oggetti trattati, il legame fra i tre lavori non può essere messo in dubbio. Una delle differenze ha a che vedere con la concezione della materia proposta da Descartes, che fornisce i fondamenti per la spiegazione dei fenomeni terrestri e celesti. Un'altra caratteristica importante è la forma con cui Descartes procede alla spiegazione di tali fenomeni, cui de Buzon fa riferimento nel passaggio citato in precedenza. Ad ogni modo, al di là di questa relazione, è opportuno rilevare il luogo occupato da *Le Meteore*. E qui, ancora una volta, de Buzon fornisce alcune importanti indicazioni. Con la redazione de *Il Mondo* e de *L'uomo*, Descartes offriva al suo lettore un nucleo teorico incentrato su una fisica generale e una fisiologia meccanicista. Tuttavia, tale nucleo sembrava lasciare in sospeso lo studio dei corpi e dei fenomeni terrestri, oggetto de *Le Meteore*. Come sappiamo, a causa della condanna di Galilei, Descartes rinunciò alla pubblicazione de *Il Mondo* e del *Trattato*. Per queste ragioni, secondo de Buzon, l'unica soluzione che si presentò a Descartes era quella di pubblicare opere relative alla fisica, e non *una* fisica, con l'obiettivo di «suscitare nuove esperienze e far così progredire la conoscenza dei fenomeni»³.

2. *Le ipotesi sulla materia e la natura dei corpi*

Nel terzo paragrafo del primo discorso de *Le Meteore*, Descartes avverte il lettore che la conoscenza delle cose dipende dalla determinazione dei principi generali

² Ivi, p. 16.

³ Ivi, p. 22.

con cui la natura opera. Secondo il filosofo francese, tali principi non sono stati ancora ben spiegati. Descartes si propone dunque non solo di determinarli, ma di rendere le sue ipotesi così semplici e accessibili da poter essere comprese senza alcuna difficoltà. La prima di tali ipotesi assume un ruolo fondamentale, poiché stabilisce che tutti i corpi sono composti di piccole parti con differenti figure e spessori. Laddove queste parti non aderiscano perfettamente le une alle altre, Descartes afferma che gli intervalli tra di esse sono occupate da una materia molto sottile. Una simile concezione, fondamentale per la spiegazione dei fenomeni naturali, sarà ugualmente importante per la distinzione fra corpi duri e liquidi, oltre ad essere intimamente legata al rifiuto cartesiano del vuoto⁴.

Questo insieme di ipotesi contempla, in linee generali, ciò che segue: 1) la determinazione della natura della materia; 2) la distinzione tra corpi duri e liquidi, con particolare riguardo per i differenti stadi della materia e il movimento delle sue parti; 3) la supposizione di una materia sottile, responsabile del riempimento degli interstizi tra le piccole parti che compongono i corpi e il mezzo nel quale essi si trovano.

Suppongo innanzi tutto che l'acqua, la terra, l'aria e tutti gli altri corpi di tal genere che ci circondano siano composti di parecchie piccole parti di diversa figura e grandezza, le quali non sono mai così ben disposte né così esattamente congiunte l'una con l'altra che intorno ad esse non restino sempre alcuni intervalli; e suppongo che questi intervalli non siano vuoti, ma pieni di quella materia sottilissima per il tramite della quale, come ho detto sopra, si comunica l'azione della luce. Poi, in particolare, suppongo che le piccole parti che compongono l'acqua siano lunghe, lisce e scivolose come piccole anguille che, per quanto si congiungano e si intreccino, non per questo si legano e si attaccano in maniera tale da non poter essere facilmente separate; e, al contrario, che quasi tutte le parti della terra, dell'aria e della maggior parte degli altri corpi abbiano figure molto irregolari e diseguali, così che esse non possano essere così poco intrecciate da non attaccarsi e legarsi le une alle altre come fanno i diversi rami degli arbusti che crescono assieme in una siepe. Queste parti, poi, quando si legano in questa maniera, compongono dei corpi duri come la terra, il legno o altri simili, mentre, se sono semplicemente poggiate l'una sull'altra (senza intrecciarsi o intrecciandosi molto poco), e se al contempo sono così piccole da poter essere mosse e separate dall'agitazione della materia sottile che le circonda, devono occupare molto spazio e comporre dei corpi liquidi molto radi e molto leggeri come gli oli e l'acqua (AT, VI, 233-234; B Op I, 317-319).

Nel passaggio citato troviamo non solo le ipotesi prima menzionate, ma il legame che le unisce. In primo luogo, tutti i corpi terrestri sono considerati come composti di piccole parti o corpuscoli combinati in modo che vi siano, fra di loro, determinati intervalli. Tuttavia, rifiutando il vuoto, Descartes suppone che tali intervalli siano riempiti da una materia molto sottile. È attraverso la combinazione di queste parti che si costituiscono i differenti tipi di corpi e i mezzi nei quali sono collocati (aria, acqua, etc.). Se le piccole parti sono disposte in modo

⁴ Tali aspetti saranno ripresi nella seconda parte dei *Principi della filosofia*, nel momento in cui l'autore presenta le ragioni che lo spingono a rigettare l'esistenza del vuoto.

da non poter essere facilmente separabili, esse costituiscono allora i corpi duri; in caso contrario, formano quelli liquidi. È interessante notare qui l'uso di un'analogia per spiegare il modo con cui quelle piccole parti si organizzano: Descartes descrive infatti le parti dell'acqua come lunghe, lisce e scivolose, comparandole a piccole anguille. Un altro aspetto che merita di essere osservato riguarda la parte finale della citazione, dove troviamo l'articolazione dei tre elementi: le piccole parti che compongono la materia, il loro movimento e l'azione della materia sottile. Quando le parti della materia sono disposte le une sopra le altre, senza lo stesso intreccio che caratterizza i corpi duri, esse sono facilmente mosse dall'agitazione della materia sottile, così come accade con l'aria e l'acqua. Tale ipotesi avrà un ruolo importantissimo nei discorsi successivi, in particolare in quelli nei quali Descartes spiegherà la natura e la formazione dei vapori, delle esalazioni, dei venti e delle nubi. Come il filosofo preciserà poco oltre, sempre nel primo discorso, la maggior parte delle piccole parti che compongono l'acqua sono più o meno piegate, secondo l'agitazione e la forza della materia sottile che le coinvolge⁵. Questo effetto, a sua volta, assume un ruolo rilevante nella spiegazione degli stessi fenomeni prima indicati.

Queste ipotesi pongono le basi di una nuova concezione della natura della materia e dei corpi⁶, nonché la spiegazione di un ampio insieme di fenomeni terrestri, obiettivo centrale de *Le Meteore*. È importante sottolineare che tali ipotesi determinano una concezione meccanicista della natura, e ciò per alcune ragioni specifiche. Innanzitutto, Descartes riduce la materia a proprietà di ordine geometrico, dotate di caratteristiche che permettono un funzionamento puramente meccanico. Nel primo caso, le parti dei corpi terrestri sono concepite come passibili di divisione in un'infinità di maniere e formate da un'unica materia. Come afferma l'autore, «esse differiscono fra loro solo come pietre di diversa figura che siano state tagliate da una stessa roccia» (AT, VI, 239; B Op I, 325). In secondo luogo, la natura geometrica della materia è legata ad una concezione meccanica dei corpi, al pari di una macchina, le cui parti sono mosse dallo scontro. La relazione con le macchine o con costrutti meccanici non va intesa come una mera analogia, visto che tali meccanismi saranno utilizzati come importanti strumenti per la spiegazioni di fenomeni specifici. È il caso dell'eolipila, come vedremo più avanti, utilizzata per la spiegazione della formazione dei venti generati dalla dilatazione dei vapori. Ciò detto, è ora opportuno considerare alcuni aspetti relativi alle spiegazioni presenti nei discorsi II e IV de *Le Meteore*.

⁵ Cfr. AT, VI, 238; B Op I, 323.

⁶ Nonostante la dichiarazione dell'autore alla fine del primo discorso de *Le Meteore*, quando afferma di non voler rompere la pace con i filosofi e, per questo, di non negare le *forme sostanziali* e le *qualità reali*, è evidente che la proposta cartesiana prende le distanze da tali forme di spiegazione dei corpi. Secondo Helen Hattab, gli argomenti di Descartes contro le forme sostanziali appaiono nella corrispondenza con Henricus Regius, nel gennaio del 1642. Per Descartes, infatti, le forme sostanziali non spiegano né i fenomeni naturali né tantomeno le macchine: cfr. H. Hattab, *Descartes on Forms and Mechanisms*, Cambridge University Press, Cambridge 2009, p. 16.

3. *La meccanica dei vapori, delle esalazioni e dei venti*

I discorsi II, IV e V de *Le Meteore* possono essere considerati come un blocco tematico, soprattutto considerando l'articolazione dei fenomeni trattati. La generazione dei vapori e delle esalazioni deriva dal processo di evaporazione delle piccole parti che compongono l'acqua, alcuni tipi di venti sono originati dal movimento e dalla dilatazione dei vapori e, infine, le nuvole sono formate dalla condensazione di quest'ultimi. La natura geometrica della materia, tema del primo discorso, è ampiamente utilizzata per rendere ragione dei fenomeni in questione, contribuendo alla costruzione di una meccanica dei fenomeni meteorologici. Di fatto, è come se l'insieme di questa materia, disposta in differenti stadi, funzionasse come una macchina.

Prendendo il terzo discorso, dedicato all'esame della generazione dei vapori e delle esalazioni, Descartes afferma:

Se considerate che la materia sottile che si trova nei pori dei corpi terrestri, quando è più agitata del solito a causa della presenza del Sole o per qualunque altra causa, agita con più forza le piccole parti di questi corpi, intenderete facilmente che essa deve far sì che quelle abbastanza piccole e al contempo dotate di figure o posizioni tali da poter essere facilmente separate da quelle vicine si allontanino di qua e di là le une dalle altre e si sollevino nell'aria. E ciò non per qualche loro particolare inclinazione a salire, ma soltanto in quanto non trovano altro luogo in cui risulti loro così facile continuare il proprio movimento, come la polvere di una via di campagna si solleva non appena è spinta e agitata dai piedi di qualche passante. Infatti, ancorché i granelli di questa polvere siano molto più grandi e pesanti delle piccole parti di cui parliamo, non per questo essi mancano di prendere il loro corso verso il cielo (AT, VI, 239-240; B Op I, 327).

Come possiamo notare, l'apertura del terzo discorso chiarisce la strategia dell'autore. Utilizzando le ipotesi enunciate nel primo discorso, il movimento delle piccole parti della materia, di cui sono composti i corpi, è il risultato dell'agitazione della materia sottile che riempie i loro interstizi. In questo contesto, si deve prestare attenzione al tipo di azione esercitata dal Sole. Ricordiamo che la luce non è «altro che un certo movimento» (AT, VI, 234; B Op I, 319), e che il calore è una sensazione che risulta dall'agitazione delle piccole parti dei corpi che tocchiamo (AT, VI, 236; B Op I, 321)⁷. Pertanto, l'azione del Sole si manifesta come il movimento che agita la materia sottile, la quale, a sua volta, pone in movimento i corpuscoli che compongono i corpi terrestri. Ora, tale processo è interamente meccanico e simile al movimento che si può osservare quando dei granelli di polvere si sollevano dal suolo. L'uso delle analogie è un aspetto costante de *Le Meteore*. Oltre a quella citata nel passo precedente, ve n'è un'altra

⁷ Si noti che Descartes precisa che la materia sottile è agitata dal Sole o da una qualunque altra causa. È importante dunque tenere a mente che tale agitazione può essere generata anche dal fuoco, che deve essere concepito come il movimento di piccole parti dotate di un movimento violentissimo e velocissimo.

molto significativa: Descartes afferma che lo stesso tipo di fenomeno occorre nel processo di distillazione, quando l'acqua evaporata in un alambicco porta con sé alcune parti dell'olio presenti nelle piante secche (AT, VI, 241; B Op I, 329).

Deve essere però ancora stabilita la modalità con cui avviene questo movimento che produce i vapori presenti nell'aria, a partire dall'acqua o da altri corpi liquidi. È in questo contesto che troviamo la comparazione tra il comportamento di una corda legata ad un perno e il movimento dei vapori. Inizialmente, Descartes afferma che i vapori occupano più spazio dell'acqua, pur non essendo fatti della stessa materia, dato che le parti che li compongono si muovono più rapidamente di quelli dell'acqua. Fatta questa avvertenza, il filosofo francese precisa:

quando [le parti che compongono l'acqua e i vapori] hanno la forma di vapore, la loro agitazione è così grande che girano in tondo molto rapidamente da ogni lato e, così facendo, si estendono in tutta la loro lunghezza, in maniera tale che ciascuna ha la forza di spinger via, tutt'intorno a sé, tutte quelle parti simili che tendono a entrare nella piccola sfera che essa descrive, come le vedete rappresentate verso B. Allo stesso modo, se fate girare abbastanza velocemente il perno LM, attraverso il quale è stata fatta passare la corda NP, vedrete che nell'aria questa corda si manterrà ben dritta e distesa e in tal modo occuperà tutto lo spazio compreso nel cerchio NOPQ, così che non vi si potrà mettere alcun altro corpo senza che essa lo colpisca immediatamente con forza per cacciarlo via. Invece, se la fate muovere più lentamente, essa si attorciglierà da sola attorno a questo perno e in tal modo non occuperà più lo stesso spazio (AT, VI, 242-243; B Op I, 329-331).

La spiegazione è meccanica e le due illustrazioni presenti nel testo aiutano il lettore a comprendere ciò che Descartes aveva in mente (si vedano le figure 1 e 2).



Figura 1 (AT, VI, 242; B Op I, 331)

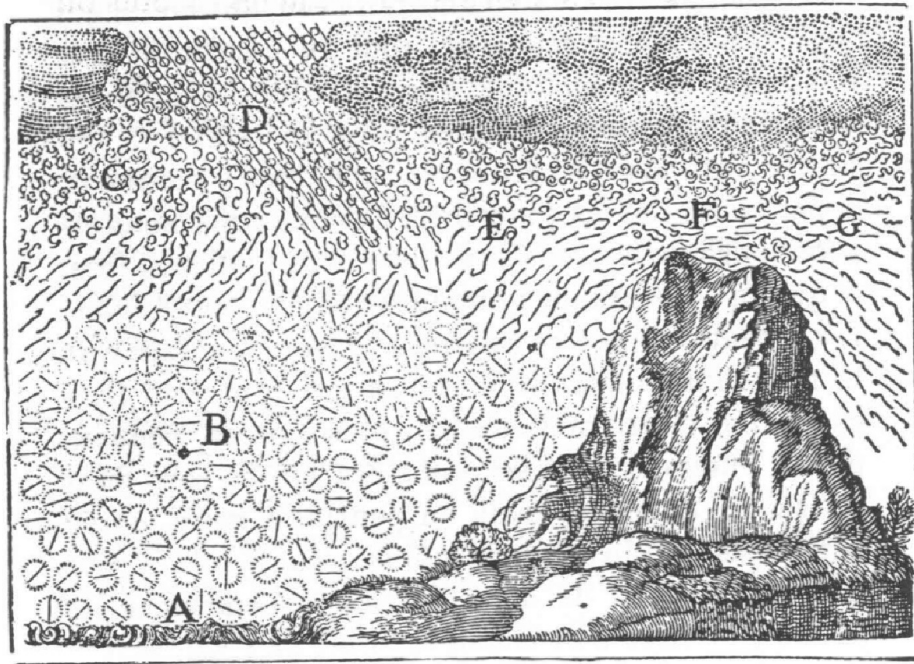


Figura 2 (AT, VI, 244; B Op I, 333)

Le piccole parti che compongono l'acqua, acquisendo un movimento veloce, girano molto rapidamente, come la corda NP fissata nel perno LM. L'analogia del perno non serve soltanto a mostrare lo stato di tali piccole parti quando il movimento non è particolarmente veloce. Immaginando un movimento più lento della corda nel perno, infatti, Descartes ha in mente la configurazione di quelle piccole parti che compongono l'acqua. Ricordiamo che nel primo discorso de *Le Météores*, Descartes le aveva descritte come lunghe, lisce e scivolose, comparandole ad anguille (cfr. AT, VI, 233; B Op I, 317). Come sappiamo, la materia che compone i corpi terrestri è la stessa, ma è la sua configurazione e il suo movimento a determinare i differenti tipi di corpi. In questo caso, le piccole parti dell'acqua, per il tramite di un movimento estremamente veloce, danno origine ai vapori. Tali vapori, a loro volta, producono «quei venti più estesi, che regnano sulla superficie del mare e della terra» (AT, VI, 265; B Op I, 359). Ritroviamo qui il ricorso a determinati strumenti meccanici e, con essi, una spiegazione meccanica dei venti. Avvalendosi di un'eolipila (si veda la figura 3), Descartes spiega la formazione dei venti:

E dato che questo vento artificiale ci può aiutare molto a intendere quelli naturali, è bene che ne dia qui una spiegazione. ABCDE è una sfera di rame o di un'altra materia simile, del tutto cava e completamente chiusa, ad eccezione di una piccolissima

apertura nella parte indicata con D. La parte ABC di questa sfera è piena d'acqua e l'altra AEC è vuota, cioè non contiene che aria. Si mette questa sfera sul fuoco; il calore poi, agitando le piccole parti dell'acqua, fa sì che alcune di esse si sollevino al di sopra della superficie AC, dove, girando, si estendono e si spingono a vicenda e fanno forza per discostarsi le une dalle altre nella maniera sopra spiegata⁸. E poiché queste parti possono discostarsi in tal modo soltanto via via che alcune di esse escono attraverso il foro D, tutte le forze con cui si spingono l'un l'altra concorrono a cacciare per quel foro quelle che sono loro più vicine e, così, causano un vento che di là soffia verso F. E dato che vi sono sempre nuove parti di questa acqua che, essendo sollevate dal calore al di sopra della superficie AC, si estendono e si discostano l'una dall'altra via via che altre fuoriescono per il foro D, questo vento non cessa prima che tutta l'acqua di questa sfera sia evaporata o prima che sia cessato il calore che la fa esalare. Ora, i venti comuni che regnano nell'aria si generano pressappoco come questo (AT, VI, 265-266; B Op I, 359-361).

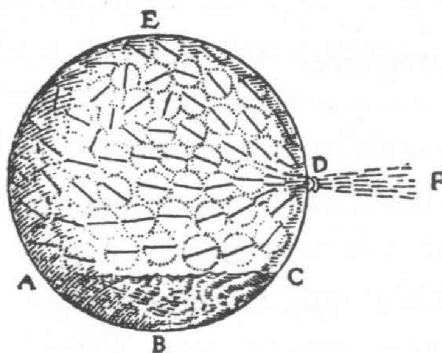


Figura 3 (AT, VI, 266; B Op I, 359)

Descartes utilizza un modello esplicativo per la formazione dei venti. In esso, risulta evidente la realizzazione di alcune componenti trattate in precedenza, quando l'autore descriveva la formazione dei vapori, l'azione del calore sull'acqua e la produzione dei vapori risultante da questo processo. Qui, invece, l'obiettivo è spiegare la formazione dei venti, che risultano dal movimento dei vapori prodotti dal riscaldamento dell'acqua. Se l'utilizzo del perno serviva a spiegare il comportamento di ogni parte dei vapori, l'eolipila riproduce invece, quasi esattamente, ciò che accade nella regione terrestre. Si noti che quel movimento rotatorio, proprio dei vapori, ha, fra i suoi effetti, la produzione dei venti. Tuttavia, come l'autore avverte, vi sono alcune differenze fra la situazione artificiale

⁸ Si tratta della spiegazione del movimento dei vapori: cfr. AT, VI, 241-243; B Op I, 327-331.

esposta e le evaporazioni naturali. In condizioni naturali, infatti, la propagazione dei vapori è limitata da vari fattori, inesistenti nell'eolipila, come la resistenza di altri vapori, o delle nuvole, delle montagne e dei venti contrari.

4. Conclusione

Questa breve esposizione di alcuni aspetti del primo, secondo e quarto discorso de *Le Meteore* evidenzia l'impostazione meccanicistica fatta propria da Descartes nella spiegazione dei fenomeni naturali. Tale approccio presenta alcune caratteristiche fondamentali della filosofia naturale cartesiana. In primo luogo, il mondo naturale è ridotto a due componenti basiche, ossia la materia e il movimento. In secondo luogo, la spiegazione di questo mondo richiede tanto un appello all'esperienza quanto un uso delle analogie che sottolineino il carattere meccanicista della natura corporea.

A proposito del primo aspetto, è opportuno rilevare che la concezione cartesiana sulla natura della materia, centrale per fornire una ragione esplicativa di tutti i fenomeni naturali, non è in linea con quella difesa dall'atomismo. In effetti, sia ne *Le Meteore* sia ne i *Principi della filosofia*, Descartes nega l'esistenza del vuoto (AT, VI, 233; B Op I, 317) e degli atomi (AT, VI, 238-239; B Op I, 323-325). Per l'autore, le parti della materia sono indefinitamente divisibili e gli interstizi dei corpi sono riempiti dalla materia sottile, che è sempre in movimento, contribuendo direttamente al movimento di quelle parti. Tale concezione, pertanto, si distanzia dagli approcci difesi dai suoi contemporanei, come Gassendi, che sosteneva una concezione atomista della materia ispirata da Epicuro e Lucrezio⁹. Di conseguenza, se pensiamo al meccanicismo al pari di una concezione che «offre un'immagine generale di come il mondo fisico deve essere spiegato, quali sono i suoi costituenti ultimi, e quali i processi che si verificano in esso nel livello più fondamentale»¹⁰, è evidente quanto Descartes e Gassendi difendano concezioni distinte, pur comprendendo entrambi il mondo naturale in termini di materia e movimento.

Per quanto concerne il secondo aspetto, è opportuno tener presente che il ricorso all'esperienza è, senza alcun'ombra di dubbio, uno dei tratti caratteristici delle spiegazioni presentate ne *Le Meteore*. Al di là dei discorsi analizzati in questa sede, il ricorso all'esperienza svolge un ruolo notevole nell'arco di tutto il testo, i cui esempi più evidenti si trovano nella descrizione della neve e della grandine (oggetto del sesto discorso) e nella spiegazione dell'arcobaleno (presentata nell'ottavo discorso). Le analogie, a loro volta, sono intimamente legate sia alla concezione meccanicista di Descartes, sia al suo continuo richiamo all'e-

⁹ P. Gassendi, *Le principe matériel, c'est-à-dire la matière première des choses*, trad., intr. et notes par S. Taussig, Brepols, Turnhout 2009.

¹⁰ Cfr. S. Gaukroger, *The Emergence of a Scientific Culture: Science and the Shaping of Modernity 1210-1685*, Clarendon Press, Oxford 2008, p. 253.

Paulo Tadeu da Silva

sperienza. Alcuni fenomeni, come il movimento delle parti che compongono i vapori, vengono comparati a costrutti meccanici: è il caso, ad esempio, dell'utilizzo del perno per la descrizione del movimento delle piccole parti dell'acqua, convertita in vapore. Altri fenomeni sono invece spiegati attraverso un modello che li simula, come nel caso dell'esperimento con l'eolipila.

paulo.tadeu@ufbac.edu.br

A proposito di *novatores* e *nova philosophia*

Giulia Belgioioso

(Università del Salento)¹

Articolo sottoposto a *double blind peer review*.

Ricevuto: 22/05/2018 – Accettato: 05/06/2018 – Pubblicato: giugno 2018

Title: About *novatores* and *nova philosophia*

Abstract: In the 17th century, the “recentiores” were subject to varying designations. The term “Novatores” appears in the 17th century surely to indicate the “new theologians” and the “new doctors”. This is largely confirmed by many titles of theological and medical works published during the 17th century in which the term appears. In this perspective, this article aims to suggest a different interpretation (on a grammatical basis) of the passage in the letter addressed to Beeckman of 17th October 1630 where the term appears. Namely, the Cartesian statement according to which «as for mere opinions and received doctrines, such as those of the philosophers, simply to repeat them is not to teach them. Plato says one thing, Aristotle another, Epicurus another, Telesio, Campanella, Bruno, Basson, Vanini, and the innovators [the Novatores] all say something different [*unum dicit Plato, aliud Aristoteles, aliud Epicurus, Telesius, Campanella, Brunus, Basso, Vaninus, Novatores omnes, quisque aliud dicunt*]». The credit we gives to these opinions relies on their “cogency” based on the arguments they present or on the authority.

Keywords: Descartes; *Novatores*; Mersenne; Voetius, *Nova philosophia*.

I “*novatores*” sono stati incidentalmente oggetto di analisi in due saggi, uno di Daniel Garber dedicato alla *Mechanical Philosophy* e uno di Sophie Roux dedicato alla *Natural Philosophy*. I saggi in questione sono pubblicati in un volume curato dai due studiosi, *The Mechanization of Natural Philosophy*, che ha esplorato le numerose ambiguità («mechanical philosophy is burdened with multiple ambiguities») che si celano nell’espressione “filosofia

¹ L’articolo è stato pubblicato in M. L. Bianchi – R. Pozzo (eds.), *Sapientia veterum. Scritti di Storia della Filosofia dedicati a Marta Fattori*, Olschki, Firenze 2017, pp. 13-29.

meccanicista”, tanto da poter affermare che essa sarebbe, nel Seicento, niente di più di una “polemical category”².

In questo quadro generale, la denominazione di *novatores* applicata ai “nuovi filosofi” in alcuni elenchi (“liste”) presenti in testi del Seicento avrebbe aggiunto “caos” all’ambiguità.

Garber prende in considerazione le «different lists of such *novatores*» che sarebbero state redatte da Mersenne, Descartes, Frey e Bachout mostrando che esse non includevano filosofi meccanicisti, ma, in generale, i filosofi che si opponevano alla fisica aristotelica e all’aristotelismo della Scuola. Con questo termine Mersenne e gli altri avrebbero, dunque, indicato genericamente gli “innovatori”, ossia i filosofi che, pur non avendo dato vita ad un modello unitario (in termini kuhniani un paradigma³), avevano elaborato delle fisiche diverse e alternative tra di loro, *come mostrano* gli esempi di Descartes, Gassendi e Hobbes: *novatores contra novatores*, che hanno un solo tratto comune, ossia il loro proporsi come correttive o alternative rispetto a quella aristotelica. Lo studioso osserva inoltre che i *Novatores* si sono presentati come «successors to the old orthodoxy» e conclude che, di fatto, «the program for the mechanical philosophy» era stato elaborato da Boyle proprio come una risposta al «chaos of anti-Aristotelian views»⁴.

Sophie Roux a proposito delle «lists of *novatores*» che sarebbero state redatte da Mersenne, Frey, ma anche da Naudé sottolinea come nel dibattito sulla filosofia naturale che si svolge tra vecchi e nuovi filosofi («*the old and the new philosophers*») ciò che è definito “nuovo”, e dunque anche la sua categorizzazione, è soggetto a continui mutamenti. Le liste di *novatores* lo proverebbero in quanto i nomi che esse comprendono non sono sempre gli stessi e anzi, se nelle liste della prima metà del Seicento i “nuovi” filosofi sono quelli che si sono proposti di “riformare” la filosofia naturale aristotelica, in quelle della seconda metà del secolo costituiscono la «disciplined and undifferentiated cohort of followers of Descartes, among whom Gassendists are to be found»⁵.

² D. Garber – S. Roux (eds.), *The Mechanization of Natural Philosophy*, Springer, Dordrecht-Heidelberg-New York-London 2013, *Introduction*, pp. XI e XVII.

³ T. Khun, *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago University Press, Chicago 1962 (1970²); trad. it., *La struttura delle rivoluzioni scientifiche*, a c. di A. Carugo, Einaudi, Torino 1979.

⁴ D. Garber, *Novatores, Latitudinarians, and Construction of the Mechanical Philosophy*, in Id., *Remarks on the Pre-history of the Mechanical Philosophy*, in D. Garber – S. Roux (eds.), *The Mechanization of Natural Philosophy*, cit., pp. 21-22 e p. 26. Di Garber vedi anche *Galileo, Newton and All That: If It Wasn't a Scientific Revolution, What Was It? (A Manifesto)*, in «Circumscribere. International Journal for the History of science», vol. 7 (2009), pp. 9-18. Cfr. anche Id., *Descartes among the Novatores*, in «Res Philosophica», vol. 92, n. 1 (2015), pp. 1-19. Ringrazio Garber di avermi consentito di consultare due saggi prima della loro pubblicazione: *Why the Scientific Revolution wasn't a Scientific Revolution, and Why it Matters*, in R. J. Richards – L. Daston (eds.), *Kuhn's Structure of Scientific Revolutions at Fifty*, University of Chicago Press, Chicago 2016, pp. 133-150; Id., *Telesio among the Novatores: Telesio's Reception in the Seventeenth Century*, in G. Paganini – C. Muratori (eds.), *Early Modern Philosophers and the Renaissance Legacy*, Springer, Dordrecht 2016, pp. 119-134.

⁵ S. Roux, *A Debate on Natural Philosophy*, in *An Empire Divided: French natural Philosophy (1670-1690)*, in D. Garber – S. Roux (eds.), *The Mechanization of Natural Philosophy*, cit. pp. 58-59 e p. 61.

Com'è intuitivo, l'espressione "lista di novatori" non appartiene a Mersenne e agli altri. C'è forse da chiedersi se essi abbiano inteso effettivamente compilare delle "liste di novatori". Gli autori chiamati in causa hanno effettivamente dato elenchi di nomi e, con l'eccezione di Naudé e Descartes, non hanno infatti adoperato in questo contesto il termine *novatores*. Il termine ricorre nel Seicento piuttosto in riferimento ai "nuovi teologi" e ai "nuovi medici". Ciò che viene attestato, e in misura davvero molto larga, nei tanti titoli di opere pubblicate nel corso di tutto il Seicento⁶. Un'ulteriore conferma viene dalla *Banca dati* dell'ILIESI che attesta quattro occorrenze del

⁶ Si danno qui alcuni esempi: A. Tanner, Jo. Rogg, *Disputatio theologica, de communione eucharistica, sub una, vel utraque specie, contra novatores*, Angermarius, Ingolstadii 1608; B. Chavasse, A. Sedunensis, *De notis certissimis verae religionis libri quatuor: in quibus quoad easdem tam mahumetani, quam europaei novatores in comparationem cum catholicis adducuntur*, ex typographeo Adam Sartorius, Ingolstadii 1611; *Gravamina orthodoxorum contra novatores*, apud Guilielmum Houium, Leodii 1614; Jo. Freitag, J. Martini, *Disputatio medica de morbis substantie, et cognatis quaestionibus contra hujus tempestatis novatores et paradoxologos...*, ex Officina Sassiana, Groningae 1632; Jo. Freitag, *Detectio et solida refutatio novae sectae sennerto-paracelsicae recens in philosophiam et medicinam introductae, qua antiquae veritatis oracula, et aristotelicae ac galenicae doctrinae fundamenta convellere et stirpitibus erudere moliuntur novatores*, apud G. Blaeu, Amsterdami 1637; A. Sennert, *De divino nomine Elohim...diatriba philologica contra Judaeos, Photinianos, Pontificios, Calvinianos atque novatores nonnullos...*, Dissertatio, Wittebergae 1645; Ph. Labbé, *Triumphus catholicae veritatis, adversus novatores: sive Jansenius damnatus a conciliis, pontificibus, episcopis, universitatibus, doctoribus, atque ordinibus religiosis*, apud Sebastianvm et Gabrielem Cramoisy fratres, Parisiis 1651; F. Vavasseur, *Triumphus catholicae veritatis adversus novatores, sive Jansenius damnatus a conciliis, pontificibus, episcopis...opera et studio S.E.R.T. [Sanctae Ecclesiae romanae theologi.]*, apud S. et G. Cramoisy fratres, Parisiis 1651; A. Calov, *Harmonia calixtino-haeretica: novatores modernos, maxime Georg Calixtum nec non Christian Drejerum...*, Wendt, Wittebergae 1655; Jo. Scharf, *Calvinismi excussio, sive, Exercitationes anticalvinianae de fundamentalibus male-reformatorum erroribus: in quibus atrocitas & horrenda novae sectae Calvinisticae dogmata, tum ex veterum, sive supralapsariorum, (ut in Belgio vocantur) tum ex recentiorum, sive sub-lapsariorum scriptis: nec non ex Synodali Dordracenorum patrum decretis publicis, tum denique] ex modernis sive novissimis syncretistis [anzlexei] producuntur, ventilantur atque extricantur: in universum vero omnia eo diriguntur, ut contra hodiernos novatores, Calixtum praecipue, palam ostendatur, modernos Calvinistas vetustioribus meliores aut saniores non esse, sed in summâ rei amicè conspirare, acommes in fundamento fidei enormiter errare: XXXII. disputationibus concinnatae, nec non anno 1652, 1653, 1654, ad eveniendam, propositae, exercitijsque] academicis excussae, typis et sumptibus Johannis Röhneri, Wittenbergae 1655; Jo. A. Comenius, *De christianorum uno Deo, patre, filio, spiritu so. Fides antiquae, contra novatores*, Janssonius, Amsterdam 1659; Matthias a Corona, *Potestas infallibilis S. Petri et successorum Romanorum Pontificum in rebus fidei, morum, regimine Ecclesiae...contra hujus saeculi novatores*, Streel, Leodici Eburonum 1668; H. Opitz (Opicius), *De Controversâ maximè Votiva Exclamatione Evae Matris, Genes. cap. IV. v. 1...Acquisivi Virum ton Jboval: Tractatus Singularis, Contra Judaeos, Socinianos, Calvinianos quosdam, & Novatores nonnullos*, typis J. Reumannii, Kiloni 1670; Th. Tully, *Justificatio Paulina: sine operibus ex mente ecclesiae anglicanae omniumque reliquarum quae reformatae audiunt asserta et illustrata: contra nuperos novatores: accessit dissertatiuncula de sensu Pauli, Rom. 7. a Comm. 14, Typis Hen. Hall...impensis Fran. Oxlad, Oxoniae 1674; Epistolae D. Pauli apostoli et D. Augustini contra Jansenistas et alios novatores hujus temporis*, Collectore Henrico a Marca theologo. Missae amplissimo et reverendissimo D. Francisco Dierickx, typis Egmontianis, Coloniae Agrippinae 1679; J. Bircherodius, Jo. Baggerus, *Tractatio curiosa de terra et aqua: in qua terraeorigo, forma et mutationes ante et post diluvium, nec non marium, fluviorum, aquarumque, fluxus, copia et altitudo ex principiis genuinis succincta et perspicua methodo traditur et contra novatores juste vindicatur*, Montanus, Francofurthi 1694; Jo. Deutschmann, C. Ch. Gebhardi, *Dissertatio theologica de libris symbolicis, contra hodiernos novatores...*, Hakius, Wittenbergae 1696.*

termine *novatores*⁷: una nel *De dignitate et augmentis scientiarum libri IX* di Bacon⁸; una negli *Elementorum philosophiae sectio prima De corpore* di Hobbes⁹, una nel *Discours de métaphysique* di Leibniz; una nella *Medicina mentis, sive artis inveniendi praecepta generalia* di Tschirnhaus¹⁰. Nel caso di Hobbes, l'accezione è politica: i "diversi *novatores*" sono quegli uomini che, a differenza degli animali privi di ragione che non vedono o non credono di vedere alcun difetto nell'amministrazione delle loro repubbliche, innovano in modi diversi e sono causa di discordia e di guerra civile¹¹; Leibniz definisce "novatori" coloro che, con in testa Spinoza, considerano la bellezza dell'universo, e la bontà che si attribuisce alle opere di Dio, chimere di uomini che concepiscono Dio a partire da se stessi¹²; Bacon e Tschirnhaus usano il termine, rispettivamente, il primo a difesa dell'uso di innovazioni in medicina («Novator maximus tempus: quidni igitur tempus imitemur?»¹³), il secondo a difesa di coloro ai quali si deve, in ambito medico, la scoperta delle ovaie nei mammiferi¹⁴.

⁷ Ringrazio Marta Fattori che ha fatto la ricerca e mi ha gentilmente fornito questi dati.

⁸ J. Spedding – R. L. Ellis – D. D. Heath (eds.), *The Works of Francis Bacon*, vol. I, Longman-Simpkin-Hamilton..., London 1858; ripr. facs.: Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 1963, pp. 423-837.

⁹ Th. Hobbes, *Opera philosophica quae latine scripsit omnia in unum corpus nunc primum collecta studio et labore G. Molesworth*, vol. I, apud Jo. Bohn, Londini 1839; ripr. facs.: Scientia Verlag, Aalen 1966², pp. [11] 1-431.

¹⁰ E. W. von Tschirnhaus, *Medicina mentis, sive artis inveniendi praecepta generalia*, apud J. Th. Fritsch, Lipsiae 1695; ripr. facs. G. Olms, Hildesheim 1964, pp. [26] 1-296.

¹¹ Th. Hobbes, *De Cive*, Boom, Amsterdam 1742, pp. 125-126; trad. it., *De Cive*, a c. di T. Magri, Editori Riuniti, Roma 1979, p. 126: «Tertio, animantia quae rationem non habent, nullum defectum vident, vel videre se putant, in administratione earum rerumpublicarum: sed in multitudine hominum plurimi sunt qui prae caeteris sapere existimantes, conantur res novare; & diversi novatores, innovant diversis modis: id quod est distractio, & bellum civile».

¹² G. W. Leibniz, *Discours de métaphysique*, p. 428; trad. it., *Discorso di metafisica*, a c. di A. Siani, La Nuova Italia, Firenze 1992, pp. 5-6: «...mêmes qu'on ne fait point de reflexion sur cette denomination toute nue, qui les rapporte à leur cause. Ce qui est d'autant plus vray, que c'est par la consideration des ouvrages, qu'on peut decouvrir l'ouvrier. Il faut donc que ces ouvrages portent en eux son caractere. J'avoue que le sentiment contraire me paroist extremement dangereux et fort approchant de celuy des derniers novateurs, dont l'opinion est, que la beauté de l'univers, et la bonté que nous attribuons aux ouvrages de Dieu, ne sont que des chimeres des hommes qui conçoivent Dieu à leur maniere. Aussi disant que les choses ne sont bonnes par aucune regle de bonté, mais par la seule volonté de Dieu, on détruit, ce me semble, sans y penser, tout l'amour de Dieu et toute sa gloire».

¹³ F. Bacon, AS, 702-703-704 XL: «Innovatio. Pro. Omnis medicina innovatio. Qui nova remedia fugit, nova mala opperitur. tempus. Novator maximus tempus: quidni igitur tempus imitemur? Quae usu obtinuerit, si non Exempla remota, inepta sunt; recentia, corrupta et sunt ambitiosa. Imperitis et contentiosis permitte, ut ad exempla res agant. Sicut qui nobilitatem in familiam introducunt digniores fere sunt posteris; ita novationes rerum plerumque praestant iis quae ad exempla fiunt. Morosa morum retentio res turbulenta est, aequae ac novitas. Cum per se res mutantur in deterius, si consilio in melius non mutantur, quis finis erit mali? Moris servi, temporis ludibria. Con. Novi partus deformes sunt. Nullus author placet, praeter tempus. Nulla novitas absque injuria; nam praesentia convellit. Quae usu obtinuerit, si non bona, at saltem apta inter se sunt. Quis novator tempus imitatur; quod novationes ita insinuat, ut sensus fallant? Quod praeter spem evenit, cui prodest minus acceptum, cui obest magis molestum».

¹⁴ E. W. von Tschirnhaus, *Medicina Mentis*, a c. di L. Pepe e M. Sanna, Guida, Napoli 1987, p. 178 [88-89]: «In omnibus *imaginabilibus*, quae sensu percipiuntur, generatim consideratis prima ele-

In ambito teologico, il termine ha un significato dispregiativo ed è adoperato per indicare la pericolosità di chi introduce “novità” contrarie alla Chiesa: nell’edizione del 1694 del *Dictionnaire de l’Académie* si legge: «Novateur. s. m. Celui qui introduit quelque nouveauté, quelque dogme contraire aux sentimens et à la pratique de l’Eglise. *Les Novateurs sont dangereux*»¹⁵. La definizione è di lunga data e, in ambito cattolico, il termine “novatori” ricorre nel decreto sulla *Dottrina dei santissimi sacramenti della penitenza e dell’estrema unzione* (cap. VIII, Sessione XIV) del Concilio di Trento (25 novembre 1551)¹⁶ e viene usato da Baronio, in senso dispregiativo, per scismatici ed eretici. Numerosissime le occorrenze negli *Annales Ecclesiastici* nelle quali i *novatores* («*audacissimi omnium haereticorum*»¹⁷) sono gli eretici Montanisti, seguaci di Novaziano, Donatisti e Ariani sconfitti dalla Chiesa di Roma, l’unica vera Chiesa, e dal papa, così come lo erano gli eretici Lutero e Calvino, anche essi destinati ad essere sconfitti dalla Chiesa di Roma e dal papa¹⁸. Giansenio, a sua volta, condanna gli eretici “*tamquam novatores*”. L’*Augustinus*, redatto tra il 1628 e il 1636 ma pubblicato postumo nel 1640 da Libert Froidmont, presenta una sola occorrenza nel quarto capitolo del secondo tomo del *Liber Prooemialis* (col. 9C-10A): gli apostoli hanno scritto il Vangelo in modo da fissare i paletti a preventiva difesa contro gli eretici, “*tamquam novatores*” della fede cristiana («*Ut vel absentes ad opera fidei exhortationum stimulis perpererent, vel doctrinae traditae adversarios haereticos, tamquam novatores Christianae fidei revincerent, aut iterum ad normam desertae veritatis adducerent*»¹⁹). *Novatores* sono qui equiparati agli eretici

menta, seu quae in omni formatione occurrunt, sunt fluida et dura: in plantis aqua et semen durum: in animalibus semen fluidum ac ovum; quod ultimum omnino ac unice Neotericorum industriae debemus. In entibus *rationalibus* elementa sunt puncta, rectae atque curvae. Nihil amplius hic concipi potest. In *realibus* nil aliud est praeter materiam, et, quae hic fiunt, necessario per motum fieri concipiuntur. Sunt autem duae motus operationes, nimirum congregare, seu compellere corpora: hinc quies et disgregare, seu ea propellere: hinc Motus vulgo sic dictus; ac per consequens tria tantum in physicis erunt elementa: *Maceria, Motus at Quies*».

¹⁵ Lo ha sottolineato Roger Ariew in una lezione (*Atomismi in the Novatores and Late Scholastics*) tenuta per il seminario dedicato a “I Novatores e le nuove filosofie di età moderna” organizzato dal Centro di Studi su Descartes “Ettore Lojacono” tenutosi a Lecce dal 14 al 16 marzo 2013.

¹⁶ Cit. da D. Garber, *Descartes among the Novatores*, cit., p. 4.

¹⁷ C. Baronio – R. Odorico – J. Laderchii – A. Theiner, *Annales Ecclesiastici*, 37 vols., ex typis consociationis Sancti Pauli, Barri-Ducis, Parisiis, Friburgi Helv 1827, vol. XXXII.

¹⁸ Vedi su questo, G. A. Guazzelli, *Le origini cristiane e la Chiesa di Roma nella storia del Barocco: polemica ed exemplum*, in G. A. Guazzelli – R. Michetti – F. Scorza Barcellona (eds.), *Cesare Baronio tra santità e scrittura storico*, Viella, Roma 2012. Vedi nello stesso volume M. Benedetti, *Cesare Baronio e gli eretici: le fonti della controversia*, pp. 47-64 e S. Ditchfield, *Baronio storico nel suo tempo*, pp. 3-21. Moltissime le ed. degli *Annales* ai quali Baronio lavorò dal 1538 sino alla sua morte avvenuta nel 1607.

¹⁹ Cornelius Jansenius, *Augustinus, seu Doctrina S. Augustini de humanae naturae sanitate, aegritudine, medicina adversus Pelagianos et Massilienses*, 3 vols., typis et sumptibus Iacobi Zegeri, Lovanii 1640, vol. II, col. 9C-10A. Debbo la segnalazione a Chiara Catalano che ringrazio. Ho potuto consultare il testo del *liber Prooemialis* nel vol. II (p. 22) della sua tesi di dottorato – *Philosophia mater haereticorum et errorum. Filosofie e filosofi nell’Augustinus di Cornelius Jansen* (1585-1638) –, ora pubblicata presso Champion, Paris 2016 con il seguente titolo: *Philosophie et philosophes*

(*tamquam*). Più numerose nell'opera le occorrenze di *recentiores*, appellativo con il quale sono indicati quanti sostenevano false opinioni, scolastici, domenicani e gesuiti. Questi ultimi, in particolare, sono attaccati nell'appendice²⁰ al tomo terzo dell'*Augustinus*, là dove Giansenio, proponendo un bilancio e un confronto degli errori dei marsigliesi pelagiani e di quelli di alcuni *recentiores*, cita i gesuiti Suárez, Vázquez, Tanner, Lessius, Bellarmino, Molina.

Di contro, Mersenne e gli altri non adoperano a proposito degli elenchi di nomi il termine *novatores*.

Per Frey, Campanella, Patrizi, Bacone, Telesio, Chassinus²¹, Ramo, Villonius sono i filosofi che, in "*hac aetate*", si sono opposti ai dogmi (*dogmata*) di Aristotele²².

Per Jean Bachout, poi, Bacon, Fludd, Gorlaeus, Taurellus, Carpentarius, Ramus e Descartes «plus raisonnables» in quanto hanno seguito «les opinions d'Aristote [...] aux endroits où il les ont trouvées les plus raisonnables»²³.

Per Mersenne, infine, Charron, Machiavelli, Cardano, Campanella, Fludd, Bruno, Gorlaeus, Charpentier, Basson, Hill, e "qualche altro", costituiscono una setta di atei sorta dalle ceneri che, generati dal contagioso veleno che Vanini ha sparso, infestano Parigi (nella città, scrive, ci sono "cinquantamila" atei, definita da Boverius e Gregorius, che ne contavano 60.000 in tutta la Francia, *diabolistarum societas*²⁴). Deisti, precisa il Minimo, è il nome che costoro usano per ingannare l'animo dei più semplici e più inclini a credere. Sono in realtà atei giacché così come Vanini fingeva di voler condannare le tesi atee che divulgava, allo stes-

dans l'Augustinus de Cornélius Jansénius. Più frequenti, ma per designare i Gesuiti semipelagiani (Suárez, Vázquez, Tanner, Lessius, Bellarmino, Molina), le occorrenze nell'*Augustinus* del termine *recentiores*: vedi *Erroris Massiliensum et opinionis quorundam Recentiorum parallelon et Statera*, in *Augustinus*, cit., vol. III, coll. 1072-1144.

²⁰ C. Jansenius, *Erroris Massiliensum et opinionis quorundam Recentiorum parallelon et Statera*, in *Augustinus*, cit., vol. III, coll. 1072-1144.

²¹ G. Chassinus, *De natura, sive de mundo libri octo: quibus recta notto, veraque scientia rerum humanarum et divinarum hactenus ignota demonstratur, et simul in illis Aristotelem omnino male sensisse*, Rigaud, Lugduni 1614.

²² I. C. Frey, *Cribrum philosophorum*, rist. anastatica ed. 1646 a c. di R. Ariew e D. Garber, Conte, Lecce 2003, p. 29. Su Anthoine Villon, Estienne de Clave e Jean Bitaud, cfr. D. Garber, *Defending Aristotle/Defending Society in Early 17th Century Paris*, in W. Detel – C. Zittel (eds.), *Wissensideale und Wissenskulturen in der frühen Neuzeit. Ideals and culture of knowledge in early modern Europe*, Akademie Verlag, Berlin 2002, pp. 135-160; I. C. Frey, *Cribrum philosophorum*, cit., cap. XVII, pp. 76-89; Villonius *theses et cum ipso Clavius, Garassus, et Bassonus, cribrantur*.

²³ *Discours a la recommandation de la Philosophie ancienne restablie en sa pureté et sur le nom de son premier Auteur* che è la prefazione allo scritto di Jean d'Espagnet, *La Philosophie retablie en sa pureté*, E. Pépingué, Paris 1651, s.p.: «L'Allemagne e l'Angleterre ont eu aussi plusieurs auteurs qui n'ont suivi les opinions d'Aristote qu'aux endroits où il les ont trouvées les plus raisonnables, comme ont fait Bacon, Flud, Gorleus, Taurellus, Carpentarius et autres, dont quelques-uns ont écrit sur de nouveaux principes», aggiungendo, per la Francia, Pierre de la Ramée e Descartes. Cit. da Ch. Lüthy, *David Gorlaeus (1591-1612). An Enigmatic Figure in the History of Philosophy and Science*, Amsterdam University Press, Amsterdam 2012, p. 186.

²⁴ Z. Boverius (Zaccaria Boverio), *Demonstrationes symbolorum verae, et falsae religionis aduersus praecipuos, ac vigentes catholicae religionis hostes, atheistas, Iudaeos, haereticos, praesertim Lutheranos, et Calvinistas. In duos tomos distributae*, H. Cardon, Lugduni 1617 e Petrus Gregorius Tholosanus (Pierre Gregoire), *Syntaxis artis mirabilis*, Lugduni 1583.

so modo i deisti simulano il loro disegno che è quello di sradicare subdolamente le basi su cui poggia la verità della religione²⁵. Contro il veleno che propagano, il rimedio è distruggere o, almeno, correggere i loro libri. I nomi che il Minimo include nella sua lista non riguardano quanti si oppongono alla filosofia delle Scuole e all'aristotelismo. E del resto come avrebbe potuto farlo, proprio lui che intratteneva numerosi e articolati rapporti con filosofi che costruivano le loro fisiche proprio in opposizione a quella delle Scuole? Ben al contrario i "nuovi filosofi" non esitavano a confidargli giudizi anche severi al riguardo della *philosophia recepta*: «Per quanto riguarda la filosofia della Scuola – gli scrive Descartes nel 1640 –, non la ritengo assolutamente difficile da confutare a causa della diversità delle loro opinioni; si possono infatti rovesciare agevolmente tutti i fondamenti sui quali sono d'accordo fra loro; e fatto questo, tutte le loro dispute particolari appaiono sciocche»²⁶; nel 1641, dopo aver precisato che le «sei meditazioni contengono tutti i fondamenti della mia Fisica», aggiunge: «Ma non bisogna dirlo, ve ne prego. Infatti coloro che sono favorevoli ad Aristotele avranno forse più difficoltà ad approvarle; e spero che coloro che le leggeranno si abitueranno insensibilmente ai miei principi, e ne riconosceranno la verità prima di accorgersi che distruggono quelli di Aristotele»²⁷. Mersenne, da parte sua, approva che Descartes mostri di «non disprezzare» o, perlomeno, di non «ignorare la filosofia di Aristotele»²⁸. Quanto a Campanella, incluso nella lista dei proscritti stilata nel 1623 in *Quaestiones in Genesim*, viene poi apprezzato per la sua *Metaphysica* che, appena un anno dopo, nel 1624, il Minimo vorrebbe pubblicare²⁹, mentre nel 1638 è Descartes che rifiuta il dono di testi campanelliani³⁰. Il Minimo, del resto, traduce anche Bacon³¹, Herbert di Cherbury³² e Galilei (del Descartes gli confida di apprezzare di avere abbandonato «gli errori della Scuola»³³). Molto si

²⁵ M. Mersenne, *Quaestiones Celeberrimae in Genesim*, S. Cramoisy, Lutetiae Parisiorum 1623, col. 671; Id., *L'impieté des Deistes, Athees, et Libertins de ce temps*, P. Bilaine, Paris 1624, vol. I, pp. 236-238; Id., *La vérité des sciences*, T. du Bray, Paris, p. 109; lettera di Mersenne a Martin Ruar del primo dicembre 1641, in M. Mersenne, *Correspondance*, publié par P. Tannery, R. Pintard, C. de Waard, B. Rochot, A. Beaulieu, 17 vols.: vol. I, Beauchesne, Paris 1932; vols. II-III, PUF, Paris 1945-1947; vol. III, 2^e éd. et vols. IV-XVII, CNRS, Paris 1955-1988, X, p. 807.

²⁶ Descartes a Mersenne, 11 novembre 1640: AT, III, 232; B Op, n. 283, 1321.

²⁷ Descartes a Mersenne, 28 gennaio 1641: AT, III, 298; B Op, n. 301, 1395.

²⁸ Vedi Mersenne a Descartes, 1 agosto 1638: AT, II, 356-357; B Op, n. 179, 805.

²⁹ Per una ricostruzione dei complessi rapporti tra Campanella e Mersenne, vedi M.-P. Lerner, *Tommaso Campanella en France au XVII^e siècle*, Bibliopolis, Napoli 1995.

³⁰ Descartes a Mersenne, 15 novembre 1638: AT, II, 436; B Op, n. 194, 927: «Quanto ho visto di Campanella in altre occasioni non mi autorizza a sperare nulla di buono dal suo libro; vi ringrazio per esservi offerto di inviarmelo, ma non ho alcun desiderio di vederlo».

³¹ Vedi C. Buccolini, *Mersenne traduttore di Bacon*, in «Nouvelles de la République des Lettres», 2 (2002), pp. 7-31 e Id., *Mersenne translator of Bacon?*, in «Journal of Early Modern Studies», 1 (2013), pp. 33-59.

³² Traduzione realizzata nel 1639 con il titolo *De la Vérité, en tant qu'elle est distincte de la révélation du vraisemblable, du possible et du faux*, 1639; cfr. J. Lagrée, *Mersenne Traducteur d'Herbert de Cherbury*, in «Les Études Philosophiques», 1-2 (1994), pp. 25-40.

³³ «Trovo in generale che egli [Galilei] filosofi molto meglio del comune perché abbandona [...] gli errori della Scuola e cerca di esaminare le questioni di fisica con ragioni matematiche. Sono, in

prodiga Mersenne, pur senza ottenere alcun risultato, a favore della pubblicazione dei diari di Beeckman³⁴.

Possiamo aggiungere tra gli estensori di elenchi Bacon, che usa l'espressione "nuovi filosofi": Telesio³⁵, Fracastoro, Cardano, Gilbert per Francis Bacon «novas philosophiae naturalis fabricas meditati sunt»³⁶. Le loro filosofie, si legge in *Cogitata et Visa*, così come quelle degli antichi, si basano su osservazioni della natura incomplete, parziali e "frettolose". Per questo, nella «nostra et patrum aetate», i "nuovi filosofi" debbono essere "aggregati" alla turba degli antichi («antiquorum turbae aggregandos») in quanto, come questi ultimi, "si pronunziano" sulla base dei pochi fenomeni osservati e non hanno l'audacia di "gettarsi nella natura" per ricavarne qualche verità speculativa o qualche utile opera.

È Gabriel Naudé che nel 1625 usa il termine per gli anti-aristotelici: vi è un *essain* di "novateurs" «qui se grossit de jour à autre sous la conduite de Telesius, Patrice, Campanella, Verulamio, Iordan Brun, et Basson, qui n'ont véritablement autre dessein que de donner de coude à cette Philosophie [di Aristotele], et ruiner ce grand bâtiment qu'Aristote et plus de douze mil qui l'ont interprété se sont efforçez de bâtir par une si longue suite d'années, comme peut-être le pourront-ils bien faire, non point tant pour l'évidence et la force de leurs raisons, que pour avoir pris l'occasion de cercle et de la revolution de toutes choses qui la conduit sensiblement à son declin», precisando che essa è costituita da «tous les grands hommes»³⁷. Due anni dopo, nell'*Advis pour dresser une bibliothèque*, Naudé usa il termine a proposito dell'ordine in cui disporre i volumi di filosofia in una biblioteca: bisogna cominciare – suggerisce – da Trismegisto il più antico, continuare con Platone, Aristotele, Lullo e Ramo «et achever par les Novateurs Telesius, Patrice, Campanella, Verulam, Gilbert, Iordan Brun, Gassand, Basson, Gomesius, Charpentier, Gorlee, qui sont les principaux d'entre une milliaie d'autres»³⁸.

questo, in totale accordo con lui e ritengo che non vi sia altro modo per cercare la verità» (Descartes a Mersenne, 11 ottobre 1638: AT, II, 380; B Op, n. 191, p. 879).

³⁴ Mersenne, appresa la morte di Beeckman, il 23 maggio 1638, scrive a Rivet: «C'est grand dommage, car il [Beeckman] pouvait donner quelque chose de bon en la philosophie, s'il eût voulu. Et je ne sais ce que sera devenu un gros livre en blanc, où il écrivait tout ce qui lui venait en la pensée. J'y ai lu de belles choses» (CM, VII, 216). Vedi G. Belgioioso – J.-R. Armogathe, *Introduzione a René Descartes, Isaac Beeckman, Marin Mersenne. Lettere 1619-1648*, Bompiani, Milano 2015, pp. 15-86.

³⁵ Giudizio analogo in *Temporis partus masculus*: «Quinetiam nudiustertius Bernardinus Telesius scenam conscendit, et fabulam novam egit, nec plausu celebrem, nec argumento elegantem», in J. Spedding – R. L. Ellis – D. D. Heath (eds.), *The Works of Francis Bacon*, 15 vols., Longman and Co. et alii, London 1858-1874 (d'ora in poi: WFB), vol. VII, p. 27. Al *De rerum natura iuxta propria principia* di Telesio, Bacon aveva dedicato un'ampia analisi in *De principiis et originibus, secundum fabulam Cupidinis et Caeli*, WFB, vol. V, pp. 310-336. Daniel Garber ne tratta in *Telesio among the Novatores*, art. cit.

³⁶ *Cogitata et visa*, WFB, vol. VII, p. 118.

³⁷ G. Naudé, *Apologie pour tous les grands hommes qui ont esté supçonnez de magie* (1625), chez F. Rochart, Paris 1669, p. 240.

³⁸ G. Naudé, *Advis pour dresser une bibliothèque*, F. Targa, Paris 1627. Cit. dalla rist. anast. by VEB Edition Leipzig, 1963, p. 101.

Più articolato il caso di Descartes che usa il termine una prima volta nella lettera che indirizza a Beeckman e altre due nell'*Epistola a Voetio*.

Nella lettera del 17 ottobre 1630 indirizzata a Beeckman, Descartes afferma che «le massime e le opinioni dei filosofi non si insegnano per il solo fatto che qualcuno le ha sostenute» giacché «*unum dicit Plato, aliud Aristoteles, aliud Epicurus, Telesius, Campanella, Brunus, Basso, Vaninus, Novatores omnes, quisque aliud dicunt*»³⁹. Dove, grammaticalmente, il termine *novatores* non è necessariamente da intendersi come riferito, quale apposizione, ai nomi *Epicurus, Telesius, Campanella, Brunus, Basso, Vaninus*, ma, anzi, a motivo della presenza, nella lista che va da *Epicuro* appunto ai *Novatores*, dell'unico complemento oggetto, *aliud*, reiterato invece sia prima, sia dopo la lista, sembra piuttosto costituire un soggetto ulteriore della proposizione: come Platone, come Aristotele dall'altro, come chiunque altro, così Epicuro, Telesio, i *Novatores* sostengono (*dicunt*) cose diverse ma non «inseguono» ad essere sapienti. Il credito che si dà loro dipende dalla loro «persuasività» fondata o sugli argomenti che avanzano o sull'autorità.

Le altre due occorrenze sono più tarde. Si trovano, infatti, in un testo del 1643, l'*Epistola a Voetius* che, com'è noto, è scritta in risposta alle accuse che contro Descartes erano state avanzate nell'*Admiranda methodus* da Schoock/Voetius⁴⁰.

Ora, nell'*Admiranda methodus* il termine ricorre sei volte. Nella prima troviamo una definizione generale: la lettura di alcuni autori più recenti, scrive l'autore, mi ha fatto comprendere che in filosofia *novatores* sono coloro che sono più capaci di rifiutare i «dogmi» della filosofia *recepta* che di rimpiazzarli con dogmi migliori: «*Philosophia facilius posse explodere receptae philosophiae dogmata quam meliora in eorum locum substituere*»⁴¹. Nella seconda si afferma che Descartes «*novatores defendit*»⁴². Nella terza si afferma che questo novatore («*novatorem hunc*») ⁴³, ossia Descartes, ha seguito le orme di eretici e atei quali David Jorisz⁴⁴

³⁹ AT, I, 158; B Op, n. 34, 159.

⁴⁰ Sulla paternità dell'opera e su Voetius che ne era stato l'effettivo ispiratore, vedi *Nota introduttiva*, B Op II, 109-113.

⁴¹ M. Schoock, *Admiranda Methodus novae philosophiae Renati Descartes*, ex officina Johannis van Waesberge, Ultrajecti 1643, *Praefatio*, p. 2. D'ora in poi: *Admiranda*; trad. fr. par T. Verbeek (éd.), *La Querelle d'Utrecht. René Descartes et Martin Schoock*, Les Impressions Nouvelles, Paris 1988, p. 158. D'ora in poi: Verbeek.

⁴² *Admiranda* (*Praefatio*), p. 5.

⁴³ Ivi, p. 6.

⁴⁴ Davidis Georgii (David Joris, o Jan Jorisz o anche Jan Joriszoon, in latino Ioannes Davidus Georgius (1501/1502-1556), pittore, anabattista, dette vita ad un movimento, «*Davidismo*» o «*Jorismo*» che riconosceva in lui il profeta che avrebbe completato il processo della salvezza. Perseguitato dagli stessi anabattisti, nel 1544 fuggì da Delft, dove 32 suoi seguaci tra cui la stessa madre erano stati giustiziati, e si trasferì a Basilea con un numeroso seguito, facendosi passare per *Jan van Brügge*, un calvinista perseguitato. Tre anni dopo la sua morte, il genero, Nicolas van Blesdijk, confessò quale fosse stata la vera identità di Jan van Brügge. Il cadavere di David Joris venne dunque riesumato, sottoposto a un macabro processo per eresia da parte dei calvinisti e infine arso pubblicamente il 13 maggio 1559. Cfr. *Davidis Georgii Hollandi Haeresiarchae vita et doctrina...*, ex officina Hieronymi Curionis, Basileae 1559; *Davidis Georgij Hollandi haeresiarchae vita & doctrina, quandiu Basileae fuit [...]*. Per Rectorem & Academiam

e Johannes Torrentius⁴⁵ o di scismatici quali Socino e Venator che, con il pretesto di estendere le “riforme” di Lutero e di Calvino, hanno diffuso le eresie di Fotino. Quanto a Descartes, il filosofo, da una parte, ha spinto i giovani all’ozio («ad otium et meditabundos lectos») dichiarando guerra ai libri e alla lettura; dall’altra, emulando Vanini, «subdole et admodum occulte Atheismi venenum iis affricare» nei più deboli, fingendo di combatterlo⁴⁶. Nella quarta occorrenza viene precisato che il *novator* Descartes non «tam periculose in Mathesii quam in Physica et in Metaphysica instituit esse Novator»⁴⁷. Nella quinta occorrenza gli *indocti novatores* sono sia quanti, come i discepoli di Paracelso, con formule oscure «intricare solent antiquam veritatem»⁴⁸, sia coloro che, come Descartes, invaghiti delle novità più assurde, fanno credere che è sufficiente conoscerle *evidenter* e *plane* per poter dimostrare che sono vere *evidenter* e *certe*. Ora, argomenta Voetius, non è possibile che si dia una verità “nuova” che si oppone alla verità antica; quando si rivendica una novità come rottura col passato, o non vi è rottura, ma solo una continuità camuffata e la novità non è reale, oppure vi è sì novità, ma questa non può essere dimostrata nella piena evidenza (cioè non può continuare la *philosophia recepta*) e quindi si tratta di una evidenza puramente soggettiva e precaria. Nella sesta, ed ultima occorrenza, si fa riferimento al credito che Descartes ha acquisito nella tribù dei novatori («in tribu Novaturientium»): «Fidem facile oraculum hoc inveniet in tribu Novaturientium: cantilenae enim nuperae et tripudia recenter inventa obsoletis plerumque iucundiora esse solent»⁴⁹.

Stabilite queste premesse, nel capitolo terzo della *sectio* IV, Descartes viene paragonato a Vanini, in quanto «atheismi muros dum subvertere Cartesius laborat, fulcit ac aedificat». Come Vanini, Descartes diffonde l’ateismo, creando disordine e confusione, turbando le coscienze dei giovani e minando l’ordine costituito⁵⁰.

Basilien. in gratiam amplissimi Senatus eius urbis, conscripta, Antverpiae, Guilielmum Simonem, 1560 e *L’Admirable Méthode*, Veerbeck, p. 497, nota n. 16.

⁴⁵ Johannes Torrentius (Johannes Symonsz (Jan) van der Beeck, (1589-1644)), pittore, autore di un quadro dedicato alla *Temperanza*, ritenuto membro dei Rosacroce, fu condannato dalle autorità municipali di Harlem a vent’anni di prigione per ateismo e blasfemia. Venne in seguito liberato per intercessione di Carlo I d’Inghilterra: cfr. Verbeek, p. 487, n. 17.

⁴⁶ *Admiranda*, *Prefatio*, s.p.

⁴⁷ Ivi, sect. II, cap. I, p. 60.

⁴⁸ Ivi, sect. II, cap. II, p. 71.

⁴⁹ Ivi, sect. III, cap. VIII, p. 228.

⁵⁰ Ivi, sect. III, cap. VIII, p. 261. Un’accusa che il filosofo rivolgerà, a sua volta, al teologo e che metterà in grande imbarazzo un amico di entrambi, Colvius: «Ho sempre stimato l’uno [Descartes]», scrive in una lettera del 9 giugno 1643 (AT, III, 680; B Op, n. 399, 1767), «per l’eminente conoscenza delle questioni filosofiche, l’altro [Voetius] per il suo <sapere> teologico. Fino a questo momento voi siete stati i sommi sacerdoti di Dio e della natura, che hanno il compito di condurre il genere umano all’ente supremo ed alle sue proprietà lungo il migliore ed il più sicuro dei sentieri. Quale orrore, però, che entrambi siate accusati del crimine dell’ateismo, e proprio da coloro che più lo detestano! Egli si sforza di provare che siete un ateo speculativo (di quelli che, come egli stesso afferma in realtà non esistono), ma senza senno e carità, la quale almeno non pensa il male e non è sospettosa; voi vi sforzate di provare che egli è un ateo pratico (inorridisco a ripeterlo), un ciarlatano perfido, sommamente bugiardo e diabolico».

Più esplicitamente, Voetius aveva equiparato ateismo e Descartes (pur senza fare il nome del filosofo) nelle dispute *De atheismo*⁵¹ del 1639 (ma pubblicate solo nel 1648). Lo sottolinea lo stesso filosofo nella *Lettera apologetica* che nel vivo della polemica con il teologo indirizza ai Magistrati di Utrecht⁵²: «Nel mese di giugno dello stesso anno [1639], Gijsbert Voetius ha scritto delle lunghe tesi *De atheismo*. E benché non vi fossi menzionato, quelli che mi conoscono possono agevolmente ravvisare che egli ha voluto gettare qui le basi della pertinace calunnia, nella quale ha poi continuato a persistere: infatti ha inserito, tra i segni dell'ateismo, tutte le cose che sapeva essermi attribuite dalle voci che si sono diffuse, benché non ce ne fosse alcuna plausibile»⁵³.

Trattando dei *novatores* e del pericolo da essi rappresentato, Voetius richiama, in effetti, senz'altro Descartes e il suo metodo:

Qui causam veritatis et pietatis male agendo, aut non bene agendo sive prudentes sive imprudentes atheismum promovent, atheismi suo modo participes sunt: non minus ac medicus, qui artem medicam profitetur, laesae sanitatis ac vitae reus est, quamvis non volens et sciens, sed per meram ignorantiam et *apeirian* ferociter contemptis tritis aliorum consilis ac remedis, novam ac periculosam medendi methodum praeter et contra artem secutus, homines perdiderit⁵⁴.

Anche chi conduce indirettamente e involontariamente all'ateismo mediante un nuovo metodo per promuovere la verità e la pietà è tacciabile di ateismo. Come il medico che si propone di curare una malattia e reca un danno al proprio paziente, così chi sostiene rischia di indurre in errore quanti lo seguono ed è responsabile del danno che procura:

Medici titulum et praxin affectantes si damnum sanitati aut vitae alicuius inferant, extra culpam non collocantur, quamvis protectentur se intentione bona novam opinionem quae suo iudicio medendi methodum a se excogitatam adhibuisse et receptae ac tritae methodo substituisse. Sic Atheismi et Scepticismi expugnatores, si causam (quamvis per errorum et imprudentiam) Atheis aut Epicureis, aut Scepticis prodant, et manus eorum confirment, ratione periculosae suae philosophiae, et temerariae innovationis consequentiis Atheismi (saltem participati et interpretativi seu indirecti) in angustias adigi possunt, ne scandalosae ipsorum opiniones nimium grassentur, et incautos abducant⁵⁵.

⁵¹ G. Voetius, *Selectae disputationes theologicae*, 5 vols., Utrecht-Amsterdam, Waesbergae (I-III); Waesbergae et vid. E. Weyerstraet (IV); E. Smytegelt (V), 1648-1669, vol. I, pp. 114-226 (d'ora in poi: *Selectae disputationes*).

⁵² È la seconda istanza, dopo quella del 6 luglio 1643, rivolta dal filosofo ai Magistrati di Utrecht: vedi *Nota introduttiva*, B Op II, 109-113. In Clerselier-Institut, III, p. 3, a margine: «Juin 1639».

⁵³ AT, VIII-2, 204-205; B Op II, 121. Descartes si riferisce qui alla *Disputa II de Atheismo* in G. Voetius, *Selectae disputationes*, vol. I, pp. 138 seg.

⁵⁴ G. Voetius, *Disputa I de Atheismo*, in Id., *Selectae disputationes*, vol. I, p. 125.

⁵⁵ Ivi, p. 176.

Descartes non viene qui apertamente nominato, ma, in effetti, il riferimento al nuovo scetticismo gesuita (*Loyolitico*), che pur volendo offrire all'uomo una conoscenza assolutamente certa ed evidente, impone di passare attraverso un dubbio così forte e universale da rischiare di lasciare quanti lo seguono nella più profonda incertezza e disperazione, mostra che è certamente a lui che l'accusa è diretta:

Jure merito infelices illi disputatores his absurdis et consequentiis pulsantur, qui praejudiciis novi scepticismi Lojolitici contra auctoritatem scripturae imbuti, universalem dubitationem de omnibus principiis et veritatibus (inter quae et illae, quod sit Deus, quod Deus colendus, quod sit discrimen inter honestum et turpem etc.) vanitati humani ingenii persuasum eunt: ut instar tabulae cognitionem omnino novam de novo sibi quaerat⁵⁶.

Voetius sottolinea che tale metodo di procedere porta alla perdita di fiducia nella conoscenza della verità; che l'uomo così condotto attraverso una *dubitatio universalis* potrebbe non pervenire ad alcun approdo; che tale percorso potrebbe condurre all'ignoranza ed all'ateismo quanti sono meno solidi nella conoscenza di Dio attraverso il lume naturale o la scrittura.

La trattazione dei *novatores* e della filosofia cartesiana si collocano in un quadro ampio di disamina dell'ateismo. Le *novae opiniones* sono infatti poste dal teologo di Utrecht tra le cause *adjuvantes* dell'ateismo:

III. Promissa *akrabeia*, perfectio, et innovatio omnium scientiarum: et per hanc optata omnium rerum scientia, et quidem per compendium, absque diuturno magnoque labore, absque librorum, praeceptorum, scriptionum, collectionum apparatu⁵⁷.

La promessa di una *innovatio* di tutte le scienze e la promessa di una conoscenza perfetta, che si risparmi della fatica di leggere i libri e gli *auctores* antichi costituisce una causa indiretta di ateismo perché potrebbe indurre a squalificare le facoltà conoscitive naturali (i sensi e la ragione fondata sui principi comuni e la logica) e gli strumenti ordinari mediante i quali si procede nella conoscenza, come i libri ed i precettori. Un uomo abbandonato a sé, privato di questi ausili, è per Voetius fortemente indebolito e soggetto alla tentazione di peccare nella superbia.

La riflessione sui *novatores* acquista così una dimensione teologica e pastorale: teologica perché si collega al tema del peccato di Adamo e alla sua permanenza presso i suoi discendenti; pastorale perché i *novatores* e gli atei sono un fenomeno sociale importante e pericoloso che mina, secondo Voetius, le basi della società riformata e della coesione dei fedeli all'interno della Chiesa nederlandese⁵⁸.

⁵⁶ Ibidem.

⁵⁷ Ivi, p. 132.

⁵⁸ Riprendo qui un argomento trattato diffusamente da Massimiliano Savini nella lezione (*La filosofia cartesiana come "nova philosophia" nei dibattiti cartesiani nederlandesi*) tenuta per il seminario dedicato a "I Novatores e le nuove filosofie di età moderna", cit.

Voetius, infatti, legge il fenomeno dei *novatores* a partire da una teologia del peccato e della grazia che vede la radice del peccato originale nella superbia del primo uomo, peccato che permane in forme più o meno complesse nei suoi discendenti:

Peccatum illud [il peccato originale di Adamo] inhaerens esse radicem, semen, fontem, principium et originem omnium peccatorum actualium: quo respectu vere pieque a Catechesi nostra dictum, nos esse propensos ad omnes malos. De quo diximus in dissertatione adversus Novatores in *Thersite Heautontimorumenos. sect. I. cap. 5*⁵⁹.

Sembra plausibile affermare che nel definire Descartes *novator* il teologo Voetius (direttamente o per bocca di Schoock) ricorra ad un appellativo che mette sullo stesso piano la pericolosità e la carica eversiva della teologia rimostrante e della filosofia cartesiana. Descartes infatti pretendendo di spazzare via non solo le filosofie antiche, ma anche quelle a lui contemporanee, come un nuovo Pitagora⁶⁰ pretende di essere adorato dai suoi seguaci e inganna i *creduli* “giovani incauti e propensi a prestare ascolto alle novità” che persuade che ciò che «evidenter et plane ab omnibus cognosci possunt» possa essere dimostrato «evidenter et certe».

Anche Descartes, come mostrano le due occorrenze presenti nell'*Epistola a Voetius*, ha ben chiaro che il termine è in uso nei due ambiti, teologico e filosofico.

Nell'*Admiranda*, come abbiamo visto sopra (II occorrenza), Descartes è stato incluso tra i *novatores* («novatores defendit»)⁶¹.

Descartes, nella prima occorrenza, si limita ad osservare che il teologo, a proposito dei *novatores*, aveva affermato delle banalità:

Esordite con le solite banalità contro i novatori, e con le lodi nei confronti di Aristotele; in ciò, non trovo nulla che sia degno di nota, tranne il fatto che [...] vi lamentate che alcuni dottori di teologia, *per uno smodato amore della pace, distruggono persino l'ortodossia e la religione*⁶².

Nella seconda occorrenza il filosofo pone una differenza tra i *novatores* in religione (pericolosi) e in filosofia (degni di lode): in religione è inopportuno voler introdurre delle novità, giacché «tutti sostengono di credere che la religione che abbracciano sia stata istituita da Dio, che non può sbagliare: e di conseguenza tutti credono che niente di nuovo possa essere introdotto in essa, che non sia pericoloso»; mentre, in filosofia, «che proprio tutti riconoscono non essere ancora ben conosciuta dagli uomini, e poter essere accresciuta da molte egregie scoperte, niente è più degno di lode dell'essere un novatore»⁶³.

⁵⁹ G. Voetius, *Disputa de propagatione peccati originali*, in Id., *Selectae disputationes*, vol. I, p. 1083.

⁶⁰ *Admiranda*, sect. III, cap. III, p. 31

⁶¹ Ivi, Praefatio, p. 3.

⁶² *Epistola a Voetio*, AT, VIII-2, 14; B Op I, 1505 (il corsivo è nel testo).

⁶³ «Invero, per quel che concerne la religione, è inopportuno voler introdurre delle novità: infatti, tutti sostengono di credere che la religione che abbracciano sia stata istituita da Dio, che non può sbagliare: e di conseguenza tutti credono che niente di nuovo possa essere introdotto in essa, che

Una analoga distinzione darà nel 1655 Sorel in *De la perfection de l'homme*:

Quoi que le nom de Novateur soit odieux à plusieurs personnes, il faut prendre garde que si en matiere de Theologie il est à apprehender, il ne l'est pas ainsi dans la Philosophie naturelle et humaine⁶⁴.

I testi di Descartes e di Sorel attestano un uso del termine *novatores* in senso dispregiativo, ma osservano che se tale significato è condivisibile se applicato ai teologi, non lo è al contrario se esteso ai filosofi.

A conclusione di questa disamina attraverso i testi, si può senz'altro convenire con Garber e Roux nell'affermare che il termine *novator/novatores* non è stato adoperato per classificare gli atomisti. Sembra, tuttavia, che esso non sia stato adoperato nella prima metà del Seicento, neanche "in generale" per classificare i filosofi "innovatori" o anti-aristotelici.

È quel che mirabilmente scrive Malebranche, in un passo della *Recherche de la vérité* (1674-1675), ossia in un testo della seconda metà del Seicento, nel quale spiega in qual senso ormai anche «les gens d'esprit» intendano il termine *novatores*. Nella nona delle undici *raisons pour lesquelles on aime mieux suivre l'autorité, que de faire usage de son esprit*, il filosofo precisa in qual modo l'"odioso" termine, *novatores*, usato in un primo tempo per i teologi era stato esteso ai filosofi. Ciò era accaduto a causa della confusione "in cui gli uomini cadono" quando equiparano la "novità" con l'"errore" e l'"antichità" con la "verità". Così, poiché Lutero e Calvino erano caduti in errore quando avevano innovato in teologia, si era giunti alla falsa conclusione che Descartes, Galilei e Harvey, che erano innovatori in filosofia, dovevano anche essi essere caduti in errore: «Lutero e Calvino e gli altri che hanno innovato sono caduti in errore: dunque Galilei, Harvey e Descartes sono in errore in quel che sostengono di nuovo; l'impanazione di Lutero è nuova e falsa: dunque la circolazione di Harvey è falsa in quanto è nuova». Per questo, «vengono indicati con l'odioso nome di *novatori* sia gli eretici, sia i nuovi filosofi» e persino «les gens d'esprit sentent [...] quelque peine à les bien séparer»⁶⁵. Secondo Malebranche, dunque, vi era stata un'estensione del termine dalla teologia alla filosofia: il termine *novatores* usato per connotare in senso di-

non sia pericoloso. Ma, riguardo alla filosofia, che proprio tutti riconoscono non essere ancora ben conosciuta dagli uomini, e poter essere accresciuta da molte egregie scoperte, niente è più degno di lode dell'essere un novatore. Direte forse di non criticare, certo, quelli, che trovarono qualcosa di vero in filosofia, ma che io non ho trovato niente di tal genere; cosa che tuttavia, come spero, non proverete mai. Ma ammettiamo che io non abbia scoperto nulla: ero forse per questo meritevole di insulti, e non, invece, di indulgenza e di un'ammonizione amica? Credetemi, signor Voetius, il lettore prudente penserà a questo punto una cosa sola: che voi, in tutto quel che avete scritto, eravate infiammato da un desiderio così grande di sparlare da non aver considerato né che cosa si confacesse a voi, né che cosa fosse vero o verosimile» (*Epistola a Voetius*, AT, VIII-2, 26-27; B Op I, 1519).

⁶⁴ Ch. Sorel, *De la perfection de l'homme, où les vrais biens sont considérez, et spécialement ceux de l'âme, avec les méthodes des sciences*, Robert de Nain, Paris 1655, pp. 209-210.

⁶⁵ G. Rodis-Lewis (éd.), *Malebranche. Œuvres*, 2 vols., Gallimard, Paris 1979, vol. II, p. 214.

A proposito di *novatores* e *nova philosophia*

spregiativo gli eretici era stato esteso a Galilei, Harvey e Descartes per connotare come false le loro teorie per il fatto che erano nuove.

Bisognerà aspettare il XVIII secolo per avere una non equivoca equiparazione tra *novatores* e atomisti. È nel 1714 che un Minimo, Francisco Palanco, ne fa uso nel titolo di un suo scritto, il *Dialogus physico-theologicus contra philosophiae novatores, sive thomista contra atomistas: cursus philosophici tomus quartus*⁶⁶. E nella sua opera precisa che *novatores* (termine che ricorre una sola volta nel corpo del testo) sono gli atomisti, nome con il quale sono definiti, dopo Maignan, i “*corpusculatores*”: «Philosophi initio Corpuscolatores dici ceperunt, eo quod ex solis corpusculis minimis omnia constare aiebant, solaque corpuscula rerum omnium materialium prima ponebant principia. Post Maignanum autem, quia ea corpuscula indivisibilia posuit, et rigide atomos esse dixit, *Atomista* appellantur»⁶⁷. Da qui il programma di Palanco: «Atomismi primos authores disquiro, ipsumque haud leviter atheismo favere»⁶⁸, ossia Descartes e i cartesiani.

Il mio *excursus* non mette in discussione le conclusioni generali alle quali Garber e Roux sono giunti a proposito della *Mechanical Philosophy* e della *Natural Philosophy*. Suggerisce piste di indagine e diverse, più articolate, connessioni tra i saperi (teologia, filosofia, medicina, politica), che l'indagine terminologica rende possibili.

giulia-belgioioso@gmail.com

⁶⁶ F. Palanco, *Dialogus physico-theologicus contra philosophiae novatores, sive thomista contra atomistas: cursus philosophici tomus quartus*, Typis Blasji de Villa-Nueva, Matriti 1714.

⁶⁷ Ivi, p. 2 e p. n.n.

⁶⁸ Ivi, s.p.



Come costituire un *Nouvel Index scolastico-cartésien*?¹

Igor Agostini

(Università del Salento)²

Articolo sottoposto a *double blind peer review*.

Ricevuto: 02/05/2018 – Accettato: 29/05/2018 – Pubblicato: giugno 2018

Title: How to constitute a *Nouvel Index scolastico-cartésien*?

Abstract: This essay aims to sketch both methodology and goals of the project of Gilson's *Nouvel Index scolastico-cartésien* and: a) its relation with *La liberté chez Descartes et la théologie*; b) the development of Gilson's interpretation of Descartes and its relations with Scholasticism. The *Nouvel Index*: 1) will be able to widen the Scholastic corpus to Scotism and Nominalism; b) is inspired by the methodology of the Lessico Intellettuale Europeo.

Keywords: Descartes; Scholasticism; Lexicology; Permanence; Continuity/Di-continuity.

Come noto, Étienne Gilson, uno dei massimi studiosi di filosofia medievale, iniziò il suo percorso di studioso con Descartes e i suoi rapporti con la Scolastica³.

Fu Lucien Lévy-Bruhl (1857-1939), di cui aveva seguito i corsi cartesiani in Sorbona⁴, ad indirizzarne in tal senso la ricerca, i cui primi frutti sono le due tesi di dottorato, discusse nel 1912 e pubblicate l'anno seguente, per l'editore Alcan,

¹ Traduzione di Caterina Piccione – Università Vita-Salute San Raffaele.

² Una prima versione del presente testo è stata presentata nel GT Estudos Cartesianos nell'ambito del "XVI Encontro Nacional da ANPOF" tenutosi presso Campos de Jordão (São Paulo) fra il 27 e il 31 ottobre 2014. Una versione francese, qui ampliata, è apparsa col titolo di *Qu'est-ce que constituer un Index scolastico-cartésien?*, in D. Arbib – F. Marrone (éds.), *Gilson et Descartes: à l'occasion du centenaire de "La liberté chez Descartes et la théologie"*, in "Examina philosophica – I quaderni di Alvearium", 2 (2015), pp. 11-24.

³ G. Rodis-Lewis, *L'apport d'Étienne Gilson et de Martial Gueroult aux études sur Descartes*, in «Bulletin Cartésien», VIII (1979), pp. 1-21, cit. p. 2: «<Gilson> s'est d'abord attaché à Descartes et à ses rapports avec la scolastique avant de consacrer la plupart de ses travaux ultérieurs à l'ensemble de la philosophie médiévale».

⁴ L. K. Shook, *Étienne Gilson*, intr. di I. Biffi, Jaca Book, Milano 1991, p. 24.

con il titolo *La liberté chez Descartes et la théologie* e *Index scolastico-cartésien*⁵. Seguirà una serie di studi, riuniti nel 1930 nel volume *Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*⁶.

Questa trilogia costituisce il contributo maggiore di Gilson al campo di studi dei rapporti tra Descartes e la Scolastica, ma non lo esaurisce. Lo completano almeno altre tre opere: il grande commentario del *Discours* del 1925 (nel quale l'indagine sulla formazione del giovane Descartes gioca un ruolo essenziale e figurano dense note comparative fra le concezioni cartesiane e scolastica)⁷ e, inoltre, due libri di carattere più specificamente filosofico, ossia *L'être et l'essence*⁸ e *The Unity of Philosophical Experience*⁹. Di questo itinerario, il *terminus ad quem* è il 1979, anno della seconda edizione dell'*Index*, rivista, corretta e aumentata, con un *Supplément* che integra alcuni testi scolastici, seguito da una *Postfazione* che chiude, idealmente, il percorso di Gilson là dove aveva preso inizio¹⁰.

Inizio folgorante, poiché i due studi del 1913 costituiscono una tappa decisiva per gli studi cartesiani: inaugurano infatti tutta la ricerca su Descartes e la Scolastica che ha segnato profondamente la letteratura critica cartesiana degli ultimi cento anni. Certamente, il lavoro di Gilson non era senza precedenti. Alcuni antecedenti sono ricordati da Gilson stesso nelle pagine introduttive dell'*Index*: Freudenthal, in primo luogo, Veitch, von Hertling, Royce¹¹; nomi ai quali avrebbe potuto anche aggiungere, per non restare che in ambito francese, quelli di F. Bouillier, C. Jourdain e B. Hauréau.

Tali autori furono segnalati a Gilson in sede di *soutenance*: il fatto di aver preso (indebitamente) Freudenthal come punto di partenza dei suoi studi su Descartes e la Scolastica gli venne, in quell'occasione, rimproverato da colui che era allora titolare della cattedra di Storia della Filosofia medievale alla Sorbona, François Joseph Picavet (1851-1921). La *soutenance* è riprodotta nel terzo fascicolo della «Revue de Métaphysique et de Morale» nel 1913, con il titolo *Thèse de M. É. Gilson, agrégé de Philosophie*¹², un documento di grandissimo interesse per

⁵ É. Gilson, *La liberté chez Descartes et la théologie*, Alcan, Paris 1913; Id., *Index scolastico-cartésien*, Alcan Paris 1913.

⁶ É. Gilson, *Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*, Vrin, Paris 1930 (n. éd., Vrin, Paris 1952).

⁷ R. Descartes, *Discours de la Méthode. Texte et commentaire* (1925), par É. Gilson, Vrin, Paris 1947.

⁸ É. Gilson, *L'Être et l'essence*, Vrin, Paris 1948.

⁹ É. Gilson, *The Unity of Philosophical Experience*, Scribner's, New York 1937.

¹⁰ É. Gilson, *Index scolastico-cartésien*, Seconde édition revue et augmentée seule autorisée par l'auteur, Vrin, Paris 1979. D'ora in poi: *Index* 1979.

¹¹ J. Freudenthal, *Spinoza und die Scholastik*, in *Philosophische Aufsätze Eduard Zeller zu seinem Fünfzigjährigen Doctor – Jubiläum gewidmet*, Fues's Verlag CH. Reisland, Leipzig 1887, pp. 83-138; J. Veitch (ed.), *The Method, Meditations, Principles of Descartes*, William Blackwood and Sons, Edinburgh 1879, pp. 274-292; G. F. von Hertling, *Descartes Beziehung zur Scholastik*, in *Königliche Bayerischen Akademie der Wissenschaften in München. Sitzungsberichte d. philos. Histor. Klasse*, 1897, pp. 339-381 e 1899, pp. 3-36; J. Royce, *Latin and Scholastic terminology*, in *Dictionary of Philosophy and Psychology*, 2 vols., ed. by J. M. Baldwin, Macmillan, New York 1901-1902 (Thoemmes Press, Bristol 1998), vol. I, pp. 628b-639b.

¹² *Thèse de M. É. Gilson, agrégé de Philosophie*, in «Revue de Métaphysique et de Morale», XXI (1913), pp. 19-32. D'ora in poi: *Thèse de M. É. Gilson*.

comprendere numerosi aspetti, soprattutto sul piano metodologico, dell'opera gilsoniana e, in particolare dell'*Index*, aspetti forse non completamente esplicitati in queste due opere. Ad un'osservazione di Picavet, sulla cui cattedra poi siederà, Gilson risponderà dichiarando di essere «tout à fait d'accord», precisando non-dimeno di non aver «voulu citer que ceux qui se sont proposé exclusivement ce but»; e aggiungerà di non aver nemmeno «voulu rapprocher de Descartes que les textes qui ont pu lui être enseignés»¹³, punto sul quale tornerò più avanti.

Ciononostante, nessuno degli studi che avevano preceduto Gilson (con l'eccezione parziale di quello di Freudenthal, che riguarda in ogni caso soprattutto Spinoza) aveva esercitato la stessa influenza che eserciteranno *La liberté* e, soprattutto, l'*Index* e le *Études*. Si può persino dire, senza paura di essere smentiti, che esiste un "prima" e un "dopo" Gilson nel campo degli studi cartesiani. Il "prima" è rappresentato, nel 1911, dal libro che è stato definito il *terminus a quo* de «la grande odyssée des *Meditationes* cartésiennes en notre siècle»¹⁴, *Le système de Descartes* di Octave Hamelin, il quale costituisce in realtà il *terminus ad quem* dello schema interpretativo hegeliano, che rinnova riproponendo l'immagine tradizionale di Descartes come il «fondateur authentique de l'idéalisme moderne», colui che «vient après les Anciens, presque comme s'il n'y avait rien entre eux et lui»¹⁵.

Il "dopo", invece, è costituito dagli studi che, nel solco di quelli di Gilson, hanno contribuito in maniera decisiva (anche correggendo certi punti essenziali e alcune tesi di fondo, come poi spiegherò brevemente) a mostrare che la permanenza del pensiero medievale nella modernità – che si voglia declinare nel senso di una continuità o di una discontinuità, in ogni caso non si tratta di un vuoto assoluto, come pretendeva Hamelin – non si constata solo a livello istituzionale, ma anche a livello lessicale e concettuale.

Gli studi di Gilson hanno quindi lanciato una tendenza che si è prolungata fino ai giorni nostri, poiché la ricerca su Descartes e la Scolastica costituisce uno degli ambiti più ricchi della letteratura cartesiana, come attestano in maniera esemplare l'aggiornamento della *Bibliographie cartésienne*¹⁶ e i susseguenti numeri del *Bulletin cartésien*. L'impulso dato in questa direzione dai lavori di Gilson è stato talmente forte che, in un certo senso, si potrebbe dire che essi hanno come legittimato un'indagine riguardante gli studi su Descartes e la Scolastica: Gilson non ha dunque soltanto inaugurato una tendenza storiografica, bensì ne ha fornito una giustificazione metodologica, mostrando che è sensato, almeno per alcune problematiche, interrogare Descartes sulle stesse questioni che si ponevano gli Scolastici. Infine, Gilson non ha soltanto inaugurato e legittimato gli studi su

¹³ *Thèse de M. É. Gilson*, p. 25.

¹⁴ J.-R. Armogathe, *L'odissea delle Meditazioni nel Novecento*, in J.-R. Armogathe – G. Belgioioso (a c. di), *Descartes Metafisico. Interpretazioni del Novecento, Seminario di studi cartesiani. Roma, 21 e 22 Gennaio 1993*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, Roma 1994, pp. 3-13, cit. p. 4.

¹⁵ O. Hamelin, *Le système de Descartes* (1911), Alcan, Paris 1921, p. 15.

¹⁶ J.-R. Armogathe – V. Carraud, *Bibliographie Cartésienne* (1960-1996), avec la coll. de M. Devaux et M. Savini, Conte, Lecce 2003.

Descartes e la Scolastica, ma li ha segnati in maniera molto profonda anche sul piano interpretativo: Gilson costituisce di fatto ancora il punto di riferimento di opere che pretendono di superarlo (e che in certi casi l'hanno davvero superato), nella misura in cui esse si inscrivono ancora nella logica di un'integrazione dei risultati acquisiti da Gilson. Basti pensare, per esempio, alla prima parte della *Théologie blanche* di Marion¹⁷; o a molte pagine di *Descartes and the Last Scholastics* di Roger Ariew¹⁸; a *L'esistenza di Dio* di Emanuela Scribano¹⁹; al volume sulla *Philosophische Gotteserkenntnis bei Suárez und Descartes* di Aza Goudriaan²⁰; o ancora, più di recente, al *Descartes on Causation* di Tad M. Schmaltz²¹.

È in continuità con queste acquisizioni, ma anche all'interno di alcune precisazioni metodologiche, che nasce il progetto di un *Nouvel Index scolastico-cartésien*, inteso come un aggiornamento dell'*Index* di Gilson. Si tratta di un progetto tanto ambizioso quanto difficile, che richiede anzitutto un'indagine preliminare sull'*Index* di Gilson, un testo che, come si diceva, ha esercitato un'ampia influenza, e che è stato largamente utilizzato, ma che non è stato mai oggetto di uno studio, o comunque di una riflessione, che ne chiarisse la metodologia e gli obiettivi che si proponeva.

La risposta alla domanda "Come costituire un *Nouvel Index scolastico-cartésien*" deve dunque passare attraverso una tappa preliminare inderogabile: cos'è l'*Index scolastico-cartésien* di Gilson? Nelle pagine di Gilson tale questione non è mai posta esplicitamente. Perciò, basarsi sulla sua autorità per trovare una risposta significa cercare e raccogliere le differenti indicazioni che Gilson ha fornito, in maniera non sistematica e programmatica, in questa direzione, nell'*iter* che conduce dalla prima alla seconda edizione dell'*Index*. È quello che cercherò di mostrare nella prima parte di questo mio intervento, nel quale, ricostruendo quella che potremmo chiamare una sorta di auto-interpretazione diacronica dell'*Index* da parte di Gilson, insisterò sui rapporti che legano la storia dell'*Index* a quella dell'evoluzione dell'interpretazione gilsoniana di Descartes, con particolare attenzione ai diciassette anni, decisivi, che vanno da *La liberté* agli *Études*, passando per il *Commentaire* al *Discours sur la méthode*.

Si tratta, in realtà, di un percorso difficile da seguire, anche per gli specialisti: attraversato da cambiamenti di tesi e di organizzazione metodologica, è un «itinéraire hésitant et sérieux», come lo ha definito Jean-Luc Marion nel suo illuminante saggio su *L'instauration de la rupture: Gilson à la lecture de Descartes*²².

¹⁷ J.-L. Marion, *Sur la théologie blanche de Descartes. Analogie, création des vérités éternelles et fondement* (1981), Puf, Paris 1991.

¹⁸ R. Ariew, *Descartes among the Scholastics*, Brill, Leiden-Boston 2011, che riprende, dello stesso autore, *Descartes and the Last Scholastics*, Cornell University Press, Ithaca 1999.

¹⁹ E. Scribano, *L'esistenza di Dio. Storia della prova ontologica da Descartes a Kant*, Laterza, Roma-Bari 1994.

²⁰ A. Goudriaan, *Philosophische Gotteserkenntnis bei Suárez und Descartes. Im Zusammenhang mit der niederländischen reformierten Theologie und Philosophie des 17. Jahrhunderts*, Brill, Leiden-Boston-Köln 1999, pp. 73-74.

²¹ T. M. Schmaltz, *Descartes on Causation*, Oxford University Press, Oxford-New York 2007.

²² J.-L. Marion, *L'instauration de la rupture: Gilson à la lecture de Descartes*, in M. Couratier (éd.), *Etienne Gilson et nous: la philosophie et son histoire*, Vrin, Paris 1980, pp. 13-34, cit. p. 25.

Prendere in considerazione tale percorso, tuttavia, nell'ottica del saggio che qui propongo, mi sembra molto utile, se non assolutamente necessario, nella misura in cui tale percorso riflette la maniera in cui Gilson aveva pensato, dalla prima edizione dell'opera, il suo *Index*, ovverosia come uno strumento, e precisamente come uno strumento preliminare al lavoro interpretativo: «Notre ambition se limite à celle d'apporter un instrument de travail»²³.

L'*Index* infatti si limitava, nelle intenzioni e nei fatti, a mettere a disposizione dei materiali che suggerissero «rapprochements possibles»²⁴ fra Descartes e la Scolastica, senza tuttavia stabilirli direttamente. Quest'ultimo era, secondo Gilson, un compito ulteriore, che spettava all'interprete; egli stesso lo intraprese, a partire proprio dall'opera *La Liberté chez Descartes et la théologie*, contemporanea all'*Index* e dalla quale, invero, l'*Index* stesso gemmava²⁵.

Paradossalmente, tuttavia, fra le due opere fu senza dubbio l'*Index* ad aver maggior influenza, poiché, dopo un'intensa discussione nel decennio seguente, a partire dal grande dibattito che ebbe come protagonisti Gilson, Maurice de Wulff e Jean Laporte il 19 marzo 1914 su *La doctrine cartésienne de la liberté et la théologie*, pubblicato nel «Bulletin de la société française de Philosophie», XIV (1914), pp. 207-258, *La liberté* fu per lungo tempo dimenticata dalla cultura francese.

All'origine di questo oblio, ci furono anche dei problemi editoriali, ricordati da Geneviève Rodis-Lewis nel suo breve e denso intervento su *Quelques compléments sur la création des vérités éternelles*, pubblicato nel 1980 in *Étienne Gilson et nous: la philosophie et son histoire*. Le copie del testo furono esaurite e non vennero ristampate prima del 1987: basti pensare al fatto che nemmeno lo studioso Timothy John Cronin, al quale è legata una delle più ambiziose e famose ricerche sul rapporto fra Descartes e la Scolastica da Gilson a Marion²⁶, poté leggerlo di prima mano²⁷.

Ma, come sottolinea Jean-Luc Marion nella sua introduzione alla riedizione postuma de *La liberté* nel 1987, il fatto che Gilson non abbia mai voluto ripubblicare durante la sua vita la *Liberté*, a differenza di ciò che è accaduto invece per l'*Index*, «résulte [...] de la volonté expresse de l'auteur lui-même. Plus encore que pour l'*Index*, É. Gilson fut très rapidement sensible à certaines limites de son travail»²⁸.

In particolare, due punti de *La liberté*, fin dal principio, non avevano convinto: 1) la tesi del Descartes *fisico*, che Gilson riprendeva da Lévy-Bruhl ed appoggiandosi su un'interpretazione molto fragile della tesi dell'inaccessibilità dei fini di Dio nel senso della negazione delle cause finali, interpretazione attaccata a partire

²³ *Index* 1913, p. IV.

²⁴ *Thèse de M. É. Gilson*, p. 24.

²⁵ *Thèse de M. É. Gilson*, p. 24 : «Cet "Index" est sorti naturellement de mon travail principal».

²⁶ T. J. Cronin, *Objective Being in Descartes and in Suarez*, Gregorian University Press, Roma 1966 (Garland Publishing, New York-London 1987).

²⁷ G. Rodis-Lewis, *Quelques compléments sur la création des vérités éternelles*, in M. Couratier (éd.), *Étienne Gilson et nous*, cit., pp. 73-77.

²⁸ É. Gilson, *La liberté chez Descartes et la théologie*, Vrin, Paris 1987, pp. I-II.

dal 1914 dalle critiche di Laporte; 2) la riconduzione alla teologia oratoriana delle fonti della teoria della creazione delle verità eterne e, in particolare, della dottrina dell'unità di Dio. Queste due tesi furono immediatamente demolite dal suo allievo Henri Gouhier, le cui critiche vennero accolte pienamente da Gilson²⁹.

Inoltre, l'interpretazione de *La liberté* fu soggetta a obiezioni importanti, accolte anch'esse da Gilson, su un altro punto, che ci interessa maggiormente in questa sede. Negli anni successivi maturò, infatti, in Gilson, a causa di sollecitazioni esterne, la convinzione che l'immagine della Scolastica presa in considerazione nell'*Index* e ne *La liberté* dovesse essere ampliata: gli studi posteriori a *La liberté* – già quelli immediatamente seguenti – mostreranno infatti in modo chiaro che la Scolastica che Gilson aveva presentato, monocromaticamente, come tomista comportava in realtà una varietà di punti di vista differenti fra di loro, essenziali per comprendere alcune tesi di Descartes.

La questione, in realtà, si pose immediatamente, anche prima della pubblicazione delle due tesi. Fu sollevata, durante la *soutenance*, da Picavet: «Pourquoi, étant donné les textes que vous choisissez, dire “Index scolastico-cartésien”, et non, ce que j'aurais préféré: “Index thomistico-cartésien”?»³⁰ Gilson risponderà rivendicando la distinzione fra tomismo e suárezismo: «On distingue aujourd'hui entre ces philosophes que j'ai cités. Ainsi il est difficile de classer Suárez parmi les thomistes»³¹.

Eppure, tale distinzione fra Tommaso e Suárez non era presente nell'opera di cui l'*Index* era stato presentato come strumento, ossia *La liberté*. D'altronde, la prima parte del libro si fondava proprio su un'assimilazione fra Suárez e Tommaso riguardo alla teoria della creazione delle verità eterne. L'avversario di tale teoria, il teologo che ha sostenuto che le verità eterne sarebbero vere anche indipendentemente da Dio, è indicato in Tommaso, alla cui posizione, nelle pagine di Gilson, era ricondotta anche quella di Suárez. Cronin cadrà in un grosso equivoco presentando come una novità l'identificazione fra Suárez e l'avversario della teoria delle verità eterne³², poiché già Gilson si era pronunciato in questo senso; però, così facendo, Gilson aveva erroneamente assimilato la posizione di Tommaso a quella di Suárez, tanto da citare, ne *La Liberté*, i testi pertinenti di Suárez soltanto in nota, e senza incorporarli nell'*Index*, rendendosi così – almeno in parte – responsabile, come sottolinea Geneviève Rodis-Lewis, dell'errore che vizia l'interpretazione di Cronin³³, peraltro già anticipata da Pierre Garin, come vedremo.

Inoltre, se Suárez era stato assimilato a Tommaso, nel modo in cui si è visto, Duns Scoto non era in alcun modo menzionato ne *La liberté* – come pure, d'altronde, nell'*Index* – se non per mostrare l'irriducibilità del suo volontarismo (a torto equiparato a Descartes, secondo Gilson, che distrusse qui una vulgata

²⁹ H. Gouhier, *La pensée religieuse de Descartes*, Vrin, Paris 1924. Una seconda edizione, rivista ed accresciuta, uscirà nel 1972.

³⁰ *Thèse de M. É. Gilson*, p. 24.

³¹ *Thèse de M. É. Gilson*, p. 24.

³² S. Landucci, *La teodicea nell'età cartesiana*, Bibliopolis, Napoli 1986, p. 129, n. 2.

³³ G. Rodis-Lewis, *Quelques compléments sur la création des vérités éternelles*, cit., p. 75.

storiografica ancora diffusa ai suoi tempi) alla teoria della creazione delle verità eterne, che si basa invece sull'identificazione delle facoltà in Dio.

Gilson proseguirà con un approccio simile, nel 1925, nel suo *Commentaire*. Qui in particolare, in una nota importante sulla nozione cartesiana di *realitas obiectiva*, nel momento in cui rilevava l'origine scolastica della terminologia cartesiana, enunciava un giudizio generale d'irriducibilità di questa nozione cartesiana a tutta la Scolastica, in maniera indiscriminata (anche se la tesi si trovava esemplificata solo in un passaggio di Ockham): «Il ne faut cependant pas se laisser illusionner par le caractère scolastique de cette terminologie, car la conception qu'elle recouvre ne l'est pas. Dans la scolastique, l'être *objectif* n'est pas un être réel, mais un être de raison»³⁴.

Sull'uno e sull'altro punto le tesi di Gilson furono presto contestate, in ordine cronologico inverso, anche se in un breve lasso di tempo, di tre anni. Nel 1929, Roland Dalbiez addusse argomenti importanti per dimostrare l'origine scotista della nozione di realtà obiettiva e del suo statuto ontologico³⁵. Nel 1932, Pierre Garin, in un libro dal tono aggressivo ma dal contenuto essenzialmente impeccabile, *Thèses cartésiennes et thèses thomistes*³⁶, mostrò, anticipando i risultati di Cronin, la differenza fra la posizione di Vázquez e Suárez, da una parte, e quella di Tommaso, dall'altra, sulla teoria della creazione delle verità eterne, proponendo l'identificazione di Suárez (e di Vázquez) con l'avversario di Descartes.

Le due tesi furono accettate da Gilson: la prima in una nota degli *Études*³⁷; la seconda in una nota del suo *Jean Duns Scot* del 1952, dove presentò un testo tratto dai *Reportata* di Scoto, sul quale verrò a breve, che permetteva di identificare anche nella posizione sostenuta dal *Subtilis* (sulla scorta di Suárez e differentemente da Tommaso) la tesi contrastata da Descartes con la teoria della creazione delle verità eterne³⁸.

È in questi anni che nasce l'idea, sulla quale senza dubbio insistono maggiormente gli specialisti contemporanei (sia quelli di Descartes³⁹ sia quelli della Scolastica moderna⁴⁰), della necessità di render conto del riferimento allo scotismo per comprendere la Scolastica contemporanea a Descartes e, in certi casi, le posizioni di Descartes stesso: basti pensare in questo senso alla tesi della positività dell'infinito sulla quale insisterà, nel 1922, Alexandre Koyré⁴¹, i cui studi saranno

³⁴ R. Descartes, *Discours de la Méthode. Texte et commentaire*, cit., p. 321.

³⁵ R. Dalbiez, *Les sources scolastiques de la théorie cartésienne de l'être objectif. À propos du «Descartes» de M. Gilson*, in «Revue d'Histoire de la Philosophie», 3 (1929), pp. 464-472.

³⁶ P. Garin, *Thèses cartésiennes et thèses thomistes*, Desclée de Brouwer, Paris 1932.

³⁷ É. Gilson, *Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*, cit., p. 204, n. 3; p. 205, n. 1.

³⁸ É. Gilson, *Jean Duns Scot. Introduction à ses positions fondamentales*, Vrin, Paris 1952, p. 185, n. 2.

³⁹ Cfr., in part., R. Ariew, *Descartes and the Last Scholastics*, op. cit.; più di recente, D. Arbib, *Descartes, la métaphysique et l'infini*, PUF, Paris 2017.

⁴⁰ J. Schmutz, *L'héritage des subtils. Cartographies du scotisme de l'âge classique*, in «Les études philosophiques», LVII, n. 1 (2002), pp. 51-81.

⁴¹ A. Koyré, *Essai sur l'idée de Dieu et les preuves de son existence chez Descartes*, Leroux, Paris 1922 (facsimile: Garland, New York 1987), p. 140.

ricordati da Husserl, con quelli di Gilson, nelle *Meditazioni cartesiane*, per supportare, sulla base delle più recenti acquisizioni storiografiche dell'epoca, la sua tesi di un Descartes ancora vittima dei pregiudizi scolastici⁴².

Di tutti questi sviluppi, ve ne sarà comunque soltanto uno di cui Gilson terrà conto nella seconda edizione del suo *Index*, in conformità con l'ampliamento del *corpus* degli autori scolastici all'infuori di Tommaso. Si tratta del testo n. 569⁴³, tratto dai *Reportata* di Scoto, nel quale, come dicevo, Gilson era certo di identificare, con Suárez (la cui posizione era ormai distinta da quella di Tommaso per Gilson), un antecedente storico della tesi contrastata da Descartes della teoria della creazione delle verità eterne: «Si poneretur, per impossibile, quod Deus non esset, et quod triangulus esset, adhuc habere tres angulos resolveretur ut in naturam trianguli»⁴⁴.

Per il resto, oltre a un riferimento al canone con cui il concilio Lateranense condannava l'opinione dei negatori della tesi dell'anima come forma sostanziale del corpo umano⁴⁵, a qualche testo di Aristotele e a due testi di Molina e di Gibieuf sulla libertà d'indifferenza⁴⁶, il *corpus* degli autori scolastici presi in considerazione da Gilson continuava a limitarsi a Tommaso, citato in modo ricorrente (anche se con un campione significativo di testi non tratti dalla *Summa theologiae*, ma soprattutto dai commentari ad Aristotele).

Ne deriva l'impressione che, ad eccezione del testo di Scoto, il *Supplemento* dell'*Index* non si allinei agli sviluppi della storiografia registrati nei sessant'anni seguenti la pubblicazione delle due tesi di Gilson, i quali inducevano a cercare al di fuori del *corpus* scolastico-tomista; con il paradosso che alcuni contributi decisivi (pensiamo in particolare alla riconduzione della nozione di realtà obiettiva alla tradizione scotista) erano stati altrove raccolti da Gilson stesso, con un "don d'accueil"⁴⁷, per usare le parole di Rodis-Lewis, che attesta la sua grande attenzione al progresso della letteratura critica cartesiana. Così, mentre nell'interpretazione gilsoniana di Descartes l'immagine di una Scolastica di carattere tomista si era alquanto attenuata, l'*Index scolastico-cartésien* continuava a restare, essenzialmente, un "Indice tomistico-cartesiano".

Di ciò occorre dare una spiegazione, che può essere certamente rinvenuta nelle circostanze contingenti in cui ha avuto origine la seconda edizione dell'*Index*: i testi integrati – precisa Gilson nel suo *Supplemento* – sono «des additions corrigées au cours de lectures en vue d'une réédition possible de l'ouvrage»⁴⁸. Essi non sono dunque il frutto di un lavoro compiuto sistematicamente e presentano delle lacune non soltanto rispetto a contributi esterni, ma anche rispetto all'o-

⁴² E. Husserl, *Méditations cartésiennes*, A. Colin, Paris 1931: Méd. I, 10, p. 20.

⁴³ *Index* 1979, p. 357.

⁴⁴ I. Duns Scotus, *Reportata parisiensia*, Prologus, Quaestiuicola 4, in Id., *Opera omnia*, ed. L. Wadding, 22 vols., Vivès, Paris 1891-1895: vol. XXII, p. 51b.

⁴⁵ *Index* 1979, texte n. 529, p. 341.

⁴⁶ Ivi, textes n. 552-554bis, p. 351.

⁴⁷ G. Rodis-Lewis, *Quelques compléments sur la création des vérités éternelles*, cit., p. 74.

⁴⁸ *Index* 1979, p. 337.

pera interpretativa di Gilson stesso: basti pensare che nemmeno i testi di Suárez sfuggiti a Cronin saranno integrati al *Supplemento* all'*Index*.

Ma una spiegazione contingente non risolve la questione di principio, che è la seguente: nell'ottica di una riedizione dell'*Index*, auspicata da Gilson stesso⁴⁹, che prenda la forma di un aggiornamento dell'*Index* stesso, è legittima un'operazione che proceda attraverso un'integrazione sistematica dei guadagni più significativi della letteratura critica dal 1913? In altre parole, è legittimo un allineamento dell'*Index* ai risultati ottenuti dalla storiografia nel senso di un ampliamento del *corpus* degli autori scolastici all'infuori del solo *corpus* tomista?

Io penso che tale operazione sia legittima e che ci autorizzi a compierla, almeno in parte, Gilson stesso. Prima di argomentarlo, vorrei sviluppare, in via preliminare, un aspetto della ricerca gilsoniana su Descartes che è forse meno noto ma che, nondimeno, mi sembra cruciale nella prospettiva di questo mio intervento: la metodologia messa in opera nell'*Index* per la costituzione di un *corpus* di testi scolastico(tomistico)-cartesiano.

L'obiettivo che Gilson si era proposto nell'*Index* era stabilire delle possibili influenze della Scolastica su Descartes: «Il faut rassembler toutes les marques d'une influence possible de la scolastique sur sa pensée»⁵⁰.

Bisogna insistere, qui, sul termine "possible". Gilson stesso lo farà nella discussione della sua tesi. Lo scopo dell'*Index* non è, a rigore, stabilire delle comparazioni, ma, precisamente, delle comparazioni possibili: «Pour ce qui est des résultats, je me suis interdit de faire à proprement parler des comparaisons; j'ai simplement indiqué des rapprochements possibles»⁵¹.

Si rivela qui la natura del genere letterario cui l'*Index* appartiene: quella dello strumento, preliminare all'interpretazione: la raccolta di testi offre comparazioni possibili che spetta al lettore e, idealmente, al ricercatore, stabilire, ma non all'*Index* stesso. Gilson lo ripeterà in termini espliciti nel *Supplemento* all'edizione del 1979: «Le lecteur est invité à comparer une certaine doctrine scolastique [...] Le présent Index doit permettre à ceux qui le désirent de se procurer ce genre d'information; la comparaison reste pourtant toujours à faire par le lecteur»⁵².

L'*Introduzione* aveva d'altronde già chiarito il lavoro che doveva essere effettuato dal lettore sul testo: «Freudenthal a fort justement remarqué que la considération des sources scolastiques est inévitable pour tous les philosophes du XVIIe siècle; or avant de savoir dans quelle mesure la scolastique a influencé tel

⁴⁹ L'*Avertissement* alla seconda edizione dell'*Index* chiarisce che la *réimpression* del 1979 fu imposta forzatamente da una ristampa americana non autorizzata dell'opera, ma è anche esplicita nel rivelare che Gilson lavorava ad un ampliamento dell'*Index* in vista di una seconda edizione, postuma: «Sans cet incident, j'aurais continué plus longtemps à recueillir des notes en vue d'une réédition posthume d'un livre dont l'utilité ne peut être connue que d'un petit nombre de curieux».

⁵⁰ *Index* 1913, p. III.

⁵¹ *Thèse de M. É. Gilson*, p. 24.

⁵² *Index* 1979, p. 336.

ou tel philosophe il faut d'abord rassembler toutes les marques d'une influence possible de la scolastique sur sa pensée»⁵³.

Questo passaggio è un po' oscuro, ma credo che Gilson volesse dire: nell'assenza di un'esplicitazione, in Descartes, della fonte, l'identificazione sul piano lessicale e concettuale delle influenze possibili precede (e ne è distinto), quale sua condizione, il lavoro interpretativo con cui si ipotizzano l'influenza effettiva e, dunque, le fonti. L'*Index* non è, dunque, un lavoro sulle fonti; e non lo è apertamente.

Ma come determinare meglio la categoria di "influenza possibile"? In altre parole, come intendere i testi presenti nell'*Index* come "marques" di influenze possibili? È Gilson stesso a rispondere a questa domanda: «Notre but pourrait se définir de la façon suivante: donner un relevé aussi complet que possible des expressions et conceptions qui sont passées de la philosophie scolastique dans le texte de Descartes»⁵⁴. Non è dunque il concetto di fonte, ma quello di *permanenza*, lessicale e concettuale, la categoria attorno cui ruota l'*Index* (e su questo punto tornerò).

Ciononostante, se l'obiettivo dell'*Index*, in quanto tale, non è stabilire le fonti, il riferimento alla filiazione storica è nondimeno un criterio necessario. Gilson impone infatti al suo studio una restrizione, precisamente perché il campo degli autori scolastici presi in considerazione potrebbe estendersi troppo, fino a raggiungere risultati inverificabili. La premessa sottintesa al discorso di Gilson è che, se un'influenza è sempre possibile, bisognerà ancorare questa possibilità ad un dato oggettivo. E la restrizione è la seguente: non ciò che è arrivato a Descartes *della Scolastica* in generale, ma ciò che è arrivato a Descartes della Scolastica *che egli conosceva*, ossia ciò che è arrivato nell'opera cartesiana degli autori studiati a La Flèche. Scrive Gilson: «Nous estimons que les rapprochements de textes entre lesquels on ne peut établir aucune filiation historique sont des exercices vains et plus dangereux qu'utiles; aussi est-ce à la scolastique que Descartes a connu que se sont limitées nos investigations»⁵⁵.

Ecco perché il *corpus* degli autori presi in considerazione dall'*Index* si limita ai commentatori di Coimbra, a Rubio, Toledo, oltre a Tommaso e Suárez, Eustachio a Sancto Paulo e Abra de Raconis. Gilson sarà ancora più chiaro, su questo punto, nel corso della discussione della sua tesi, in risposta a Picavet, che ricordava provocatoriamente l'importanza di autori come Eric d'Auxerre e Giovanni Scoto: «Je n'ai voulu rapprocher de Descartes que les textes qui ont pu lui être enseignés»⁵⁶.

L'*Index* combinava dunque il criterio della filiazione storica con la pretesa di non essere un lavoro sulle fonti: combinazione la cui condizione di possibilità risiede nel concetto di influenza possibile. Detto altrimenti, occorre partire dai testi menzionati da Descartes poiché solo allora si è autorizzati, di fatto, a stabi-

⁵³ *Index* 1913, p. III.

⁵⁴ Ibidem.

⁵⁵ Ibidem.

⁵⁶ *Thèse de M. É. Gilson*, p. 25.

lire una connessione possibile, senza pertanto impegnarsi a determinare questa filiazione possibile come determinante. A differenza di ciò che è stato sostenuto da Jean-Luc Marion, sarei quindi propenso a ritenere che, nell'*Index*, non operi, come invece accade certamente ne *La liberté*, un concetto di continuità intesa in senso forte, nei termini di «influence contraignante, par une sorte de déterminisme, qui élimine, au moins partiellement, l'originalité du penseur»⁵⁷: il concetto di influenza, così come agisce nell'*Index*, ossia nei termini di un'influenza possibile (e lo mostrerò dettagliatamente più avanti, insistendo sulla differenza di livello fra l'*Index* e *La liberté*), fa infatti astrazione, per una decisione metodologica preliminare, da ogni riferimento alla coppia concettuale influenza vincolante/originalità.

Il punto che invece mi sembra costituire un problema sta altrove: consiste nel misurare fino a che punto è restrittivo il criterio della filiazione storica possibile messa in opera da Gilson nell'*Index*. Non si tratta di un problema retrospettivo, perché è emerso anch'esso subito, storicamente, nel corso della *soutenance*, a proposito del caso di Eustachio a Sancto Paulo. Tale difficoltà venne sollevata da un altro membro della giuria, André Lalande: la conoscenza di Eustachio da parte di Descartes non può essere comparata a quella che egli aveva di Toledo, Rubio e dei commentatori di Coimbra (oltre che di Tommaso e Suárez). Infatti non v'è dubbio che Descartes abbia letto questi autori, mentre non si può dire altrettanto per Eustachio. Nella sua risposta, Gilson riconosceva esplicitamente questo punto, ma rispondeva che il suo criterio non era quello della lettura diretta, ma piuttosto quello dello spirito dei testi: «Je me suis occupé non pas de savoir si les auteurs avaient été lus directement, mais si l'esprit des textes correspondait bien à celui des ouvrages utilisés à La Flèche»⁵⁸.

Questo riferimento allo spirito dei testi costituisce un'auto-interpretazione, da parte di Gilson, del criterio della filiazione storica, al quale bisogna accordare la più grande importanza: di fatto, assumendolo, Gilson riconosceva in qualche modo la liceità di un ampliamento del corpus utilizzato nell'*Index* anche ad autori che Descartes non aveva letto direttamente, a condizione che essi corrispondessero allo spirito degli autori di La Flèche. Non è un caso se, nell'immediato prosieguo della discussione, Lalande ponesse Gilson davanti al caso del *Lexicon* di Goclenius, la cui esclusione era stata motivata da Gilson non sulla base dell'argomento per cui Goclenius non fosse stato letto direttamente da Descartes, ma sulla base della ragione per cui «[...] Goclenius était d'un esprit opposé à celui de la scolastique»⁵⁹.

Ecco che il criterio, all'opera nell'*Index*, della filiazione storica della Scolastica che Descartes aveva conosciuto a La Flèche, viene interpretato da Gilson stesso come non escludente tutti gli altri autori che, anche se non sono stati letti direttamente da Descartes, non sono in contrasto con lo spirito della Scolastica

⁵⁷ J.-L. Marion, *L'instauration de la rupture*, cit., p. 17.

⁵⁸ *Thèse de M. É. Gilson*, p. 25.

⁵⁹ *Thèse de M. É. Gilson*, p. 26.

che Descartes aveva conosciuto a La Flèche. Ma di quale genere di autori si tratta quando si parla di autori nello spirito di La Flèche? Certo, non solo di Eustachio, ma di tutti gli altri autori studiati e menzionati nei manuali di La Flèche, e dunque, senza alcun dubbio, anche di Duns Scoto, la cui influenza su Suárez venne sottolineata da Gilson stesso: «Or à la fin du XVe et pendant tout le XVIe siècle le scotisme a précisément gagné les Jésuites, et cette influence est très marquée chez Suárez»⁶⁰.

È Gilson stesso che ci autorizza, quindi, a intendere in un senso ampio il concetto di filiazione storica operante nell'*Index* e che incoraggia, in tal modo, un'apertura allo scotismo. Vista in quest'ottica, l'integrazione, operata nella seconda edizione dell'*Index*, del testo n.569 tratto dalle *Quaestiones in IV libros Sententiarum* di Scoto, non deve essere considerata solamente un'acquisizione dovuta allo sviluppo dell'interpretazione gilsoniana di Descartes successiva al 1913, che sarebbe debitrice al confronto con la letteratura critica: essa si iscrive nella comprensione *latu sensu*, inclusiva del criterio dello "spirito" dei testi, del criterio di filiazione storica, così come tale comprensione venne offerta da Gilson stesso.

Ma, allora, un aggiornamento dell'*Index* condotto, oggi, sulla base delle acquisizioni storiografiche successive al 1913 nel senso di un ampliamento al di fuori della sfera del tomismo degli autori scolastici presi in considerazione nell'*Index* mi sembra non solo legittimo, ma persino suggerito, se non davvero autorizzato, da Gilson stesso, per il modo in cui ha reso esplicito il concetto di filiazione storica operante, anche se in maniera strettamente parziale, nella seconda edizione dell'*Index* del 1979.

Se, tuttavia, questo criterio è metodologicamente legittimo, mi sembra necessario, per entrare soltanto un po' nel piano dei contenuti, che l'integrazione dell'*Index* sia operata anche mediante l'incorporazione di testi tratti da almeno un'altra tradizione di pensiero, la cui storiografia della seconda metà del secolo ha mostrato la fecondità per comprendere i rapporti tra Descartes e la cultura scolastica: l'occamismo o – forse sarebbe meglio dire – il nominalismo (fatta salva – naturalmente – la difficoltà di un uso rigoroso di queste etichette, che si riferiscono di fatto ad una realtà estremamente composita e non possono indicare un momento unitario⁶¹). Mi riferisco in particolare ai contributi di Bruno Nardi, poi ripresi da Tullio Gregory, secondo cui temi capitali delle *Meditationes* di Descartes, come quello del Dio ingannatore o del genio maligno, della conoscenza intuitiva del non-esistente, della realtà obiettiva e del dubbio iperbolico sarebbero radicati nel pensiero di autori di Ockham, di Gregorio di Rimini, di Jean di Rodington⁶². Gli autori della tradizione nominalista, almeno

⁶⁰ *Thèse de M. É. Gilson*, p. 24.

⁶¹ Segnalo, all'interno dell'ampia bibliografia, W. J. Courtenay, *Ockham and Ockhamism: Studies in the Dissemination and Impact of His Thought*, Brill Academic Publishers, Boston MA. 2008, in part. pp. 1-19.

⁶² B. Nardi, *Soggetto e oggetto del conoscere nella filosofia antica e medievale. Seconda edizione riveduta e accresciuta di un'appendice su «Giovanni di Rodington e il dubbio iperbolico di Cartesio»*, Ed. dell'Ateneo, Roma 1952; T. Gregory, *Dio ingannatore e genio maligno. Nota in margine alle Medita-*

alcuni di essi, mi sembrano in effetti rispondere al requisito della filiazione storica possibile identificata da Gilson, anche perché le tesi da essi avanzate sono state in molti casi discusse nei commentari di Coimbra, nei quali si riscontra in modo evidente la penetrazione (quand'anche a titolo di opinioni riportate nello *status quaestionis*) di posizioni nominaliste. In questo senso, mi sembra fondamentale il *liminaire*, che purtroppo non ha conosciuto uno sviluppo significativo, pubblicato da Rodis-Lewis nel 1971 nel *Bulletin cartésien*⁶³, in cui si mostra su base testuale che La Flèche sarebbe stata terreno di diffusione e di insegnamento, proprio negli anni di Descartes, di posizioni nominaliste.

Stabilire una connessione così sistematica tra l'aggiornamento dell'*Index* e gli sviluppi della letteratura critica implica, tuttavia, che si ritorni un momento sull'identificazione, che ho sopra proposto, del genere letterario dell'*Index* quale strumento che si offre *preliminarmente* all'interprete e che viene *prima* del lavoro interpretativo: tale strumento non è, certo, essenzialmente interpretativo, ma presuppone, in un certo senso, gli sviluppi storiografici precedenti e prende forma *dopo* di essi. Da questo punto di vista, un aggiornamento dell'*Index* scolastico-cartésien, condotto sulla base di questi criteri, si avvicinerebbe rigorosamente allo statuto di strumento, alla maniera dei lessici e dei vocabolari: strumenti che vengono sempre alla fine, e mai all'inizio di un processo.

In un certo senso, dicevo, tuttavia. Proponendo infatti un aggiornamento dell'*Index* mediante l'incorporazione sistematica della massa testuale pertinente proveniente dai contributi della letteratura critica si intende sottomettere questo materiale ad una *neutralizzazione* che lo liberi della sua carica interpretativa. Traendo i testi che devono essere riuniti nel nuovo *Index* dai contributi provenienti dalla letteratura critica, l'*Index* non prende posizione – quindi, non accetta, né rigetta – l'interpretazione alla quale questi testi sono sottoposti nella storiografia.

Il nuovo *Index* applica, dunque, in qualche modo, all'inverso il criterio della filiazione storica: discendendo dall'interpretazione, neutralizzandola, all'influenza possibile, la quale costituisce il *residuum* di questa operazione e viene a coincidere con la categoria della permanenza, lessicale e concettuale, sulla quale insisteva, s'è visto, Gilson stesso nell'*Index*, sottolineando con forza, come cercherò ora di mostrare in maggior dettaglio, il carattere preliminare e dunque l'indipendenza di ogni interpretazione in termini di continuità o discontinuità.

Ricostruendo il percorso che conduce da *La liberté* e dall'*Index* agli *Études*, Jean-Luc Marion sottolineava come, nel passaggio da *La liberté* agli *Études*, si verificasse un vero e proprio «renversement méthodologique»⁶⁴: se nel 1930, da una parte, «l'exactitude documentée qui établit des continuités ne le cède en rien à l'entreprise de 1913: il s'agit toujours de repérer, au premier degré, ce que le

tiones di Descartes, in «Giornale critico della filosofia italiana», LIII, n. 4 (1974), pp. 477-516; Id., *La tromperie divine*, in «Studi Medioevali», XXIII, III serie, n. 2 (1982), pp. 517-527.

⁶³ G. Rodis-Lewis, *Descartes aurait-il en un professeur nominaliste?*, in «Bulletin cartésien», II (1971), pp. 37-46.

⁶⁴ J.-L. Marion, *L'instauration de la rupture*, cit., p. 21.

lexique et la conceptualisation de Descartes doivent à leur passé et leur milieu», dall'altra parte, «cette continuité n'intéresse pas pour elle-même; elle ne vaut que comme le terrain juste assez homogène pour que s'y puissent repérer et mesurer des évolutions, déplacements, réinterprétations; et ce n'est qu'en de tels écarts que l'originalité de l'inauguration cartésienne peut se faire sentir»⁶⁵.

La suddetta necessità di una lettura diacronica dell'interpretazione gilsoniana di Descartes è qui messa in luce da Marion con argomenti inoppugnabili per ciò che riguarda *La liberté*, ma che non possono essere estesi anche all'*Index*, se si vuole intendere in che modo si configuri, secondo Gilson, il rapporto fra l'*Index* e *La liberté* e dunque la natura e gli obiettivi dell'*Index* stesso. Secondo Marion, «l'*Index* [...] présente donc la curieuse caractéristique de limiter le champ des rapprochements possibles entre Descartes et ses prédécesseurs, au nom même de la continuité»⁶⁶; perciò, vi è qui una «surestimation de la continuité»⁶⁷, in modo tale che «méthodologiquement du moins, le *Commentaire* procède d'une manière opposée à celle de l'*Index*: l'un établit au premier degré le matériau des continuités, tandis que l'autre, au second degré, travaille ce matériau pour y discerner des ruptures»⁶⁸.

È chiaro che la categoria di continuità che Marion qui utilizza si definisce in opposizione a quella di *rottura*. Nondimeno, tale continuità è proprio quella che l'*Index* ha voluto escludere, dal punto di vista metodologico, nel momento in cui ha preteso di porsi ad un livello che precede l'opposizione originalità/rottura. L'*Introduction* alla prima edizione dell'*Index* è esplicita su questo punto:

En signalant la présence d'une expression ou conception scolastique dans le texte de Descartes nous ne prétendons établir ni qu'il emploie ce terme dans le même sens que l'Ecole, ni qu'il en adopte la doctrine. Descartes peut changer le sens du terme, ou ne citer la doctrine que pour la réfuter. Il peut à un moment donné avoir employé ce terme dans le même sens que l'Ecole et avoir varié dans la suite sur le sens à lui accorder; de même qu'il peut avoir modifié son appréciation sur telle ou telle doctrine. De cela nous ne prétendons pas décider; nous ne posons même pas la question; nous voulons seulement permettre à d'autres de la poser, et notre ambition se limite à celle d'apporter un instrument de travail⁶⁹.

Senza dubbio né l'*Index* né *La liberté*, a differenza degli *Études*, sono volti a sottolineare l'originalità di Descartes, ma per una ragione differente: non per una tesi teorica che esageri la continuità, bensì per una posizione metodologica preliminare che si situa al di là dei rapporti di continuità/discontinuità.

Il rapporto fra *Index* e *Commentaire* (o fra l'*Index* e gli *Études*) non è un rapporto di opposizione, dato che le due opere si situano a due livelli differenti,

⁶⁵ Ivi, p. 22.

⁶⁶ Ivi, p. 17.

⁶⁷ Ivi, p. 17.

⁶⁸ Ivi, p. 23.

⁶⁹ *Index* 1913, pp. III-IV.

mentre qualsiasi opposizione richiede un concetto comune: non è il concetto di continuità, come opposto della rottura, ma quello di permanenza, come opposto della discontinuità, che specifica l'impresa dell'*Index*, il quale offre, come strumento, sotto forma di materiali testuali, questa permanenza che l'interprete, e soltanto lui, potrà interpretare in termini di originalità o di rottura.

Precisamente in questa direzione si svilupperanno gli studi del Lessico Intellettuale Europeo, che vorrei ricordare di nuovo per le indicazioni metodologiche, trasmesse implicitamente attraverso le categorie concettuali utilizzate per inquadrare il tema dei rapporti fra Descartes e la Scolastica. La posta in gioco, come indica Tullio Gregory in *Pensiero medievale e modernità*, è quella della «persistenza di problemi e di dottrine»⁷⁰; di «continuità» e di «presenza», nella modernità, delle «differenti forme della Scolastica»⁷¹; di «permanenza» del pensiero medievale, soprattutto quello dei secoli XIII e XIV, nella cultura moderna⁷²; è, ancora, una «persistenza» di dottrine antiche e medievali nella cultura del secolo XVII⁷³.

Ma ciò che deve essere sottolineato, più di ogni altra cosa, è l'utilità che deriva dalla possibilità di stabilire tale permanenza, la quale è per lo meno duplice: in primo luogo, quella di poter assegnare un "significato storico più preciso" alle dottrine di Descartes; e, in secondo luogo, quella di porre le condizioni necessarie, anche se non sufficienti, ad un'interpretazione delle dottrine in termini di continuità/discontinuità.

Se, infatti, l'*Index* si pone al di là di ogni discorso di rottura/continuità, esso consente ciononostante di stabilire le condizioni di pensabilità, e dunque di ramificazione, della stessa coppia di opposti rottura/continuità, nella misura in cui offre all'interprete il concetto comune entro il quale questa opposizione è pensabile e può essere stabilita.

igor.agostini@unisalento.it

⁷⁰ T. Gregory, *Pensiero medievale e modernità*, in Id., *Speculum naturale. Percorsi del pensiero medievale*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2007, pp. 173-195, cit. p. 192.

⁷¹ Ibidem.

⁷² Ivi, p. 193.

⁷³ Ivi, p. 195.



Fedeltà geometrica. Il problema dell'ordine nei *Principi della filosofia cartesiana* di Spinoza

Homero Santiago

(Universidade de São Paulo – USP)¹

Articolo sottoposto a *double blind peer review*.

Ricevuto: 07/01/2018 – Accettato: 13/03/2018 – Pubblicato: giugno 2018

Title: Geometric loyalty. The problem of order in Spinoza's *Principles of cartesian philosophy*

Abstract: Spinoza's work *Principles of Cartesian Philosophy*, published in 1663, is a mosaic of implicit and explicit citations from Cartesian texts. This allows us to compare Cartesian materials before and after their reelaboration by Spinoza. In this way, it is possible to answer one of the most difficult questions related to the work: is it a faithful or a unfaithful exposition of Cartesianism? In our view, the condition of the *Principles* is peculiar: it was a work that is, in fact, faithful to Spinozism because it is faithful to the system exposed. The key to understanding this apparent paradox is offered by Spinoza's geometric method. The presentation of Cartesianism by Spinoza is nothing other than a true definition of Cartesianism, presenting the *quid proprium* of this system, that is, presenting it without any critique. This particular relationship between the exposed object and the exhibitor can be understood as resulting from a geometric fidelity that is an essential property of the Spinozist *more geometrico*.

Keywords: Spinoza; Geometric Method; Cartesianism; Order; System.

¹ Questo testo riassume la prefazione e la conclusione del nostro studio dedicato ai *Principia philosophiae cartesianae*: cfr. H. Santiago, *Espinosa e o cartesianismo. O estabelecimento da ordem nos Princípios da filosofia cartesiana*, Humanitas, São Paulo 2004. Facciamo affidamento sulla benevolenza del lettore nel comprendere che l'approfondimento di queste tesi richiederebbe, naturalmente, un lavoro di analisi testuale, realizzato nello studio citato, che non è possibile riproporre in questa sede. L'edizione originale di riferimento, che indicheremo laddove lo riteremo opportuno, è quella curata da C. Gebhardt: *Baruch de Spinoza Opera*, 4 vols., Carl Winters, Heidelberg 1925 (d'ora in poi: SO, seguita dal volume e dal numero di pagina) [N. d. T.: le traduzioni dei passi di Spinoza sono tratte dalla seguente edizione: B. Spinoza, *Tutte le opere*, a c. di A. Sangiacomo, Bompiani, Milano 2010/2011; per ragioni di uniformità con gli altri contributi del presente volume, i *Principia philosophiae cartesianae* (d'ora in poi: PPC) saranno tradotti con *Principi della filosofia di Descartes*].

Con la comparsa dei *Saggi* e del *Discorso sul metodo* (1637), ha inizio il periodo di pubblicazione delle principali opere di Descartes, che si prolungherà fino al 1649, con *Le passioni dell'anima*. Nell'arco di questi dodici anni, a poco a poco la nuova filosofia acquisisce sempre più importanza nel panorama intellettuale europeo: le sue tesi si diffondono ampiamente per il continente e, a rimorchio, si generano dispute, polemiche e divieti. È in Olanda, giovane repubblica al centro dell'intellettualità dell'epoca grazie alla sua liberalità e residenza di Descartes per buona parte della sua vita, che il cartesianismo provoca più rumore. A differenza della Francia, dove la dottrina del filosofo si diffonde a margine delle università e delle scuole, la nuova filosofia segue qui subito le vie dell'istituzionalizzazione universitaria, e già alla fine della terza decade del XVII secolo le inflessioni cartesiane si fanno sentire nell'Università di Utrecht grazie ad Henricus Regius, professore di medicina teorica e botanica². Il progresso nel terreno universitario, tuttavia, costa alla nuova filosofia alcune interdizioni e innumerevoli testi polemi- ci, imprimendo al cartesianismo olandese una traiettoria tumultuosa che lo con- durrà, malgrado lo stesso Descartes, ad una condanna pubblica. Ma non senza una buona dose di successo. Fra gli anni '40 e '60, infatti, la dottrina si diffonde con velocità, conquista alcuni professori, determina il contenuto delle discipline universitarie e, in misura ridotta, al netto di qualche aspetto polemico, finisce per costituire una specie di secondo senso comune per molti giovani universitari che non potevano più ignorarla³.

Sulla scia di questo movimento di idee vede la luce nel 1663, ad Amsterdam, un'esposizione del sistema cartesiano firmata da Baruch Spinoza: *Principi della filosofia di Descartes, parte I e II, dimostrati secondo il metodo geometrico*, a cui si aggiungono in appendice i *Pensieri metafisici, nei quali vengono spiegate in breve le questioni più difficili che si incontrano in metafisica, tanto nella sua parte generale quanto in quella speciale*. L'opera nacque dalle lezioni tenute per un giovane universitario, cui Spinoza aveva promesso di insegnare la fisica cartesiana, legata soprattutto alla spiegazione della seconda parte dei *Principi della filosofia*. Su insistenza di alcuni amici, il filosofo preparò una parte iniziale con l'esposizione della metafisica di Descartes lasciando a Lodewijk Meyer il lavoro editoriale e il compito di redigere una prefazione. Il libro finì per essere composto da due parti complete, l'inizio della terza incompleta, e un appendi-

² Cfr. T. Verbeek, *Descartes and the Dutch. Early Reactions to Cartesian Philosophy 1637-1650*, Southern Illinois University Press, Carbonade 1992, pp. 13 seg.

³ Studiando l'ambiente intellettuale dell'Università di Leiden del periodo, R. Bordoli, *Ragione e Scrittura tra Descartes e Spinoza. Saggio sulla "Philosophia S. Scripturæ Interpres" di Lodewijk Meyer e sulla sua recezione*, Franco Angeli, Milano 1997, p. 17, menziona un «cartesianismo minimo, caratteristico dei cosiddetti *novantiqui*, il quale, soprattutto per quanto concerne la fisica, era penetrato in profondità negli ambienti scientifici nederlandesi e particolarmente nell'università di Leiden». Un altro fatto eloquente è che nella seconda metà del XVII secolo olandese i manuali scolastici di orientamento aristotelico smettono praticamente di essere pubblicati, facendo spazio a quelli ispirati al cartesianismo; cfr. T. Verbeek, *Gassendi et les Pays-Bas*, in S. Murr (éd.), *Gassendi et l'Europe*, Vrin, Paris 1997, pp. 263-273.

ce dedicata a temi scolastici⁴. L'obiettivo principale del lavoro, annunciato dal titolo e approfondito nella prefazione, è l'esposizione dei principi della filosofia cartesiana secondo il metodo geometrico.

Le opere principali di Descartes, come precisato dallo stesso filosofo al termine delle sue *Seconde risposte* e come ricordato da Meyer, seguono un "ordine" proprio dei geometri, secondo il quale «le prime premesse devono essere conosciute senza il minimo ausilio da parte di quelle successive e tutte le altre devono essere disposte in modo da essere dimostrate solo in base a quelle che precedono» (AT, VII, 155; B Op I, 885). Descartes, tuttavia, propone di distinguere "ordine" geometrico e "maniera di dimostrare". La *ratio demonstrandi* è duplice, ma sempre ugualmente geometrica: si può ottenere per *analisi o risoluzione*, quando essa «mostra la vera via attraverso la quale è stata scoperta metodicamente e per così dire *a priori*», e per *sintesi o composizione*, quando «dimostra bensì chiaramente le sue conclusioni e si serve di una lunga serie di definizioni, petizioni, assiomi, teoremi e problemi in modo da mostrare subito, nel caso in cui venisse negata una delle sue conseguenze, che essa è contenuta negli antecedenti»⁵ (AT, VII, 156; B Op I, 885-887). È con queste spiegazioni che Descartes risponderà alla suggestione presentata dagli autori delle seconde obiezioni di esporre i punti principali delle *Meditazioni* secondo "un ordine geometrico". L'opera, però, come chiarisce il filosofo, è già di per se stessa geometrica. Ciò nonostante, consapevole di quanto gli è stato chiesto, Descartes risponde alcune questioni decisive delle *Meditazioni*, redatte secondo l'analisi, in maniera sintetica, definendole *Ragioni che provano l'esistenza di Dio e la distinzione dell'anima dal corpo disposte in ordine geometrico* (AT, VII, 162-170; B Op I, 893-907).

Come si desume dalla prefazione dei *Principi della filosofia di Descartes*, il principale aspetto della rivoluzione del filosofo francese – «il più splendido astro del nostro secolo»⁶ – è l'applicazione del metodo geometrico alla filosofia; promessa di rigore e certezza, un colpo di grazia sferrato ai disaccordi ereditati dalla scolastica. Il progetto cartesiano, tuttavia, non avrebbe pienamente raggiunto il suo scopo, poiché Descartes non espose tutta la propria filosofia secondo il metodo geometrico *sintetico*, quello utilizzato da Euclide nei suoi *Elementi*. Per

⁴ Cfr. la lettera 13 a Oldenburg: «alcuni amici mi pregarono di mettergli a disposizione una copia di quel trattato che tempo prima avevo composto per un ragazzo a cui non volevo esporre apertamente le mie idee, e contenente una succinta dimostrazione della seconda parte dei *Principi* di Descartes secondo il metodo geometrico, e dove sono trattate le questioni più rilevanti in metafisica. In seguito mi pregarono di redigere, non appena possibile, anche la prima parte con lo stesso metodo. Io, per non contrariare gli amici, mi misi subito all'opera: la completai nel giro di due settimane e la diedi a loro, che mi chiesero infine di poter stampare il tutto, il che poterono facilmente ottenere a patto che qualcuno di loro, in mia presenza, la volgesse in uno stile più elegante e aggiungesse una piccola Prefazione, nella quale avvisasse il lettore che non riconosco come mie tutte le cose che sono contenute in quel trattato – *giacché in esso ne ho scritte non poche delle quali penso l'esatto contrario* –, e lo mostrasse con uno o due esempi. Un amico, che ha in cura la pubblicazione di questo libretto, ha promesso di fare tutto ciò» (SO, IV, 63; lett. 13, 1867).

⁵ Passaggi citati da Meyer: SO, I, 129; PPC, 373.

⁶ SO, I, 128; PPC, 373.

queste ragioni, lo scopo del libro di Spinoza, esperto tanto nel cartesianismo quanto nella geometria, era presentare sinteticamente ciò che Descartes aveva fatto analiticamente, così da offrire al pubblico una sorta di corollario alla rivoluzione metodologica iniziata con il *Discorso sul metodo* che ponesse un freno alla cristallizzazione della vulgata cartesiana. Il grande modello, che sarà, non a caso, ripreso quasi *ipsis litteris* nel testo spinoziano, è lo sforzo geometrico offerto da Descartes nelle sue *Seconde risposte*.

Senza alcun dubbio, è proprio questa la maggiore novità dei *PPC*. Ma da essa ne deriva, in piena solidarietà, un'altra, non meno importante. La prefazione invoca tenacemente un proposito non polemico nell'evitare correzioni o difese del cartesianismo; i *PPC*, cioè, non sarebbero un libro di partito, pro o contro il cartesianismo. Al suo alunno, difatti, Spinoza aveva promesso l'insegnamento della fisica cartesiana così come era stata formulata dallo stesso Descartes, senza aggiungervi modifiche o critiche⁷, ma senza neppure aderirvi, sebbene il professore giudicasse alcune di tali opinioni parzialmente vere e molte altre false⁸. Un punto fondamentale separava, secondo la precisazione di Meyer, Spinoza e Descartes: quando nel libro si afferma che «questo o quello supera la comprensione umana», è necessario considerarlo espressione del pensiero cartesiano, e mai di quello spinoziano⁹.

Sono tali caratteristiche che segnano la singolarità dell'opera spinoziana del 1663. All'epoca, il cartesianismo era all'ordine del giorno, e se i *PPC* meritavano una qualche attenzione, ossia meritavano di essere letti, lo si giustificava alla luce della loro doppia novità, che li distanziava tanto dalla condizione di un manuale quanto da quella dell'invettiva: *geometrizzazione e fedeltà*; esporre geometricamente il cartesianismo, mantenersi fedele ad esso, senza dare adito alla polemica.

Persistono, tuttavia, alcune difficoltà. Il lavoro spinoziano non manca di suscitare dubbi. Di fatto, a prima vista non è così chiaro che cosa rappresentassero per Descartes e Spinoza l'ordine e la maniera geometrica. Che cos'è la sintesi, e cosa l'analisi? È possibile che il cartesianismo esca incolume, una volta interpretato secondo una forma che Descartes non ha mai fatto realmente propria? Sorge, inoltre, una questione ancora più profonda, che è parte dello stesso sistema spinoziano, visto che i termini "geometrizzazione" e "fedeltà", una volta coniugati, diventano subito problematici e perdono la trasparenza della loro specifica collocazione, generando un paradosso. Un problema fondamentale emerge nella prefazione dei *PPC* unendo certezza, evidenza e scienza, dato che la calce che tiene insieme i differenti elementi non è altro che l'applicazione del metodo matematico, che doveva contrapporre, alle congetture sottili e probabili, l'apoditticità

⁷ SO, I, 131; *PPC*, 379: «giacché aveva promesso di insegnare al suo allievo la filosofia di Descartes, fu per lui un sacro dovere non allontanarsi nemmeno di un'unghia dalle sue dottrine e di non dettare alcunché che non rispondesse ai suoi principi o vi fosse contrario».

⁸ Ibidem: «Benché, infatti, alcune le ritenga vere [...], ve ne sono tuttavia molte che rifiuta come false». Si tengano presente inoltre le spiegazioni spinoziane presenti nella lettera a Oldenburg citata in precedenza.

⁹ SO, I, 132; *PPC*, 379.

delle proprie ragioni rigorosamente dimostrate. Ad ogni modo, dove starebbero, agli occhi di Spinoza, le cosiddette «solide basi delle scienze»¹⁰ cartesiane? La differenza è qui più o meno esplicita, ed è lo stesso Meyer, entusiasta prefatore dei *PPC*, il primo ad avvertire che sono molte le premesse cartesiane a non essere accettate dallo spinozismo. Vi sarebbe allora un'assurda divergenza circa la verità? Se la filosofia cartesiana non è vera, che senso avrebbero gli aggettivi "solido", "forte", etc., che accompagnano i riferimenti ai suoi principi? E come potrebbe tale filosofia assumere una forma rigorosa *more geometrico*?

Lo statuto dei *PPC* è caratterizzato da un'innegabile doppiezza, come appare chiaro a partire dai successivi sviluppi dell'opera di Spinoza. Osserviamo, a questo proposito, il caso della fisica cartesiana dimostrata geometricamente nel 1663, poiché essa rappresenta un'oscillazione che si estende anche al terreno metafisico. In una lettera a Oldenburg del 1665, Spinoza giudica erronea la sesta regola del movimento presentata da Descartes nei *Principi*¹¹. Nella lettera successiva, il corrispondente, che conosceva i *PPC*, si domanda se in essi Spinoza ne lasciasse intravedere la supposta falsità o se, al contrario, si limitasse a seguire alla lettera Descartes, motivato dalla volontà di presentare ai lettori, agli amici e all'allievo, la comprensione del sistema del filosofo francese¹². Dubbio legittimo. Nel 1676, infatti, Spinoza dirà chiaramente a Tschirnhaus che tutti i principi delle cose naturali di Descartes sono inutili e assurdi¹³. Per complicare la situazione, l'autore si propone di pubblicare i *PPC* in vista della diffusione della verità e della vera filosofia¹⁴. Ma quale verità? Non sappiamo già allo sfinito che il cartesianismo, agli occhi di Spinoza, è errato? Nessuno potrebbe quindi immaginare un peccato di gioventù con conseguenze maggiori; ciò nonostante, lungo tutto l'arco della propria vita Spinoza farà più volte appello alla sua opera del 1663. In una lettera a Hudde del 1666 (lett. 35), ad esempio, considera valida la dimostrazione della proposizione 11 della prima parte dei *PPC* (esistenza necessaria di Dio a partire

¹⁰ SO, I, 141; *PPC*, 385.

¹¹ «Penso invece che circa la sesta regola sul moto, tanto lui [Huygens] quanto Descartes sbagliano del tutto» (SO, IV, 166; lett. 30, 1981). Questo testo, pubblicato per la prima volta nel 1935, non figura nell'edizione curata da Gebhardt.

¹² SO, IV, 167-168; lett. 31, 1985: «Non ho ancora avuto sottomano il tuo libretto che tempo fa hai pubblicato sulla dimostrazione geometrica dei principi di Descartes: non so se li hai già mostrato questa falsità, o se piuttosto, per far piacere ad altri, tu abbia seguito passo passo Descartes».

¹³ SO, IV, 332; lett. 81, 2203: «Ed è per questo che un tempo non ho esitato ad affermare che i principi cartesiani della natura sono inutili, per non dire assurdi».

¹⁴ Si vedano le spiegazioni spinoziane nel sollecitare all'amico Meyer l'eliminazione di un passo più polemico presente nella prefazione cui stava lavorando: «amico carissimo, voglio pregarti caldamente di tralasciare quello che hai scritto in fondo contro quell'omicciattolo. E sebbene molte ragioni mi spingano a pregarti di far ciò, te ne darò soltanto una: vorrei infatti che tutti si possano facilmente persuadere che questi scritti vengono divulgati a beneficio di tutti, e che tu, nel curare l'edizione di questo libretto, hai di mira solo il desiderio di diffondere la verità, e ti preoccupi soprattutto che l'opuscolo riesca gradito a tutti, e rappresenti per gli uomini un invito benevolo alla studio della vera filosofia e un contributo all'utilità di tutti. Il che ciascuno crederà senza problemi se vedrà che nessuno viene offeso, né presenta alcunché che possa essere di offesa a chicchessia» (SO, IV, 72-73; lett. 15, 1883-1885).

dal suo intelletto); a Jelles, nel 1667 (lett. 40), invoca il nono assioma della parte I; in una nota marginale del *Trattato teologico-politico* (la nota 6), l'autore menzionerà la soluzione del circolo offerta nella sua opera su Descartes; il lettore dell'*Etica*, infine, verrà rinviato, in un punto specifico (I, prop. XIX, scol.), alla proposizione XIX della prima parte del testo pubblicato nel 1663.

Paradosso, difficoltà, incomprensione. Non sembra possibile mascherare la sproporzione metodologica generata dalla prefazione di Meyer e dai testi di Spinoza, in particolare l'*Etica dimostrata secondo l'ordine geometrico* (1677). Sarà qui sufficiente un esempio per valutare la portata dell'imbarazzo: i *PPC* dimostrano geometricamente il dualismo sostanziale e l'unione corpo-mente, tesi cartesiane che saranno criticate, senza alcun imbarazzo e in maniera sarcastica, nella prefazione della quinta parte dell'*Etica*: «Tale è l'opinione di quest'uomo chiarissimo (per quanto posso congetturare dalle sue parole), ed io difficilmente avrei creduto che fosse stata sostenuta da un Uomo sì grande, se fosse stata meno acuta [...] Che cosa, di grazia, egli intende per unione della mente e del corpo? Qual concetto chiaro e distinto egli ha, dico, di un pensiero unito strettamente con una certa porzioncella dell'estensione?»¹⁵. Ora, tra il 1663 e la metà della decade successiva ad essere cambiate sono le verità o il metodo? Come potrebbe lo stesso metodo essere applicato ai *PPC* e all'*Etica*, servendosi di dimostrazioni geometriche per dedurre tesi contrarie?¹⁶

Possiamo comprendere la questione in gioco secondo questa prospettiva: i *PPC* sarebbero l'opera di un attento storico della filosofia impegnato a rispettare il suo oggetto di studio o di un filosofo che lascerebbe intravedere la propria dottrina? Il risultato è un cartesianismo radicale? Si tratta di un'opera spinoziana, almeno nel senso forte dell'aggettivo? Qual è il vero statuto della soluzione del circolo cartesiano offerta nell'Introduzione della prima parte e, in generale, considerata come spinoziana? Riassumendo questi e molti altri interrogativi in uno soltanto: fino a che punto giunge la fedeltà, e fino a che punto l'infedeltà di Spinoza in relazione a Descartes?¹⁷ Il dubbio non è nuovo. Sebbene la critica

¹⁵ SO, II, 279; *Etica*, V, 1555-1557.

¹⁶ «È evidente che il metodo geometrico non può essere applicato correttamente nell'*Etica* e nei *Principi della filosofia di Descartes* e condurre a conclusioni opposte», F. Kaplan, *L'Éthique de Spinoza et la méthode géométrique*, Flammarion, Paris 1998, p. 32. «Una difficoltà insuperabile», afferma F. Alquié, *Le rationalisme de Spinoza*, Puf, Paris 1981, p. 65.

¹⁷ In generale, oltre ai testi che saranno citati più avanti, si vedano i seguenti lavori: M. M. Bolton, *Spinoza on Cartesian Doubt*, in «Noûs», vol. 19, n. 3 (1985), pp. 379-395; É. Gilson, *Spinoza interprete de Descartes. La preuve cartésienne de l'existence des corps*, in Id., *Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*, Vrin, Paris 1967, pp. 299-315; E. de Angelis, *Il metodo geometrico da Cartesio a Spinoza*, in «Giornale critico della filosofia italiana», n. 43 (1964), pp. 393-427; J. D. Sánchez Estop, *Spinoza, lecteur des Regulæ. Notes sur le cartésianisme du jeune Spinoza*, in «Revue de sciences philosophiques et théologiques», vol. 71, n. 1 (1987), pp. 55-66; M. A. Gleizer, *Espinoza e o "círculo cartesiano"*, in «Cadernos de história e filosofia da ciência», vol. 5, n. 1-2 (1995), pp. 45-72; M. Gueroult, *Le Cogito et l'ordre des axiomes métaphysiques dans les Principia philosophiæ cartesianæ de Spinoza*, in Id., *Études sur Descartes, Spinoza, Malebranche et Leibniz*, Georg Olms, Hildesheim 1970; A. Lécrivain, *Spinoza et la physique cartésienne*, in «Cahiers Spinoza», n. 1 (1977), pp. 235-265 e n. 2 (1978), pp. 93-206; C. L. Matos, *Spinoza, intérprete*

contemporanea gli fornisca contorni definiti e un abito adatto all'esegesi testuale, si tratta di un problema di lunga data, riconosciuto dai lettori seicentisti del libro, come abbiamo già avuto modo di vedere nel quesito di Oldenburg e come possiamo verificare con precisione, ancora una volta, nella corrispondenza spinoziana con Blijenbergh. Accusato da Spinoza di una pessima lettura dei *PPC* per aver confuso le sue opinioni con quelle dell'autore esposto (lett. 21), Blijenbergh fornisce subito una replica all'inizio della sua risposta: «1) In che modo, quando leggo i tuoi *Principi* e i tuoi *Pensieri Metafisici*, posso distinguere il tuo pensiero da quello di Descartes?»¹⁸. Un dubbio simile autorizza Leibniz a dare a Spinoza prima del “parafrasatore”, e poi del correttore di Descartes¹⁹; mentre altri, cartesiani, lo perseguiteranno per aver trasformato la filosofia del maestro secondo i presupposti ateisti dell'espositore²⁰. Tuttavia, peggio ancora, con il tempo il dubbio sulla natura dell'opera divenne una macchia per l'intero sistema. Oltre ad insegnare poco o nulla sullo spinozismo, i *PPC* servirono per gettare un'ombra di sospetto sul loro autore: che si trattasse di un'incomprensione di fronte al cartesianismo²¹ o del fallimento del metodo, ciò costituiva una ragione sufficiente per screditarne il conclamato rigore, fino a suggerire, come conseguenza, la ro-

de Descartes, in «Revista brasileira de filosofia», n. 19 (1955); C. Ramond, “*Degrés de réalité*” et “*degrés de perfection*” dans les *Principes de la philosophie* de Descartes de Spinoza, in «*Studia spinozana*», n. 4 (1988), pp. 121-146.

¹⁸ SO, IV, 154; lett. 24, 1965.

¹⁹ Cfr. G. W. Leibniz, *Lettera a J. Thomasius* (20/30-4-1669), in Id., *Die philosophische Schriften*, 7 vols., ed. C. I. Gerhardt, Georg Olms, Hildesheim 1978, vol. I, 16: «Su Descartes e Clauberg, sono assolutamente d'accordo con te, il discepolo è più chiaro del maestro. Oserei dire, tuttavia, che quasi nessuno dei cartesiani ha aggiunto qualcosa alle cose scoperte dal maestro. Certamente Clauberg, Raey, Spinoza, Clerselier, Heerboord, Tobia André, Henricus Regius non hanno fatto nulla di più se non parafrasare la loro guida». Per G. Friedmann, *Leibniz et Spinoza*, Gallimard, Paris 1962, pp. 59-61, queste affermazioni erano dovute non ad una lettura diretta dei *PPC*, ma ad informazioni ricevute da corrispondenti olandesi. Ora, che le informazioni siano di prima o di seconda mano, il giudizio riportato rispetta la funzione che gli abbiamo riservato: tanto per Leibniz quanto per molti altri, i *PPC* erano facilmente considerati una parafrasi fedele di Descartes. Curiosamente, quando Leibniz pubblicherà, nel 1670, la lettera citata, nell'ambito della sua dissertazione su Nizolio, il nome di Spinoza verrà eliminato: effetto di nuove informazioni? Lettura diretta dei *PPC*? Del *Trattato teologico-politico*? Di entrambi?

²⁰ Cfr. J.-M. Lucas, *La vie de M. Benoît de Spinoza*, in B. Spinoza, *Éthique*, prés., trad. et comm. par B. Pautrat, Seuil, Paris 1999, p. 614: «In quest'opera egli dimostra geometricamente le due prime parti dei *Principi* del Signor Descartes, di cui dà ragione nella Prefazione, attraverso la penna di uno dei suoi amici. Ma qualunque cosa egli abbia potuto dire a difesa di questo celebre autore, i sostenitori di questo grande uomo, per giustificarlo dall'accusa di *Ateismo*, fecero a partire da allora tutto ciò che poterono per far cadere la dannazione sul nostro filosofo, usando in quell'occasione la politica dei discepoli di Sant'Agostino che, per liberarsi dall'accusa di approssimarsi al Calvinismo, scrissero contro questa setta i libri più violenti. Ma la persecuzione che i *cartesiani* esercitarono contro il Signor Spinoza, e che durò per tutta la sua vita, anziché scuoterlo, lo fortificò nella ricerca della verità».

²¹ Per E. Curley, *Spinoza as an Expositor of Descartes*, in S. Hessing (ed.), *Speculum Spinozanum 1677-1777*, Routledge & Kegan Paul, London 1977, pp. 133-142, in part. p. 136, né Spinoza né Meyer compresero cosa fossero le sintesi e l'analisi cartesiane; pertanto, secondo l'autore, «il progetto di Spinoza [i *PPC*] riposa su un errore».

vina formale dell'*Etica*²². L'effetto non fu comunque migliore anche fra coloro che cercarono di sottrarre l'opera a questo deplorabile destino. A questo proposito, possiamo elencare alcune delle varie soluzioni: il ricostruttivismo logico di cui Spinoza sarebbe il precursore imporrebbe un'esposizione che, in vista della confutazione, deve essere perlomeno corretta²³; il metodo geometrico dovrebbe essere concepito come ipotetico-deduttivo²⁴ o come mero strumento espositivo, senza che rappresenti una forza produttrice di verità²⁵.

Il problema principale è che nessuna di tali soluzioni fa pienamente giustizia alla dignità conferita al metodo nel XVII secolo, in modo particolare all'interno del circolo spinoziano: ciò che Meyer descrive nella sua prefazione, al netto delle lodi e con il beneplacito di Spinoza, è una rivoluzione, come abbiamo già osservato. E questo deve essere precisamente il quadro in cui collocare la nostra comprensione dei *PPC* e dello spinozismo nel suo insieme; non dobbiamo perciò indebolire il *more geometrico* e la nuova "norma di verità" introdotta dai matematici affermando sull'*Etica*, con l'obiettivo di sottrarre l'opera al paradosso, qualsiasi cosa, o introducendo eccezioni per salvare, ad un tempo, la teoria e il fenomeno, il sistema ideale e uno dei suoi componenti. Non otterremmo alcun guadagno, e forse sarebbe addirittura meglio riconoscere la nostra ignoranza circa le relazioni tra Spinoza e Descartes e accettare i limiti della storia della filosofia nello spiegare alcuni eventi del mondo delle idee.

Delineiamo il quadro dell'*impasse* che circonda i *PPC*: se Spinoza fu fedele a Descartes, siamo costretti a riconoscere l'assurdo di un grande filosofo (e di un

²² È la tesi generale del libro, citato in precedenza, di Kaplan, presentata ne *La définition 1 et la méthode géométrique*, in *Méthode et métaphysique. Travaux et documents du Groupe de Recherches Spinozistes*, n. 2, Presses de l'Université de Paris-Sorbonne, Paris 1989, pp. 67-80. Nel caso specifico dei *PPC*, ci troveremmo al cospetto di una pessima applicazione del metodo: «In realtà, tra il metodo assiomatico e il metodo classico vi è il metodo classico male applicato, perché gli assiomi di partenza non sono perfettamente chiari e distinti. Di fatto, quando si vuole esporre secondo il metodo geometrico classico un sistema che si ritiene falso senza criticarlo – ed è il caso di Spinoza nei *Principi* – si è necessariamente portati a presentare gli assiomi di questo sistema, pur discutibili, come se fossero indiscutibili».

²³ Cfr. H. G. Hubbeling, *Spinoza comme précurseur du reconstitutivisme logique dans son livre sur Descartes*, in «*Studia leibnitiana*», vol. 12, n. 1 (1980).

²⁴ Cfr. J. Bennett, *Un estudio de la Ética de Spinoza*, FCE, Cidade do Mexico 1990, pp. 24 seg. A partire dal problema del "dimostrare" nei *PPC*, l'autore conclude: «è preferibile considerare l'*Etica* come un sistema ipotetico-deduttivo, qualcosa che comincia con ipotesi generali, deduce da esse conseguenze e confronta tali conseguenze con i dati».

²⁵ È la posizione sostenuta da G. Boss, *Le problème du rationalisme de Spinoza*, in «*Revue de théologie et de philosophie*», n. 155 (1983), pp. 61-72, in part. p. 67, nella recensione critica del già citato libro di Alquié, in cui si propone di sottrarre Spinoza ai problemi identificati dallo storico francese: «la dimostrazione geometrica come un eccellente mezzo di esposizione, non uno strumento infallibile per produrre la verità». Si veda inoltre R. Kennington, *Analytic and Synthetic methods in Spinoza's Ethics*, in Id. (ed.), *The Philosophy of Baruch Spinoza*, The Catholic University of America Press, Washington 1980, pp. 293-318, in part. p. 304: «Possiamo allora concludere che la dimostrazione geometrica dei principi di Descartes è una pseudo-dimostrazione [...] Il metodo geometrico è neutro quanto alla verità della dottrina trasmessa, o è peculiarmente adeguato alla comunicazione di dottrine false, o entrambe le cose».

dogmatico da far invidia, aggiungerebbe qualcuno) che non filosofa, riducendo così il valore dell'opera; d'altra parte, se Spinoza fu fedele allo spinozismo, tradì Descartes, l'alunno cui aveva promesso di insegnare il cartesianismo e gli stessi amici. In quest'ultimo caso, cioè se il progetto fu realizzato in maniera incosciente, dobbiamo rilevare l'incomprensione e il fallimento del progetto stesso; al contrario, se fu portato avanti in modo cosciente, solo la malafede spiegherebbe le sue dichiarazioni riguardanti l'opera. Ora, questa rapida rassegna ci consegna un quadro sconcertante, sia che si tenti di ridurre i termini del problema alla coppia fedeltà/infedeltà, sia che si cerchi di indebolire il metodo per inquadrare al suo interno anche i PPC. Al cospetto di queste alternative, dobbiamo riconoscerlo, sarebbe più giusto ammettere la sconfitta dello spinozismo; nell'ipotizzarlo, Kaplan e Alquié appaiono dunque ben più coerenti di tutte le soluzioni ingegnose forgiate da altri interpreti.

Tuttavia, non tutto ciò che troviamo nella traiettoria dei PPC sono difficoltà insolubili. A tal proposito, un decisivo passo avanti, in un cammino tanto periglioso, è stato compiuto quando Marie-Hélène Berlin ha invocato la "duplicità" del libro, conferendo a questa categoria un posto di riguardo nella sua interpretazione²⁶. Presentato nell'ambito di un congresso dedicato alle prime opere spinoziane, in un breve lavoro (l'unico dedicato ai PPC!) l'autrice si interroga principalmente sulla "curiosa concezione di fedeltà". Il punto cardinale: assumendo il peso di tutte le incertezze che gravano sull'opera, Berlin analizzò la questione in una prospettiva particolarmente allettante; esce di scena l'*aut-aut* e ci si concentra sul senso profondo delle alterazioni, con l'intento di stabilire se ci si trovi al cospetto di un'opera spinoziana o meno; insomma, la duplicità diviene il segno di un'unità "curiosa". È proprio questo sguardo rigenerante e promettente ciò che, riteniamo, rappresentò il terreno fertile per le analisi di Marilena Chaui, che riuscì a trovare l'unità dell'opera attraverso una perfetta definizione che stenografa gli slittamenti, le sottigliezze e tutta la gamma di dubbi che fanno dei PPC un'opera spinoziana: "fedeltà infedele"²⁷. Il titolo di Chaui riesce ad unire ciò che nella prospettiva precedente era diviso. Come gli ossimori con i quali i poeti danno voce ad unità inesprimibili per gli amanti dell'univocità concettuale e delle formulazioni libere dal paradosso, la formula è lucifera proprio nella misura in cui serba in sé una contraddizione fra i suoi termini che tratteggia una certa positività che è possibile cogliere con un rapido sguardo al sommario de *A nervura do real* [*La nervatura del reale*]. L'opera del 1663 si fa carico di una funzione organizzatrice e pertanto, effetto di maggior rilevanza, è restituita al sistema dello spinozismo. Dato che Spinoza aveva fatto riferimento in un altro luogo ad una «*mea philosophia*»²⁸, agli occhi di Chaui è lecito desumere un percorso "verso

²⁶ M.-H. Belin, *Les Principes de la philosophie de Descartes: remarques sur la duplicité d'une écriture*, in «Archives de philosophie», vol. 51-1 (1988), pp. 99-105.

²⁷ M. Chaui, *Fidelidade infiel: Espinosa comentador dos Princípios da filosofia de Descartes*, in «Analytica», vol. 3, n. 1 (1998), pp. 9-74; testo ripreso nel terzo capitolo di *A nervura do real, Imanência e liberdade em Espinosa*, Companhia das Letras, São Paulo 1999.

²⁸ SO, II, 14-15 e 17; *Tratt. emend. intell.*, note K e O, 124 e § 45, 133: «nostra Philosophia».

la *philosophia*” che troverebbe nei *PPC* e nei *Pensieri metafisici* i suoi “prolegomeni”. In tal modo, l’opera non è più il risultato accidentale di un percorso, e il suo studio un mero preziosismo storiografico; essa è invece riscoperta nella sua profonda necessità: la *philosophia* spinoziana passa allora dal 1663 così come sappiamo esser passata dal 1670 o dal 1677; tutte queste date costituiscono lo stesso arco indivisibile del sistema, senza che sia possibile separare il nesso che unisce le varie opere. La *philosophia* dell’*Etica* è la stessa del *Trattato teologico-politico*, la stessa del *Trattato sull’emendazione dell’intelletto* e la stessa che si fa carico di esporre il pensiero di Descartes – e se l’interprete dello spinozismo non è in grado di cogliere questo rapporto, avrà semplicemente voltato le spalle alla profondità del sistema in esame.

Ecco lo stato di cose che riteniamo rappresenti il punto di partenza obbligatorio per uno studio dei *PPC*. Tale prospettiva, infatti, apre nuove possibilità: prendere sul serio tutte le affermazioni sull’opera fatte tanto da Spinoza quanto da Meyer; sebbene tali affermazioni si contraddicano, trovare una spiegazione che le faccia risultare simultaneamente vere, anziché conciliarle; sottolineare il ruolo del lettore Spinoza, non per cogliere le impressioni personali di un pensatore eccezionale, ma per comprendere il suo metodo interpretativo e la lettura del cartesianismo che ne risulta; indagare il fondamento dell’ordine geometrico nell’opera e il modo con cui esso può dimostrare ciò che “non è vero”; includere i *PPC* nel sistema del suo autore, considerandoli a pieno titolo una legittima opera spinoziana e mostrare perciò, come accade in ogni sistema degno di questo nome, in che modo essi spieghino altre opere con cui condividono lo stesso campo concettuale. Per riassumere questi compiti in uno soltanto: cogliere la piena positività di ciò che in Belin era doppio e in Chaui un’unità intrinsecamente contraddittoria.

Questo proposito ci spinge ad enfatizzare alcuni punti già elencati in precedenza. Così come è possibile considerare l’*Etica* l’espressione della *mea philosophia*, allo stesso modo, in piena concordanza, è possibile parlare dei *PPC* come qualcosa di più di un semplice percorso “verso la *philosophia*”; in tal modo, possiamo porre una questione che attraversa tutte le altre interrogazioni elencate: se Spinoza ha già una *philosophia* nel 1663, dove possiamo trovarla nei *PPC*? A nostro parere, non vi sono dubbi: la *mea philosophia* risiede soprattutto in quello che l’autore ha chiamato il *meus ordo*. I *PPC* sono dunque i legittimi portatori dell’ordine spinoziano, del *meus ordo* esplicitamente invocato dal filosofo in una lettera indirizzata a Meyer quando questi stava lavorando alla prefazione dell’opera:

Vorrei che tu avvisassi che ho dimostrato molte proposizione diversamente da come le ha dimostrate Descartes, non per correggerlo, ma soltanto per seguire meglio il mio ordine [*meum ordinem melius retineam*], e non aumentare il numero degli assiomi. E per lo stesso motivo dimostro molte cose proposte da Descartes senza alcuna dimostrazione, e ne ho dovute aggiungere alte che furono da lui tralasciate²⁹.

²⁹ SO, IV, 72; lett. 15, 1883 [N. d. T.: la traduzione è qui leggermente modificata].

È importante rilevare che, se possiamo parlare dell'Etica come *philosophia*, tenendo a mente l'espressione utilizzata nel *Trattato sull'emendazione dell'intelletto*, a maggior ragione (il *Trattato* è anteriore al 1663) possiamo affermare che l'*ordo* di cui si parla nella lettera 15 (del 3 agosto 1663) designa lo stesso *ordo geometricus* del titolo che rappresenta l'*opera magna* dello spinozismo. L'uso del pronome personale nei due casi non è trascurabile. Ora, ciò non significa che filosofia e ordine siano assolutamente identici negli anni '60 e nella decade successiva, ma che vi sia, in quel momento, piena coscienza del possesso di una filosofia e di un ordine propri. Indipendentemente dal livello di elaborazione cui era giunta la sua filosofia all'inizio degli anni '60, è certo che Spinoza era ben cosciente non solo della distanza che lo separava da Descartes, ma anche della sua propria originalità come pensatore. Queste considerazioni ci spingono a pensare che la parte della sua *philosophia* presente nei PPC, di taglio inequivocabilmente spinoziano, sia solamente il *suus ordo*: ecco ciò che, a nostro parere, deve rappresentare il primo principio guida per un'adeguata valutazione dei PPC. È curioso che, proprio in relazione ad un'opera che ha generato dei dubbi sul suo possibile statuto spinoziano, si sia in possesso di un documento epistolare così chiaro a riguardo. In vari luoghi dell'opera di Spinoza possiamo trovare allusioni al «nostro metodo»³⁰ o al «nostro ordine»³¹; in tutto il *corpus* spinoziano, tuttavia, non vi è, a nostra conoscenza, un riferimento così chiaro quanto quello presente nella lettera a Meyer, dove il plurale maiestatico cede il passo alla prima persona singolare: *meus ordo*. Si tratta forse della libertà che è concessa nel rivolgersi ad un amico, un documento di lavoro privo di particolari interessi dottrinali (non apparve nemmeno nell'*Opera posthuma*); ma proprio per questo la lettera e l'indicazione contenuta sono degne del massimo credito, quello, cioè, che si deve attribuire alla comunicazione fra due amici stretti, vincolata alla reciproca confidenza e discrezione. Di conseguenza – e si tratta del secondo principio guida –, se le modifiche incontrate nei PPC si spiegano a partire dall'intenzione spinoziana di «*meum ordinem retinere*», il compito principale dell'interprete deve essere quello di comprendere la presenza dell'ordine spinoziano nell'opera e, al contempo, la sua istituzione.

In conclusione: elucidare la situazione dei PPC è un compito che esige, innanzitutto, un certo riposizionamento sia sulla questione fedeltà/infedeltà, sia sulle difficoltà che tale binomio si porta dietro. E dedicandoci ad un'indagine sull'ordine dell'opera – il già citato *meus ordo* di Spinoza – che possiamo mettere da parte il problema presentato all'inizio e che è, senza dubbio, il più celebre dei tanti che circondano i PPC: questo testo contiene il pensiero del filosofo che espone l'opera o del filosofo esposto? Entrambe, vorremmo rispondere: *Spinoza è fedele allo spinozismo proprio perché è fedele al cartesianismo*. E non si nasconde qui alcuna ingegnosa conciliazione. Ciò che sta in gioco, in ogni momento, è

³⁰ SO, II, 38; *Tratt. emend. intell.*, § 106, 169; SO, II, 120; *Etica*, II, prop. XL, scol. I, 1283; SO, IV, 196; PPC, II, prop. VI, scol., 471: «è questo il nostro metodo».

³¹ SO, II, 222; *Etica*, IV, prop. XVIII, scol., 1461: «il nostro prolioso ordine geometrico».

una certa *fedeltà geometrica* dell'esposizione al proprio oggetto; l'ordine spinoziano si stabilisce soltanto mediante il più assoluto rispetto del cartesianismo, poiché la più piccola macchia sul sistema di Descartes comporterebbe la rovina dell'*ordo* di Spinoza. Nessuna conciliazione, nessuna giustapposizione. Fedeltà e infedeltà non sono, nella sfera più alta dell'ordine, contraddittori; i termini, piuttosto, si condizionano a vicenda e fondano il campo di un'unica e sola verità, una verità dell'ordine.

Si comprenda bene: *una* verità dell'ordine. Più propriamente, la buona comprensione dei *PPC* non necessita di un chiarimento completo dello statuto dell'ordine geometrico spinoziano in generale; nel caso specifico, la questione non è tanto il problema del "mio ordine", quanto dei mezzi di osservare quest'ordine – un problema, insomma, che ha a che fare più con l'"ordinamento" che con l'"ordine". È evidente che i confini non si possono discriminare con facilità; tuttavia, anziché tentare di comprendere i *PPC* a partire da un quadro generale i cui contorni si estendano fino a Descartes e a Hobbes, alla matematica e alla geometria dell'epoca, alle sue origini e parentele, alle ragioni più alte che condussero all'adozione della geometria come modello, e così via, è necessario comprendere che l'opera non fornisce l'ordine, bensì *un* modello di ordine. Tutti sappiamo, infatti, che l'ordine geometrico sopprime il finalismo e gli abissi della trascendenza, che allarga le frontiere del dimostrabile, che eleva il rigore espositivo e risponde a molte altre questioni di notevole importanza. Ma che cosa diventa, in realtà, un testo geometrico? Cosa significa dimostrare secondo il canone geometrico? Se ci è permesso semplificare, che cosa implica ordinare geometricamente $a + b$?

Ora, a questo tipo di interrogazioni i *PPC* forniscono una risposta che, oltre ad essere puntuale, è di estrema chiarezza. E in virtù della sua stessa costituzione testuale. Sappiamo che il libro nacque da un corso di fisica cartesiana e che, decidendosi a pubblicarlo, Spinoza rimase due settimane ad Amsterdam per preparare l'opera, specialmente la prima parte³². Immaginiamo quei giorni di intensa attività: l'autore chino a lavorare sugli esemplari cartesiani³³; la quantità di passaggi trascritti prova la consultazione frequente delle fonti testuali; alterazioni precise e tagli deliberati dimostrano la profonda intimità con tali fonti. Il risultato, in termini rigorosi, è un'opera che consiste in un insieme eteroclitico di passaggi cartesiani di varia provenienza, utilizzati implicitamente ed esplicitamente, e che risponde ad esigenze rigorose che Spinoza designa senza titubanza come il suo ordine. È proprio da questa specifica costituzione che deriva la particolarità dei *PPC* per la nostra comprensione dell'ordinamento geometrico. Possiamo indicare le fonti usate ad ogni passo, a partire dalla chiara utilizzazione delle *Razioni geometriche* fino ai dettagli dell'Introduzione dei *PPC* che si costruisce a

³² Oltre al brano della lettera ad Oldenburg citata in precedenza, cfr. inoltre SO, I, 131; *PPC*, 377: «impegni più importanti dai quali è assorbito, gli hanno concesso soltanto due settimane di tempo nelle quali è stato costretto a terminare questo lavoro».

³³ Per la lista delle opere di Descartes in possesso di Spinoza, cfr. A. J. S. van Rooijen, *Inventaire des livres formant la bibliothèque de Bénédicte Spinoza*, Tengel & Monnerat, Haia & Paris 1888.

partire dalle *Meditazioni*, combinando decisive inflessioni del *Discorso sul metodo* con brani dei *Principi*³⁴. Fatto ciò, ci troviamo in una condizione privilegiata, al cospetto della *stessa materia prima e dopo il processo di geometrizzazione*; in tal modo, è possibile esaminare nel dettaglio l'elaborazione compiuta e svelare il lavoro sotterraneo dell'ordinamento spinoziano.

Per comprendere il nucleo del lavoro, il punto decisivo è rappresentato dalle prime dieci pagine del libro che, se lette con attenzione, ci forniscono, in maniera particolare, il segreto dell'istituzione dello stesso ordine geometrico. Partiamo da una curiosità formale, a tal punto evidente da poter letteralmente balzare agli occhi, e i cui effetti si diffondono in modo organizzato lungo tutta l'esposizione spinoziana. Come è noto, i *PPC* assumono come proprio compito la dimostrazione *more geometrico* dei principi di Descartes. Per via dell'Introduzione, una parte considerevole della filosofia cartesiana non fece parte dell'ordinamento annunciato o, in alcuni casi, fu esposta due volte, in forma geometrica stretta e in una forma non geometrica o comunque diversa, nell'Introduzione e nella catena proposizionale. Si dovrebbe allora ipotizzare una duplicità di *mores*, uno integralmente geometrico e l'altro meno? A volte i commentari realizzano il percorso che va dall'Introduzione alla parte geometrica, per poi ritornare da questa a quella, con grande tranquillità, come se grazie a questo approccio spensierato il problema della doppia via potesse risolversi da sé o neppure porsi. Facendo un bilancio solamente della prima parte del libro, possiamo affermare che nel testo dell'Introduzione sono presentati i fini del percorso cartesiano, il dubbio, la questione dell'errore, il *cogito*, il circolo, la soluzione di Descartes e l'ausilio offerto da Spinoza; nella parte geometrica si affrontano il *cogito*, Dio, la veracità del creatore, la questione dell'errore e tutta una serie di altri temi legati.

Ecco il segno di una difficoltà che colpisce l'interezza dell'ordine, mettendone in pericolo l'unità. Se l'oggetto era la geometrizzazione, perché un'Introduzione non geometrica? In termini funzionali, come giustificarlo? E se lo si è fatto per non portare completamente a termine l'esposizione geometrica, per quale ragione allora riesporre nell'Introduzione i passi più importanti della filosofia meditativa cartesiana (le prime tre meditazioni) secondo una forma molto simile all'originale, producendo un'inutile duplicazione? Qual è la il legame tra la fine della risposta spinoziana al circolo e la prima definizione? Rimane nell'aria l'inevitabile sospetto di ridondanza e dispersione, una cosa certo di non poco conto, specialmente avendo a che fare con un autore economico, poco incline a preziosismi di stile, la cui scrittura ha raggiunto a volte – l'*Etica* ne è un esempio – un appurato grado di elaborazione, indugiando ininterrottamente sulla materia alla ricerca dell'esattezza. Vediamo cosa ci dice a questo proposito lo stesso Spinoza. Il paragrafo iniziale dell'Introduzione ai *PPC* ci può offrire qualche indizio importante:

³⁴ Nella nostra monografia (pp. 251 seg.), si trova una dettagliata analisi del repertorio delle fonti cartesiane dell'Introduzione; nella nostra edizione dei *PPC*, abbiamo proposto una tavola di concordanza tra il testo spinoziano e i testi cartesiani.

Prime di venire alle proposizioni stesse e alle loro dimostrazioni, è sembrato opportuno richiamare brevemente l'attenzione [*succincte ab oculos ponere*] sul perché Descartes dubitò di tutto, per quale via gettò le solide basi delle scienze, e, infine, con quali mezzi si liberò da ogni dubbio. Avremmo certo esposto tutto ciò secondo il metodo matematico se non avessimo ritenuto che l'eccessiva lunghezza che si richiede per far ciò, avrebbe ostacolato la comprensione di tutte queste cose, che richiedono di esser colte a colpo d'occhio, come in un quadro [*quæ uno obtutu, tanquam in pictura, videri debent, debite intelligerentur*]³⁵.

Alla luce di questo passaggio, sorge un chiaro contrasto tra un'esposizione estremamente succinta, della durata di un battito di ciglia, e un'altra, matematica e prolissa. Di conseguenza, prima conclusione: l'Introduzione e la sua forma non sono accidentali; al contrario, se l'autore allude ad una adeguazione espositiva è solo perché vi è stata una valutazione previa necessaria per presentare nel miglior modo possibile la materia in questione. Inoltre, così come questo primo paragrafo accentua la natura sintetica dell'esposizione («*succincte ab oculos ponere*»), più avanti, nello scolio della proposizione IV, il rilievo sarà un altro, annunciato in modo simile: «*ordine ob oculos ponere*», il momento in cui si passa a porre di fronte agli occhi tutto quanto è possibile scoprire a partire dal “fondamento” della filosofia, l’“io sono pensante” già posto come norma dei successivi passi deduttivi:

Ho deciso di esporre qui in ordine [*«ordine ob oculos ponere»*] quelle cose che ci sembrano adesso necessarie per poter procedere oltre e aggiungerle tra gli assiomi.³⁶

Il doppio procedimento conferma un differente approccio, che può essere subito identificato dal lettore. Due annunci coincidenti, pronunciati in luoghi precisi per spiegare la sequenza di ognuno (nel primo caso l'Introduzione, nell'altro la seconda parte degli assiomi), percorsi che condividono la stessa formula («*succincte ab oculos ponere*») diversamente modulata («*succincte*» e «*ordine*»); la brevità dell'*uno obtutu* da una parte, e la prolissità dell'*ordo mathematicus* dall'altro³⁷. A partire da qui possiamo, senza pretendere di esaurire la comprensione dell'ordine, considerarla per contrasto con il materiale cartesiano, così da discernere con chiarezza l'organizzazione del lavoro spinoziano in relazione all'istituzione dell'ordine geometrico. L'esposizione *tanquam in pictura* funziona come una storia, con lo stesso significato con cui si utilizza tale termine nella parte III dei *PPC*, o come si parlerà nel *Trattato teologico-politico* della “storia delle Scritture”; l'Introduzione realizza talvolta una *storia del cartesianismo*, avviata *ex Cartesii mente*³⁸, che culmina nell'identificazione del fondamento della filosofia cartesiana, vale a dire ciò senza di cui il cartesianismo non sarebbe tale, e che

³⁵ SO, I, 141; *PPC*, 385.

³⁶ SO, I, 154; *PPC*, 405.

³⁷ Non è superfluo ricordare che la distinzione fra i due *mores* è esplicitamente menzionata nello scolio della prop. XVIII della quinta parte dell'*Etica*.

³⁸ Meyer utilizza la formula «*Cartesii mente*» (SO I, 132; *PPC*, 379).

dunque lo individua, non potendo essere contraddetto da nessuna affermazione, con il rischio di confonderlo con un altro sistema di pensiero. Nel prosieguo dell'opera, il contenuto storico o analitico dell'Introduzione acquisisce una forma rinnovata con le definizioni e la prima assiomatica, necessarie alla dimostrazione sintetica dello stesso “fondamento di tutta la filosofia” – come previsto da Descartes nelle *Seconde risposte*, ma senza che il filosofo francese lo realizzasse, dato che nelle *Ragioni* la portata del *cogito*, per quanto riguarda l'ordine, è invocato soltanto nei postulati. Infine, Spinoza dimostra *ordine* le tesi cartesiane, basandosi soprattutto in una decisiva riformulazione dell'assiomatica delle *Ragioni* e avendo come criterio, nei termini dello scolio della quarta proposizione, quello di dedurre «tutto ciò che per noi ha la stessa evidenza e che concepiamo con la stessa chiarezza e distinzione con cui concepiamo il principio da noi già scoperto [*«penso, ossia sono pensante»*], e tutto ciò che si accorda con questo principio e ne dipende in modo tale che se ne volessimo dubitare, allora dovremmo dubitare anche del principio stesso»³⁹.

È precisamente in vista di questa struttura che dobbiamo valutare il carattere dell'esposizione geometrica del cartesianismo intrapresa nei *PPC*. In generale, come abbiamo visto, si è pensato che la sua verità dovesse risiedere o nella fedeltà di Spinoza al cartesianismo o nella fedeltà allo spinozismo. Con nessuna di queste alternative, tuttavia, potremmo comprendere l'opera così come è presentata dall'autore e dal prefatore in diverse occasioni: espressione di un ordine proprio, e non correzione del cartesianismo, ricerca della verità, efficace tentativo di una lotta pedagogica contro coloro che stavano trasformando il cartesianismo in un'altra scolastica, dimenticando i passaggi deduttivi del maestro. Possiamo riprendere qui le considerazioni già presentate: i *PPC* sono veri non perché siano fedeli a questo o a quel sistema, lo spinozismo o il cartesianismo, ma perché sono, ad un tempo, fedeli ad entrambi. Ciò significa sostenere che la contraddizione è diventata parte del vero? In alcun modo. È proprio la simultaneità che sopprime la contraddizione e svela la verità; la verità di un metodo che possiamo pensare di desumere da quella frase di Meyer che enuncia due tipi di costituenti dei *PPC* e della loro catena di tesi: quello che è accolto *così come appare* nel testo cartesiano e quello che è *dedotto come legittima conseguenza*. Quanto alla prima categoria, anche ammettendo che a volte una frase cartesiana ripresa letteralmente assume un nuovo tenore in virtù del contesto spinozianamente determinato, essa non comporta particolari difficoltà di comprensione; pertanto, è sulla legittima conseguenza della deduzione che dobbiamo concentrarci: è principalmente qui, infatti, che si trova la questione della fedeltà. Una buona maniera per affrontare il problema è approfondire il significato della nozione di *fedeltà geometrica*, poiché è di questo che si tratta.

Tale tipo di fedeltà all'oggetto studiato emerge a partire da una storia, cui spetta il compito di particolarizzare al massimo il fuoco analitico e condurre

³⁹ SO, I, 153; *PPC*, 405.

il ricercatore al fulcro del proprio oggetto, quello senza il quale esso neppure esisterebbe. In un secondo tempo, a partire da dati e principi tratti dalla storia, il ricercatore può universalizzare il particolarissimo, mostrare come esso fornisca dei legami con l'oggetto studiato, e trarre così conseguenze, indagando nel dettaglio la natura del proprio oggetto. Con queste rigorose misure, il risultato è legittimo e, soprattutto, vero.

I fumi della rettifica del cartesianismo svaniscono interamente notando che, affinché il metodo sia vero (esso produce la verità e la dimostra!), i *PPC* non potrebbero, neppure per un momento, correggere una parte qualunque del cartesianismo. Far ciò, significherebbe produrre un assurdo identico a coloro che avevano la pretesa di adeguare i profeti alla scienza o la scienza ai profeti; sbagliare come i persecutori di Galilei o come, in un polo opposto ma comunque solidale, Lodewijk Meyer ne *La filosofia interprete delle Sacre Scritture*: chiedere che la religione smetta di essere religione per diventare scienza. Ora, tentare di rammenare il cartesianismo sarebbe come chiedergli di smettere di essere tale. L'attitudine spinoziana nei confronti di Descartes è dunque esemplare. È fuor di dubbio che Spinoza aveva buoni motivi per operare degli aggiustamenti; la sua postura e il suo metodo, però, non esigono nei *PPC* nulla di diverso di quello che negli anni a seguire sarà il motto del *Trattato politico* (e che guida la stessa analisi degli affetti nell'*Etica*): «con quella stessa libertà d'animo che siamo soliti adoperare in matematica, mi sono impegnato a fondo non a deridere, né a compiangere, né tanto meno a detestare le azioni degli uomini, ma a comprenderle»⁴⁰. Il metodo geometrico si occupa delle cose come sono, e non come dovrebbero essere: gli affetti, la politica, il cartesianismo, etc. Gli è sempre possibile un discorso razionale su ciò che non sempre, o mai, lo è; e così come si può discorrere razionalmente su un'azione politica che non è razionale, è certo possibile un discorso razionale su un sistema filosofico che non lo è integralmente. La condizione espressiva della verità e della razionalità di questo discorso non è mai sopprimere l'irrazionale, ma constatarlo, presentarlo come fatto vero e positivo, ossia necessario perché la cosa in questione sia ciò che è, e pertanto costituente della razionalità della cosa stessa; mostrare che ciò che a prima vista appare irrazionale è anche razionale, a patto che la ragione non delimiti un terreno stretto in cui debbano essere infilate tutte le cose. Si comprende così perché l'incomprensibilità radicata in certi punti del cartesianismo costituisca, di fatto, la razionalità intrinseca di questo sistema, una verità propria che non deve essere comparata con la verità di altre cose; verità interna il cui garante è lo stesso sistema cartesiano, e non quello che lo trascende; verità immanente all'oggetto che gli fornisce una razionalità propria e l'analizza razionalmente. Per queste ragioni, presentare nei *PPC* un cartesianismo geometrizzato e soprattutto conforme a Descartes rappresenta un'esigenza metodica instauratrice della verità spinoziana dell'opera. È lo stesso motivo che limita a quest'opera ciò che è stato denominato "cartesianismo radicale". Una

⁴⁰ SO, III, 274; *Tratt. polit.*, I, §4, 1633.

prova è offerta dal mantenimento di quegli indici di oscurità che sono i «questo o quello supera la comprensione umana»; incomprensioni essenziali alla razionalità cartesiana, senza le quali il cartesianismo non sarebbe lo stesso e che, di conseguenza, sono interamente comprensibili all'interno dello stesso cartesianismo. Quando il filosofo spinoziano analizza qualcosa, il risultato non può essere né ciò che la cosa non è (rifiuto), né ciò che la cosa dovrebbe essere (critica o correzione dei difetti). In uno qualunque di questi casi, vi sarebbe un'infedeltà essenziale, cioè una falsità. È chiara allora la struttura della verità spinoziana dei *PPC*, e di come essa esista solo in funzione di un'esposizione corretta della verità cartesiana. E senza giustapposizione. Il nostro obiettivo non è semplicemente conciliare quanto Meyer e Spinoza affermano dell'opera. Ci interessa piuttosto affermare che la verità spinoziana sorge proprio perché il libro è portatore della verità del cartesianismo, e tra queste due verità (quella dello spinozismo e quella del cartesianismo, quella di chi espone e quella di chi è esposto) vi è un nesso di fondazione reciproca: una non esisterebbe senza l'altra.

Quanto ai risultati dell'impresa, è naturale diffidare di vari aspetti. Per noi, abituati al massiccio bibliografico che esamina nel dettaglio ogni riga di Descartes tentando, il più delle volte, di far emergere una verità cartesiana che sarebbe immersa nei suoi testi, una fedeltà geometrica ci appare fuori luogo quanto la presunzione di dimostrare geometricamente l'esistenza di Dio: più una perla perduta in un baule antico che un procedimento in possesso di un'effettiva validità. Tuttavia, per Spinoza e per buona parte dei seicentisti abituati all'ideale della nuova filosofia, i diritti del metodo della deduzione non sono oggetto di discussione. E ciò è a tal punto vero che, con il dispiacere di qualche cartesiano precoce che non vedrebbe nei *PPC* niente di più della prova di una comprensione rudimentale, o una vera e propria incomprensione della filosofia esposta, soprattutto alla luce dell'ordine che le è applicata, è doveroso replicare che neppure lo stesso Descartes avrebbe disapprovato il procedimento spinoziano nel libro. Se il filosofo francese volesse comunque controbattere, rimanendo coerente con se stesso, i suoi affondi ricadrebbero sul rigore delle dimostrazioni, e in particolare sul passaggio tra l'Introduzione e le prime proposizioni, mai sull'ideale deduttivo o sulla diversità delle deduzioni, operazione interamente lecita all'interno della razionalità matematica. Non bastassero le *Ragioni*, che rappresentano, al netto di tutto, una franchigia per l'impresa spinoziana, possiamo concludere lo stesso a partire da una lettera di Descartes al Padre Mesland. Questo gesuita elabora una presentazione scolastica delle *Meditazioni* per sottoporla a Descartes, il quale, soddisfatto, afferma di sottoscriverla, *sebbene varie tesi non siano state dedotte in una forma identica all'originale*⁴¹.

⁴¹ Cfr. AT, IV, 162-163; B Op, n. 482, 1961-1963 (corsivo nostro): «non ho potuto testimoniarevi prima quanto mi senta in obbligo nei vostri confronti, non già perché vi siete preso il disturbo di lettere ed esaminare le mie *Meditazioni* giacché, non conoscendomi prima, voglio credere che a stimolarvi sia stata solo la materia; e neppure per *il modo in cui l'avete digerita*, giacché non sono così vanesio da pensare che l'abbiate fatto per un riguardo nei miei confronti, mentre ho dei miei

Una stessa tesi può essere dimostrata in varie maniere e in tutti questi casi, a patto che la dimostrazione sia buona, rigorosa e raggiunta attraverso una legittima conseguenza, il risultato è indiscutibile. È questo il nocciolo della fedeltà geometrica che coordina i PPC, e che è debitrice della concezione spinoziana dell'idea vera, che può essere valutata alla luce del sesto assioma della prima parte dell'*Etica*: «l'idea vera deve accordarsi con il suo ideato»⁴². I PPC non sono veri perché coincidono con le tesi cartesiane, ma essi coincidono con le tesi cartesiane perché sono veri. L'adeguazione dell'ordine e la legittima conseguenza, il metodo ben applicato, garantiscono la verità e, di conseguenza, provano l'adeguazione tra oggetto ed esposizione. Lívio Teixeira, uno dei più importanti studiosi brasiliani di Descartes e Spinoza, ha affermato che per Spinoza «pensare non è contemplare, ma è costruire, scoprire definizioni», per poi aggiungere: definizioni di «essenze singolari affermative»⁴³. Pertanto, possiamo affermare senza timore che i PPC sono *una vera definizione del cartesianismo*, una vera idea di questo sistema che, alla fine dei conti, è anch'esso un'essenza singolare affermativa che per essere ben definita e investigata in tutte le sue proprietà e implicazioni deve essere pensata in se stessa e secondo i suoi propri criteri. È precisamente ciò che fa Spinoza nei PPC grazie all'esercizio del *suo* ordine geometrico.

homero@usp.br

ragionamenti un'opinione abbastanza buona per essere persuaso che abbiate giudicato valesse la pena renderli comprensibili ai più, ciò cui contribuisce in larga misura la nuova forma che voi avete dato loro. Vi sono però obbligato perché, spiegandole, avete avuto cura di farne risaltare tutta la forza e di interpretare in modo a me favorevole molte cose che avrebbero potuto essere travisate o falsate da altri. In questo riconosco in modo particolare la vostra franchezza e vedo che avete voluto favorirmi. Non ho trovato una sola parola, nello scritto che vi è piaciuto comunicarmi, che non sottoscriverei pienamente; e benché vi siano molti pensieri che non sono nelle mie Meditazioni, o che perlomeno non vi sono dedotti nella stessa maniera, tuttavia non ve n'è alcuno che non potrei riconoscere per mio».

⁴² SO, II, 47; *Etica*, I, 1149.

⁴³ L. Teixeira, *Introdução*, in B. Espinosa, *Tratado da reforma da inteligência*, trad., intr. e notas de L. Teixeira, Companhia Editora Nacional, São Paulo 1966, pp. 34-35.

Cartesii Philosophia.
Per una storia della filosofia cartesiana in Puglia
attraverso i manuali

Siegrid Agostini

(Centro Dipartimentale di Studi su Descartes e il Seicento-
Ettore Lojacono)

Articolo sottoposto a *double blind peer review*.

Ricevuto: 17/05/2018 – Accettato 02/06/2018 – Pubblicato: giugno 2018

Title: *Cartesii Philosophia*. For a history of Cartesian philosophy in Puglia through manuals

Abstract: This essay aims to show for the first time the spread of the Cartesian Philosophy in Apulia in 1700. So far, in spite of the rich tradition of studies on the legacy of the Cartesianism in Italy between the seventeenth and eighteenth centuries, especially in Southern Italy, no scholars have been able to prove such a presence in Apulia. The discovery of a manuscript, written between 1701 and 1760, and containing a course of Cartesian Philosophy entitled *Cartesii Philosophia*, seems to cast new light on the presence of the French philosopher in Daunia, an area in Northern Apulia. The author of the text is the jurist and bibliophile Saverio Celentano from Foggia.

Keywords: Cartesianism; Manuscript; Foggia; Textbook.

1. *Premessa*

Sono ormai note agli studiosi cartesiani le intricate, e spesso non lineari, vicende che portarono il cartesianesimo a diffondersi in Italia a partire dalla prima metà del '600 fino alla prima metà del '700, in particolare in ambiente napoletano. Sarà dunque qui sufficiente tracciarne brevemente l'articolato e affascinante percorso facendo riferimento agli autorevoli studi che, nel corso degli anni, sono stati condotti in questa direzione¹.

¹ Amplessima la letteratura critica sull'argomento. Per un primo orientamento, si vedano i seguenti contributi: M. Agrimi, *Descartes nella Napoli di fine Seicento*, in G. Belgioioso – J.-R. Armogathe (a c. di), *Descartes. Il Metodo e i Saggi. Atti del Convegno per il 350 anniversario della pubblicazione del Discours de la Méthode e degli Essais*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, Roma 1990, pp. 545-586; Id. (a c. di), *Dalla scienza mirabile alla scienza nuova: Napoli e Cartesio* (Catalogo della mostra bibliografica e iconografica), Biblioteca Nazionale, Napoli 1997; G. Belgioioso, *Cultura a Napoli e*

Nella capitale, la filosofia cartesiana era penetrata già nella prima metà del '600: per la precisione, in occasione del viaggio del minimo Marin Mersenne (1588-1648), nel 1645 a Roma, arrivarono i *Principia Philosophiæ* e gli *Specimina*.

A Napoli, dove i processi inquisitoriali contro gli «ateisti» – aperti nel 1688 e conclusi solo nel 1697 con l'abiura di tutti gli accusati – costituiscono un punto di riferimento essenziale per la ricostruzione e l'analisi della cultura filosofica meridionale del tardo XVII secolo², la filosofia cartesiana era penetrata nel 1649 grazie al cosentino Tommaso Cornelio di Roveto (1614-1684), fondatore dell'Accademia degli Investiganti. A Napoli, Descartes può contare fra i suoi seguaci, oltre a Cornelio, anche l'avellinese Leonardo di Capua (1617-1695), medico e membro dell'Accademia degli Investiganti, contro il quale insorse, con lo pseudonimo di Benedetto Aletino, il gesuita Giovan Battista De Benedictis (1622-?) che nel 1694, nella terza delle sue cinque *Lettere apologetiche in difesa della teologia scolastica e della filosofia peripatetica*, non esitava a definire Descartes «democritista e marcio epicureo». Al De Benedictis rispose, in tre scritti pubblicati tra il 1699 ed il 1703, Costantino Grimaldi (1667-1750) opponendo il suo Descartes, “fido seguace” di Agostino.

Non vanno poi tralasciate le polemiche sorte tra il filosofo e matematico Paolo Mattia Doria (1667-1746) e Francesco Maria Spinelli (1658-1752), principe

cartesianismo. Scritti su G. Gimma, P. M. Doria, C. Cominale, Congedo, Lecce 1992; Id., *La variata immagine di Descartes. Gli itinerari della metafisica tra Parigi e Napoli (1690-1733)*, Milella, Lecce 1999; Id., *Un dibattito a Napoli sul cartesianismo tra il 1724 e il 1733: Paolo Mattia Doria e Francesco Maria Spinelli*, in F. Ratto (a c. di), *All'ombra di Vico. Testimonianze e saggi vichiani in ricordo di Giorgio Tagliacozzo*, Editore Sestante, Acquaviva-Picena (AP) 1999, pp. 161-189; Id., *Les racines suarézienne de la métaphysique cartésienne. La lecture des Principia de Francesco Maria Spinelli (1733)*, in «Revue d'histoire des sciences», t. 58, n. 1 (2005), pp. 123-144; Id., *Nel nome di Descartes. I variegati percorsi dei cartesiani italiani*, in D. De Leo (a c. di), *Pensare il senso*, 2 vols., Mimesis, Milano 2013, vol. I, pp. 73-85; C. Buccolini, *La prima edizione dei Principia e degli Specimina di Descartes a Roma nel 1645*, in «Nouvelles de la République des Lettres», vol. II (1996), pp. 151-154; S. de Amorim e Silva Neto, *Atomismo e metafisica. Notas sobre o cartesianismo na Nápoles de Vico*, in «Educação e Filosofia Uberlândia», vol. 29 (2015), pp. 147-167; G. De Liguori, *Nota su Benedetto Aletino e le polemiche a Napoli tra i secoli XVII e XVIII*, in «Rivista di storia della filosofia», vol. XL, n. 2 (1985), pp. 271-283; Id., *La reazione a Cartesio nella Napoli del Seicento. Giovambattista De Benedictis*, in «Giornale critico della filosofia italiana», vol. LXXV, n. 3 (1996), pp. 330-359; Id., *Un anticartesiano di terra d'Otranto: G. B. De Benedictis*, in «Miscellanea storica ligure», vol. XV, n. 2 (1983), pp. 327-341; P. Dibon, *Naples et l'Europe savante*, in Id. (éd), *Regards sur l'Hollande du siècle d'or*, Vivarium, Napoli 1990, pp. 294-299; E. Garin, *Cartesio e l'Italia*, in «Giornale critico della filosofia italiana», vol. XXIX, fasc. 4 (1950), pp. 385-405; Id., *Le polemiche cartesiane al tempo di Vico*, in «Giornale critico della filosofia italiana», vol. XXXVIII, fasc. 4 (1959), pp. 385-405; Id., *Da Campanella a Vico*, in *Dal Rinascimento all'Illuminismo*, Nistri Lischi, Pisa 1970, pp. 79-119; P. Girard, «Comme des lumières jamais vues». *Matérialisme et radicalité politique dans les premières Lumières à Naples (1647-1744)*, Paris, Champion 2016;

² Lojacocone, *Immagini di René Descartes nella cultura napoletana dal 1644 al 1755*, Conte, Lecce 2003; F. A. Sulpizio, *Polemiche cartesiane nella Puglia pre-illuminista*, in S. Barbagallo – B. Pellegrino (a c. di), *Filippo Briganti. L'età dei Lumi nel Salento. Convegno di Studi (Lecce-Gallipoli, 5-6-7 dicembre 2005)*, Congedo, Lecce 2010, pp. 355-366; M. Torrini, *Tommaso Cornelio e la ricostruzione della scienza*, Guida, Napoli 1977.

² Cfr. L. Osbat, *L'Inquisizione a Napoli. Il processo agli ateisti, 1688-1697*, Edizioni di storia e letteratura, Roma 1974.

della Scalea, allievo di Gregorio Caloprese (1650-1715), «gran filosofo renatista» come ebbe a definirlo Giambattista Vico (1668-1744)³. Inizialmente Doria accolse con grande favore la filosofia cartesiana, ma finì poi per avversarla (*Discorsi critici filosofici intorno alla filosofia degli antichi e dei moderni*, 1724), influenzato dal pensiero di Vico.

A Doria rispose Spinelli – cui si deve il ritorno cartesiano nell'Accademia di Medinaceli – che si impegnò personalmente nella diffusione e nella difesa della filosofia cartesiana (*Riflessioni sopra di solidissimi argomenti tratti dalla prima filosofia*, 1733).

In Toscana le opere di Descartes cominciarono a circolare già verso il 1660, grazie anche all'anatomista danese Niels Stensen (1638-1686) che si era trasferito a Firenze presso la corte del Granduca di Toscana Ferdinando II de' Medici nel 1666. Avversario della filosofia cartesiana, nel 1664 a Parigi, alla presenza di Melchisédech Thévenot (1620 ca.-1692), Stensen lesse il suo *Discours sur l'anatomie du cerveau* (1665), una critica delle dottrine fisiologiche di Descartes e, in particolare, della ghiandola pineale intesa come la sede in cui l'anima esercita le sue funzioni.

Nel 1704, a Milano, il gesuita Tommaso Ceva (1648-1737) pubblicò un poema in esametri latini (*Philosophia novo-antiqua*) in cui attaccava Epicuro, Lucrezio, Gassendi e, soprattutto, Descartes; a Ceva rispose il matematico camaldolese Guido Grandi (1671-1742) che nel 1724, sotto lo pseudonimo di Q. L. Alfeo, pubblicò la *Diacrisis in secundam editionem Philosophiae novo-antiquae* (s. l.).

La filosofia cartesiana arrivò anche in Sicilia: inizialmente essa venne esposta in versi dal poeta Tommaso Campailla (1668-1740) nella sua *Filosofia per principi e cavalieri* (2 vols.), un'opera sistematica di fisica cartesiana pubblicata postuma nel 1841; poi dal filosofo gesuita ragusano Benedetto Stay (1714-1801) che nel 1744 pubblicò un poema didascalico in latino (*Philosophiae versibus traditae libri sex*).

Il percorso della filosofia cartesiana in Italia si conclude con il francescano Michelangelo Fardella (1650-1718), che a Parigi era entrato in contatto con l'ambiente cartesiano (Malebranche, in particolare, con cui condivideva l'interpretazione agostiniana della filosofia cartesiana), autore, fra l'altro, dell'*Universae philosophiae systema* (1691).

A fronte di questa ricostruzione della penetrazione della filosofia di Descartes in Italia e nel meridione in particolare, nulla si sa, invece, della sua penetrazione e diffusione in Puglia. Va del resto sottolineato come, anche dove il cartesianismo era penetrato e aveva attecchito con un certo vigore, fatte salve alcune importanti eccezioni quali i già citati Tommaso Cornelio, Francesco Maria Spinelli, Paolo Mattia Doria e Giorgio Caloprese, che erano gli unici ad aver letto direttamente Descartes, quanto meno le *Meditationes*⁴ e i *Principia*, tutti gli altri avevano una conoscenza superficiale delle opere del filosofo francese che venivano lette at-

³ G. Vico, *Vita di Giambattista Vico scritta da se medesimo*, in *Opere di Giambattista Vico ordinate ed illustrate coll'analisi storica della mente di Vico in relazione alla scienza della civiltà da Giuseppe Ferrari*, Società tipografica dei classici italiani, Milano 1836, vol. IV, p. 23.

⁴ Le *Meditationes*, corredate delle *Objectiones* e delle *Responsiones*, potevano essere lette anche

traverso le esposizioni di Edmond Pourchot (1651-1734)⁵ o, anche, attraverso le confutazioni di Pierre-Daniel Huet (1630-1721)⁶. Solo per fare un autorevole esempio, Vico, fiero oppositore della filosofia cartesiana, leggerà i *Fundamenta Physices* di Henricus Regius (1598-1679) nella convinzione di trovarsi di fronte ad un'opera di Descartes.

Nonostante, dunque, allo stato attuale non vi sia alcun elemento che attesti una penetrazione della filosofia cartesiana fino in Puglia, va segnalata la presenza, nella sezione Fondi speciali della Biblioteca provinciale "La Magna Capitana" di Foggia, di un manoscritto con la segnatura n. 26, dal titolo *Cartesii Philosophia*, contenente un manuale di filosofia cartesiana.

Questo manuale sarà l'oggetto del presente contributo, che si struttura in quattro parti: in via preliminare, illustrerò brevemente la storia della Biblioteca e del Fondo in cui è conservato il manoscritto (II); poi, fornirò alcune notizie biografiche relative all'autore (III) e passerò alla descrizione materiale del manoscritto (IV); infine, ne illustrerò il contenuto restituendo il piano generale del corso (V).

2. Brevi cenni sulla nascita e la formazione del patrimonio librario della Biblioteca provinciale "La Magna Capitana" di Foggia⁷

La maggior parte dei manoscritti oggi conservati presso la Biblioteca "La Magna Capitana" formava originariamente un'apposita sezione dell'antica Biblioteca comunale di Foggia, sorta nella prima metà del XIX secolo, prima su proposta del decurionato presieduto dall'allora sindaco della città, Angelo Siniscalco – ricordato per la saggia amministrazione della città di Foggia⁸ – poi, a seguito di un Reale Rescritto del 18 giugno 1833.

La Biblioteca venne inaugurata il 30 maggio 1834 e dette il via alla sua attività con un patrimonio librario di minima consistenza (circa 1.900 volumi) donato per

nelle opere di Pierre Gassendi (1592-1655) che il medico e naturalista calabrese Giovanni Battista Cappucci (1642-?) aveva portato a Napoli. Cfr. E. Lojacono, *Immagine di René Descartes nella cultura napoletana dal 1644 al 1755*, cit., p. 34, n. 37.

⁵ E. Pourchot, *Institutiones philosophicae ad faciliorem veterum, ac recentiorum philosophorum lectionem comparatae opera, et studio V. Cl. Edmundi Purchotii senonensis, in consultissima Juris utriusque Facultate licentiat, Universitatis Parisiensis antebac Rectoris, et emeriti Philosophiae Professoris, editio tertia locupletior, tomus tertius qui Physicam specialem comprehendit*, 5 vols., apud Antonium Boudet, via Mercatoria, sub signo Crucis Aureae, Lugduni 1711.

⁶ P.-D. Huet, *Censura philosophiae cartesianae*, D. Horthemels, Paris 1689.

⁷ P. Di Cicco, *I manoscritti della Biblioteca provinciale di Foggia*, Amministrazione provinciale di Capitanata, Foggia 1977; M. Iafelice, *Il Fondo Antico della ex Biblioteca Comunale di Foggia, nella Biblioteca Provinciale di oggi*, in «La Capitanata. Quadrimestrale della Biblioteca provinciale di Foggia», Anno L, n. 15 (2004), pp. 111-118; O. De Biase, *La biblioteca comunale di Foggia*, in «Accademie e Biblioteche d'Italia», V, 10 (1931), pp. 279 seg.

⁸ Cfr. *Il progresso delle scienze, delle lettere e delle arti: opera periodica, compilata per cura di G. R.*, vol. VII, Porcelli, Napoli 1834, p. 158.

lo più dai cittadini e, in parte, acquistato dal Comune. Tale consistenza venne ben presto ad incrementarsi grazie alle numerose e ulteriori donazioni assicurate nel corso del tempo.

Nel 1867, quando ormai il patrimonio librario si era ampliato, sino a raggiungere i 12.000 volumi, la Biblioteca fu trasferita nel vicino Convento di san Gaetano da dove, dopo alcuni anni, fu nuovamente spostata per essere trasferita prima nella Chiesa di san Gaetano e, poi, nell'ex Convento dell'Annunziata. Anche quest'ultima sede non venne, tuttavia, conservata a lungo: a seguito della notevole crescita del patrimonio librario – grazie soprattutto alle donazioni delle famiglie Celentano e Staffa – la Biblioteca venne alloggiata al piano terra dell'Ospizio Maria Cristina, su disposizione dell'alto Commissario regio del Comune di Foggia, Pietro Savio. Nella nuova sede, inaugurata il 15 dicembre 1898, la Biblioteca comunale rimase fino al 1923 quando fu nuovamente spostata nella Chiesa di san Gaetano per passare infine, nel 1924, negli attigui locali terranei del Convento.

Si trattò, quindi, di ben sette trasferimenti nell'arco di poco meno di cento anni: trasferimenti che, pur arrecando inevitabilmente danni al patrimonio, permisero di mantenerne consistenza e funzionalità, grazie ai mezzi di cui la Biblioteca poteva disporre già a partire dal 1930 e, cioè, un catalogo generale alfabetico, un catalogo per materia e diversi cataloghi speciali, sia antichi (biblioteche donate, biblioteche delle comunità religiose, biblioteca popolare, etc.), sia moderni (incunaboli, cinquecentine, manoscritti).

Con atto della provincia del 25 febbraio 1937, si fondava a Foggia una Biblioteca provinciale di circa 10.000 volumi, intitolata alla memoria del foggiano Gaetano Postiglione (1892-1935) e ubicata a Palazzo Dogana. In questa Biblioteca, per deliberazione del 19 gennaio 1940 del Preside della Capitanata, veniva poi incorporata la Biblioteca comunale.

Il patrimonio librario, notevolmente ampliato dai circa 65.000 pezzi che nel 1939 formavano i depositi dell'ex Biblioteca civica, fu incrementato ancora negli anni (solo per fare alcuni esempi, di esso entrarono a far parte la biblioteca di Nicola Zingarelli di Cerignola) fino a raggiungere la consistenza attuale di circa 167.000 volumi, 30.012 opuscoli, 688 cinquecentine, 11 incunaboli, 573 tra periodici italiani e stranieri.

Attualmente, la Biblioteca possiede anche molti volumi manoscritti, la maggior parte a supporto cartaceo, qualcuno su pergamena, contenenti opere in originale o in copia, in italiano e in latino, con una varietà ed eterogeneità di contenuti e discipline che stanno appunto ad indicare la loro diversa provenienza e l'antica appartenenza a Biblioteche laiche od ecclesiastiche⁹.

⁹ Cfr., in part., M. Iafelice, *Il Fondo Antico della ex Biblioteca Comunale di Foggia, nella Biblioteca Provinciale di oggi*, art. cit.

Importanza particolare all'interno del Fondo hanno i manoscritti di Saverio Celentano (1698-1760), giurista, letterato e bibliofilo foggiano vissuto a cavallo tra il XVII e il XVIII secolo, su cui mi soffermerò a breve.

La maggior parte di questi manoscritti è rappresentato da scritti appartenenti all'età giovanile: si tratta, per lo più, di appunti presi dallo stesso Celentano durante i corsi seguiti presso il Seminario di Troia, presso il Collegio dei Gesuiti e all'Università di Napoli. Riflettono, tuttavia, un aspetto importante del carattere del Celentano: sono tutti compilati con estrema diligenza e grande metodo. Vi sono poi manoscritti che riflettono la sua attività nel Foro (contengono, infatti, le difese delle cause più celebri da lui trattate, tra cui anche una in seno alla propria famiglia); altri che contengono opere originali dell'età matura e che riflettono anche le sue predilezioni letterarie e i suoi autori preferiti (Quintiliano e, soprattutto, Marco Tullio Cicerone, di cui traduce le *Orazioni*).

Si tratta, in tutto, di 25 manoscritti¹⁰:

¹⁰ 1) *Commentariorum iuris regni neapolitani in ordinem redacti* (1 volume, legato in cartone); 2) *Commentarius in librum secundum Institutionum Iustiniani* (1 volume, legato in cartone, sec. XVIII: 13 agosto 1713, copia di mano di Celentano. Al c. 129: Celentano in Seminario Troiano. Ego Xaverius Celentano, sum dominus. Disce puer dum tempus habes, dum sufficit, postea deficiet nec tibi tempus erit.); 3) *Commentarius in librum III Institutionum Iustiniani* (1 volume, legato in cartone, sec. XVIII: 1 marzo 1716. A c. 2: Nel Seminario di Troia sotto la disciplina di D. Francesco Pacilio lector praestantissimus.); 4) *Commentarius in librum IV Institutionum Iustiniani* (1 volume, legato in cartone, sec. XVIII: 1716, copia di mano di Celentano. Nel frontespizio si legge: Sub D. Francesco Pacilio. Scripta D. Nicolai Capasso viri in omni virtutum genere praestantissimi. Neapoli. Al c. 49: Finis. Laus Deo, Virgini, Iosepho, Francisco Xaverio, Philippo Nerio atque omnibus Sanctis quorum ope quattuor Institutionum libros finivi, et a Seminario Troiae exivi, a dì settembre 1716.); 5) *De Angelis Disputationes Theologicae* (1 volume, legato in cartone, anno 1717); 6) *Institutiones theologicae adversus romani nominis hoeses* (1 volume, legato in cartapeccora, anno 1716-1720); 7) *De his quae praticantur in regno in material iurisdictionis ecclesiasticae* (1 volume); 8) *Phisicarum institutionum* (1 volume, legato in cartone, con 12 tavole geometriche astronomiche a stampa); 9) *Tractatus de divina gratia* (1 volume, legato in cartone, XVIII sec.: 22 settembre 1718, autografo); 10) *Tractatus in libros de Phisico audito* (1 volume, legato in cartone); 11) *Universae philosophiae premium* (Cartesii Philosophia) (1 volume, legato in cartone); 12) *Borri delle orazioni di Cicerone tradotte in italiano* – Tomo primo e secondo (2 volumi, legati in cartapeccora, anno 1731-1755); 13) *Difesa di Michele Prato di Monteleone, inquisito nel Tribunale della Regia Dogana di Foggia di falsità, e di occultazione dell'omicidio commesso da Matteo Scanzano di Carpino in persona di Simone Pascale di San Nicandro contro il R. fisco e le parti querelanti da trattarsi nel suddetto tribunal in presenza dell' Ill.mo Sig. Giulio D'Andrea, Governatore Generale di essa Regia Dogana, del Sig. Don Silvestro Buoncore, uditore e giudice della causa, del Sig. Don Gennaro di Ferdinando, Giudice della Gran Corte e Avvocato fiscale del medesimo tribunale. Don Andrea Sanseverini segretario* (1 volume, legato in cartapeccora, 1755, parzialmente autografo); 14) *Documenti e carte legati* – Zibaldone (1 volume); 15) *Note all'orazione "Pro Milone" di Marco Tullio Cicerone*: si tratta della minuta, densa di correzioni, del comment della Miloniana di cui al Ms. *Traduzioni delle Orazioni di Cicerone* (XVIII sec., autografo); 16) *Borri delle Orazioni di Cicerone tradotte in Toscano* (XVIII sec.: 1731-1755, autografo); 17) *Orazioni di Marco Tullio Cicerone*; 18) *Relazione alla seconda Camera per impetrar sollievo nell'emergenze della città di Foggia* – 1732; 19) *Scritti vari* – (1 volume, legato in pergamena); 20) *Aristotelis philosophia* (1 volume, 1719); 21) *Tractatus theologicus de divini Verbi Incarnatione etc.* (1 volume, 1717); 22) *Istruzioni della Regia Dogana*; 23) *Carte d'amministrazione privata e lettere varie alla Regia Camera rinvenute in libreria Celentano in numero di nove*; 24) *Traduzione delle Orazioni di Cicerone*; 25) *Zibaldone di scritti vari*; 26) *Statuti della città di Foggia*.

Fra i manoscritti dell'età giovanile, rientra il manoscritto *Cartesii Philosophia*, che è oggetto il presente contributo e sul quale mi soffermerò a breve, dopo aver fornito alcuni cenni biografici sull'autore.

3. Brevi cenni su Saverio Celentano

Pochissime sono a tutt'oggi le notizie biografiche di cui possiamo disporre su Saverio Celentano¹¹. Nato a Foggia il 15 novembre 1698 da Tommaso Celentano e Anna Talento, dopo essere stato avviato dal padre alla carriera ecclesiastica – frequentò, infatti, almeno sino ai 17 anni il Seminario di Troia¹² –, nel 1718 si trasferì a Napoli. Qui, come si evince da un attestato rilasciato in data 12 marzo 1718 da un suo professore, Padre Marco Andreani, Celentano fu affidato alla custodia dei Padri gesuiti che si occuparono di continuarne e perfezionarne l'educazione:

A.M.D.G.

Ego infrascriptus e Societate Iesu Professor in almo collegio Neapolitano eiusdem societatis, omnibus ad quos praesentes literas inspicere de iure spectat fidem facio, testatunque volo, Xaverius Celentano auditorem meum, operam dare teologiae scolasticae non sine morum probitate: in cuius rei fidem has litteras manu propria subscriptas, et sigillo nostrae societatis munitas dedi. In Collegio Neapolitano eiusdem societatis, die 12 mensis martii anno 1718. P. Marcus Andreani¹³.

Contemporaneamente, Celentano si iscrisse a Napoli alla Facoltà di Legge ove, nel maggio del 1721, si laureò col massimo dei voti. Il brillante esito conclusivo del percorso universitario gli permise di fare ritorno nella città natale ed esercitarvi la professione di giureconsulto. A Foggia, infatti, dove l'esercizio della sua attività gli permise ben presto di ottenere meritata fama e grande considerazione non solo presso i propri concittadini, ma anche presso gli Organi centrali del Regno delle Due Sicilie, egli ricoprì importanti cariche pubbliche.

Per molti anni, Celentano esercitò la funzione di Reggimentario; nel biennio 1728-1729 fu percettore dell'Università di Foggia; nel 1731 fu scelto, insieme a

¹¹ B. Biagi, *Saverio Celentano e le sue opere*, in G. Calvanese, *Memorie per la città di Foggia*, Tipografia Ed. Fiammata, Foggia 1931, pp. 51-60; R. Colapietra, *Élite amministrativa e ceti dirigenti a Foggia fra Seicento e Settecento*, in Id., *La Daunia Felice. Studi storici scelti*, Artigrafiche Di Palma & Romano, Foggia 2012, pp. 7-26; C. De Leo, *Palazzi e famiglie dell'antica Foggia*, Consorzio costruttori di Foggia, Foggia 1995; P. Di Cicco, *Nuove ricerche e documenti inediti per la Città di Foggia*, in «La Capitanata – Rassegna di vita e di studi della Provincia di Foggia», anno I, n. 3-4 (1963), pp. 71-78; n. 5-6 (1963), pp. 139-153; C. Villani, *Daunia inedita. Memorie storico-biografiche*, Napoli 1890, p. 20; Id., *Scrittori ed artisti pugliesi*, Trani 1904, p. 235; F. Villari, *La nuova Arpi: cenni storici e biografici, riguardanti la città di Foggia*, Migliaccio, Foggia 1896, p. 107 e, soprattutto, p. 261.

¹² Per una storia delle istituzioni ecclesiastiche nella Capitanata moderna, cfr. M. Spedicato, *Istituzioni ecclesiastiche e società nella Capitanata moderna (secc. XVI-XVIII)*, Cacucci Editore, Bari 1999.

¹³ G. Calvanese, *Memorie per la città di Foggia*, op cit.

Niccolò Tortorelli¹⁴, affinché designasse una sede idonea per le sacre funzioni e la custodia del sacro tavolo dell'Icona Vetere, miracolosamente sfuggito ai danni del terribile terremoto di Foggia¹⁵ (nel 1753 sarà uno dei governatori della Cappella della santissima Icona Vetere). Nel 1738-1739 e nel 1744-1745, Celentano entra nuovamente a far parte del governo cittadino, ricoprendo infine nel 1749-1750 la carica di mastrogiurato della città. Sempre nel 1750 è uno degli esaminatori, con diritto di voto, agli esami per le tre cattedre; nel 1751, con Giuseppe Manna, è deputato per le spese dei festeggiamenti per la nascita del principe Ferdinando; nel 1752 viene scelto con Fabrizio Tafuri per acquistare un busto d'argento per le statue lignee dei santi protettori Guglielmo e Pellegrino.

Pasquale di Cicco ritiene che sia senz'altro da respingere, invece, la notizia riportata da Girolamo Calvanese¹⁶ secondo cui Celentano nel 1724 e nel 1727 abbia assunto la carica di Capo eletto¹⁷.

Insieme a Saverio Coda, Celentano avrebbe curato la raccolta del cinquecentesco *Libro rosso*, andato perduto, contenente tutti i privilegi e i capitoli di fondazione del Monte di Pietà, raccolta fatta copiare nel 1738 da Andrea Lode su ordine di Michele Coda e Paolo Braidà, mastrogiurati della città di Foggia, rispettivamente nel 1738 e nel 1726¹⁸.

Questo per quanto attiene agli incarichi civili. Quanto, invece, all'attività esercitata da Celentano in ambito culturale, sappiamo che, con il nome di Valerio Casamatta – che gli venne attribuito per la fortuna occorsagli nell'essere uscito illeso dalle rovine provocate dal già citato sisma che colpì la città di Foggia – egli fu membro associato dell'Accademia del Portico della Stadera, nata dalla trasformazione, avvenuta ad opera di Girolamo Morano il 17 luglio 1725, dell'Accademia dei Semplici, fondata proprio da Morano nel 1711¹⁹.

¹⁴ Sui rapporti tra Celentano e Tortorelli, cfr., in part., M. Iafelice, *Le cinquecentine sanseveresi di un giurista foggiano del XVIII secolo: Niccolò Tortorelli*, in «La Capitanata. Quadrimestrale della Biblioteca provinciale di Foggia», anno L, n. 13 (Marzo 2003), pp. 310 e 312.

¹⁵ L'evento, disastroso, colpì, oltre a tutto il foggiano, anche la parte settentrionale della provincia di Bari, ossia Barletta, Canosa di Puglia e Molfetta.

¹⁶ G. Calvanese, *Memorie per la città di Foggia*, cit., pp. 51-60.

¹⁷ P. Di Cicco, *Nuove ricerche e documenti inediti per la Città di Foggia*, cit., pp. 75-76.

¹⁸ Cfr. R. Colapietra, *Elite amministrativa e ceti dirigenti a Foggia fra Seicento e Settecento*, cit., p. 20. Sul *Libro rosso*, cfr. P. Di Cicco, *Il libro rosso della città di Foggia*, Amministrazione Provinciale di Capitanata, Foggia 1965.

¹⁹ Sull'Accademia del Portico della Stadera, cfr. G. G. Carulli, *Notizia della origine del Portico della Stadera e delle leggi colle quali si governa*, Nella Stamperia Muziana, Napoli 1743. Ma cfr. anche L. Giustiniani, *Breve contezza delle accademie istituite nel Regno di Napoli*, Napoli 1801, pp. 66-67: «Dall'avanzo della surriferita accademia degli *Oziosi* surse un'altra sotto nome della *Colomba* ovvero del *Portico della Stadera*, nel dì 17 luglio del 1725, e nella medesima si presero a coltivare le belle lettere. Ne fu istitutore *Girolamo Morano*, ed in questa, non già in quella del *Salerno* vi fu ascritto il ch. *Giambattista Vico*, e più altri dottissimi uomini cioè: *Appiano Bonafede* celestino, noto per le sue produzioni, *Domenico Caracciolo* de' marchesi di *Capriglia*, morto poi da Segretario di Stato, il P. *Gherardo degl'Angeli* de' Minimi di S. *Francesco da Paola*, celebratissimo oratore, *Filippo Giumti*, *Arcangelo Maiello*, il ch. P. *Paolo Paciaudi* Teatino, e di poi bibliotecario del Duca di *Parma*, *Donato Corbo*, *Giuseppe Pasquale Cirillo*, *Antonio di Gennaro* duca di *Belforte* e *Cantalupo*, esimio poeta, e *Giuseppe Aurelio di Gennaro*, il quale vi si distinse di molto colle sue poetiche composizioni, e vi fu

Fu, questa, una trasformazione necessaria a motivo dello straordinario accrescimento del numero degli Accademici Semplici e dall'ampliamento della tematica che, dopo essersi inizialmente focalizzata solo sulla giurisprudenza e sulle belle lettere, si apriva anche al diritto ecclesiastico e alla filosofia morale.

Non si hanno molte altre notizie. Tuttavia la scoperta di una lettera, indirizzata da Celentano a Vico²⁰, permette di gettare qualche luce su questo personaggio. Dal contenuto della lettera, infatti, è possibile ricavare almeno due informazioni di una certa rilevanza:

I. Celentano fu allievo di Vico o, con ogni probabilità, ebbe modo di frequentare le sue lezioni presso l'Università di Napoli. Al filosofo napoletano, Celentano riconosce il merito di avergli insegnato l'importanza dello stretto legame che intercorre tra umane lettere e giurisprudenza:

Ququam caussis defendendis operam contulissem meam; tamen latinae linguae amor, quem, Vice doctissime, quae in Neapolitana Universitate, de Rhetorica praecipientem audiebam, inieci; [...] Quippe, ut semper dicere solebas, magnam humanarum litterarum cum Iurisprudencia, quam profiteor, affinitatem esse [...] ²¹.

II. Celentano, nel 1737, aveva spedito a Vico, reduce dalla prolusione nella rifondata Accademia degli Oziosi, una copia non ancora data alle stampe della sua traduzione in italiano dell'*Oratio pro lege Manilia* di Cicerone, affinché Vico la correggesse (detta copia fa parte della collezione dei manoscritti di Celentano presente nel Fondo).

Celentano morì a Foggia il 26 febbraio 1760 (alcune fonti affermano, invece, che sia morto il 26 maggio).

4. Descrizione materiale del manoscritto

Cartesii Philosophia è un manoscritto cartaceo databile con approssimazione tra il 1701 e il 1760, grazie ad un'annotazione autografa di Celentano presente al f. 3v, dalla quale risulta che la trascrizione della prima parte del corso di filosofia cartesiana venne terminata il 15 dicembre 1715.

Il manoscritto, in buono stato di conservazione, presenta nel testo numerosi disegni geometrici e astronomici e, inoltre, 7 tavole, aggiunte posteriormente, contraddistinte con numeri di cc. 76, 80, 87, 91, 107, 112, 139. La numerazione delle pagine, recente, è a matita.

eletto anche a *Dittatore*. L'origine di quest'accademia però secondo avvisa il testè citato ch. *Carulli* fu quella, che unirono alcuni giovani al numero di sette per disputare sulla giurisprudenza detta de' *Semplici*, e da questa surse poi nel detto anno 1725 la summenzionata sotto nome *del Portico della Stadera*, ove il *Carulli* vi recitò un bel *discorso*».

²⁰ M. Sanna, *Una lettera sconosciuta di Saverio Celentano a Giambattista Vico*, G. Pizzamiglio – M. Sanna (a c. di), *Momenti vichiani del primo Settecento*, Guida, Napoli 2001, pp. 159-165.

²¹ Ivi, p. 160.

Sul dorso è presente il titolo, *Cartesii philosophia*, e un'etichetta indicante la precedente collocazione "98" (a penna troviamo, infatti, indicata l'attuale "26"); sulla controguardia anteriore è invece presente la collocazione dell'ex Biblioteca comunale di Foggia: Scala7 – Scaffale Manoscritti – Palchetto 2 – Numero 5.

Al f. 2, quasi del tutto illeggibile, sono presenti alcune notizie che riguardano la data. Le stesse notizie vengono poi indicate più nel dettaglio al f. 3. Qui, infatti, si legge:

Ex libris U.I.D. Xaverii Celentano Fogiani. Scripta haec exarata fuerunt in Seminario Troiano sub assistentia Doctoris D. Valentini de Ebulo lectoris praestantissimi, aetatis vero meae annorum sexdecim/Di proprietà dell'U.I.D. Saverio Celentano. Questi scritti sono stati vergati al Seminario di Troia sotto la guida del Dottor Valentini da Eboli, eccellentissimo lettore, all'età dei miei sedici anni.

5. Descrizione dei contenuti del manoscritto. Piano generale del corso

Nella sua articolazione interna il manoscritto ricalca, con alcune significative differenze che vedremo a breve, i manuali tradizionali che all'epoca venivano adottati nei Collegi dei gesuiti, sui quali lo stesso Descartes aveva studiato e sul modello dei quali egli stesso aveva, sin dagli anni '40, immaginato di modellare i suoi *Principia Philosophiae*²², pensati, infatti, come un corso di filosofia (in cui la metafisica doveva essere propedeutica alla fisica) da poter utilizzare nelle scuole in sostituzione dei manuali scolastici fino ad allora presenti – in particolare (nel progetto originario), in sostituzione del compendio di padre Eustachio di s. Paolo, la *Summa philosophica quadripartita*:

Ho intenzione di scrivere con ordine tutto un corso della mia filosofia in forma di tesi, in cui, senza nessun discorso superfluo, darò solamente tutte le mie conclusioni, insieme alle vere ragioni da cui le traggio, ciò che credo di poter fare in pochissime parole; nello stesso libro intendo, poi, fare stampare un corso di filosofia ordinaria, come può essere quello del frate Eustachio, con le mie note alla fine di ogni questione, in cui aggiungerò le diverse opinioni degli altri e quello che si deve credere di tutte, e forse alla fine farò una comparazione fra queste due filosofie²³.

²² I *Principia* sono, infatti, divisi in quattro parti a loro volta suddivise in paragrafi ed articoli che affrontano le questioni di volta in volta specificate nei titoli. La parte I contiene una nuova esposizione della metafisica (*Dei principi della conoscenza umana*); la II analizza i principali concetti della fisica (*Dei principi delle cose materiali*); la III (*Del mondo visibile*) e la IV (*Della terra*) contengono dottrine fisiche relative all'universo. In origine erano presenti altre due parti (sui corpi inanimati e sull'uomo); mancano, rispetto ai manuali tradizionali, una parte dedicata alla logica e una alla morale.

²³ *A Mersenne*, 11 novembre 1640: AT, III, 233; B Op, n. 283, 1323. Ma vedi anche *A Mersenne*, 30 settembre 1640: AT, III, 185; B Op, n. 372, 1285 («A tal fine vi sarei grato se mi scriveste i nomi degli autori che hanno composto corsi di Filosofia che sono maggiormente seguiti da loro e se in questi ultimi vent'anni ve ne sono di nuovi. Non rammento che i Conimbricensi, Toletus e Rubius; vorrei sapere inoltre se c'è qualcuno che abbia composto un riassunto di tutta la Filosofia della Scuola che sia adottato; potrei in tal modo risparmiare il tempo della lettura dei loro grossi libri.

I manuali scolastici in uso ai tempi di Descartes avevano, tradizionalmente, un impianto quadripartito che rifletteva, di fatto, il corso di studi seguito nei Collegi (la *Ratio Studiorum*): la logica, la fisica, la metafisica e l'etica. I *Principia*, pur mantenendo un forte impianto scolastico attraverso una ripartizione del corpo della filosofia nelle sue discipline componenti (nello specifico, metafisica e fisica), non rispettavano tuttavia l'ordine delle discipline trattate, quell'ordine che lo stesso Descartes aveva indicato nella *Lettera-Prefazione* all'edizione francese dei *Principia* allorché, paragonando la filosofia ad un albero, aveva affermato che la morale, insieme alla medicina e alla meccanica, costituivano i rami del tronco, che è la fisica, le cui radici sono la metafisica²⁴.

Ora, sebbene anche il manoscritto *Cartesii Philosophia* riproponga l'impianto quadripartito scolastico, anch'esso, come i *Principia* di Descartes, non segue esattamente l'ordine dell'esposizione: in principio vi è la logica, seguono poi la metafisica, la fisica e, in ultimo, l'etica.

Passo dunque, brevemente, all'illustrazione delle quattro sezioni di cui si compone il manoscritto.

I. LOGICA

L'intero corso di filosofia cartesiana presentato in questo manoscritto prende il nome di *Universæ Philosophiæ* e si apre con un Trattato di Logica dal titolo *Philosophia rationalis Tractatus I. De Logica* (ff. 5-34). Il trattato è preceduto da un *Præmium* (f. 5) e si articola in una serie di capitoli suddivisi, a loro volta, in paragrafi. Si tratta, per la precisione, di 4 capitoli: (I) *De natura et quæstionibus idearum eorumque objectis* (ff. 6-9); (II) *De Iudicio*: § I. *De proportionibus earumque generibus* (ff. 9-15); § II. *De veritate et oppositione propositionum* (ff. 15-16); § III. *De conversione propositionum* (ff. 16-17); § IV. *De conversione propositionum negativarum* (ff. 17-18); (III) *De ratiocinatione*: § I *De natura partibus et diversis generibus ratiocinationis* (ff. 18-21); § II. *Tradunt: regulæ generales Syllogismos et agit de eorum modis* (ff. 21-22); § II. *De Syllogismos modis et figuris* (ff. 22-26);

C'era, mi sembra, un cistercense o un fogliante che lo aveva fatto, ma non ricordo più il suo nome); *A Mersenne*, 3 dicembre 1640: AT, III, 251; B Op, n. 289, 1339 («Ho visto la Filosofia del Signor de Raconis, ma essa è meno adatta al mio proposito di quella del Padre Eustache»); *A Mersenne*, 21 gennaio 1641: AT, III, 286; B Op, n. 299, 1383 («La morte del Padre Eustachius mi addolora, perché, anche se ciò mi rende più libero di fare le mie note sulla sua Filosofia, avrei tuttavia preferito farlo con il suo permesso e lui vivente»); *A Mersenne*, 22 dicembre 1641: AT, III, 470; B Op, n. 334, 155 («Di sicuro avrei scelto il Compendio del Padre Eustachio, come il migliore, se avessi voluto confutarne qualcuno. È anche vero, però, che ho interamente abbandonato il progetto di confutare questa filosofia: vedo, infatti, che essa è così interamente e chiaramente distrutta dalla sola edificazione della mia, che non c'è bisogno di altra confutazione»).

²⁴ *Lettera Prefazione ai Principi della Filosofia*, AT, IX-2, 14; B Op I, 2332: «Così, tutta la filosofia è come un albero, le cui radici sono la metafisica, il tronco è la fisica e i rami che escono da questo tronco sono tutte le altre scienze, che si riducono a tre principali, cioè la medicina, la meccanica e la morale, intendo la più alta e perfetta morale, la quale, presupponendo una completa conoscenza delle altre scienze, è l'ultimo grado della saggezza».

§ III. *De variis Sophismatum generalibus* (ff. 26-27); § *Ultimo de doctrina disceptandi methodo* (ff. 27-28); (IV) *De Methodo* (ff. 28-29); § I. *Quid sit scientia et an detur* (ff. 29-30); § II. *De methodi quidditate eiusque divisione in Analyticam et Syntheticam* (ff. 30-33); § III. *Quare demonstrationes in Mathematicis adhibent ratio occurrat in aliis disciplinis* (ff. 33-34).

II. METAFISICA

Segue poi la metafisica. Infatti, ai ff. 39-48 sono contenute, sotto il titolo *Tractatus Metaphysicus in Sex Meditationibus divisum ad mentem Clarissimi Renati des Carthes pro rectæ Philosophiæ Fundamentis*, le Meditazioni Metafisiche e, per la precisione:

Meditatio I: de iis quæ in dubium revocari possunt (ff. 39-40)

Meditatio II: de natura mentis et corporis humani (ff. 40-43)

Meditatio III: de Dei existentia (ff. 43-46)

Meditatio IV: de vero et falso (ff. 46-47)

Meditatio V et VI: de existentia et essentia rerum materialium (ff. 47-48)

III. FISICA

Segue poi la fisica (al f. 50 si legge, per la verità, *Cartesii Physica et Cartesii Metaphisica*).

Dal foglio 51 al foglio 54 è contenuto il Preambolo: *Philosophiæ naturalis sive Physicæ Tractatus I. Preambulum. Capitulum Unicum de iis quæ præcedere debent investigationem rerum naturalium* (ff. 51-54).

Tractatus I. De rerum materialium Principiis (ff. 54-75)

Cap. I. *De numero principiorum ac primo de materia sive subiecto rerum materialium* (ff. 54-56)

Cap. II. *De divisibilitate materiæ eiusque partibus sensibilibus et insensibilibus* (ff. 56-58)

Cap. III *De forma generali rerum materialium* (ff. 58-61)

Cap. IV *De Motu* (ff. 61-62)

Cap. V *De motus localis causa divisione eiusque natura, legibus, sive regulis* (ff. 62-67)

Cap. VI *De motu et viribus vectis trocleæ libræ, axis in peritrochyco cochleæ et cunei. Sive de motu qui interest corporibus grandibus per aptationem motus parvi corporis et celeris ope machinarum* (ff. 67-71)

Cap. VII *De causa motum qui vulgo dicuntur obfugam vacui* (ff. 71-72)

Cap. VIII *De quiete, situ, figura et magnitudine partium materiæ* (ff. 72-74)

Cap. IX *De rerum naturalium fine, fortuna et duratione* (ff. 74-75)

Tractatus II. De aspectabilis Mundi Fabrica (ff. 75-76)

Cap. I *De Sole, Stellis fixis et luce* (ff. 76-78)

Cap. II *De Planetis* (ff. 78-79)

Cap. III *De cœlis eorumque natura, numero et motu* (ff. 79-80)

Cap. IV *De Planetarum motum* (ff. 80-84)

Cap. V *De Luna motu eiusque phasibus* (ff. 84-86)

Cap. VI *De Cometis cæterisque signis Cœlestibus* (pp. 86-93)

Tractatus III. *De Terra* (ff. 93-96).

Cap. I *De Terra proprie dicta* (ff. 96-99)

Cap. II *De magnete* (ff. 99-102)

Cap. III *De aqua* (ff. 102-104)

Cap. IV *De aere. De quæ iis quæ in aere videntur* (ff. 104-105)

§ I. *De vaporibus et exhalationibus* (ff. 105-106)

§ II. *De Ventis* (ff. 106-109)

§ III. *De Nubibus, pluvia, nive et grandine* (ff. 109-110)

Cap. V *De Igne* (ff. 110-115)

Cap. VI *De tonitru, fulmine et aliis ignibus in aere accensibus* (ff. 115-117)

Cap. VII *De nubium coloribus sive de Iride* (f. 117)

Tractatus De iis quæ Tellure continent viva ratione carentibus (ff. 117-118)

Cap. I *De stirpibus* (f. 118)

§ I. *De trunco* (ff. 118-119)

§ II. *De radice* (f. 119);

§ III. *De planctæ foliis* (ff. 119-120)

§ IV. *De gemmis floribus et succino* (ff. 120-121)

Cap. II *De planctarum vegetatione*

§ I. *De ortu stirpium* (ff. 121-122)

§ II. *De Planctarum nutritione et vegetatione* (f. 122)

§ *Ultimum. De Planctarum viribus* (ff. 122-123)

Cap. III. *De viventibus Brutis*

§ I. *An habeant bruta animam sensitivam et ab eorum corporibus distinctam* (ff. 123-125)

§ II. *Qualis sit animalium generatio et an quæcunque ex suo* (ff. 125-127)

§ III. *Quænam sit differentia sive diversitas animalium* (f. 127)

IV. ETICA

L'ultima parte del manoscritto contiene, sotto il titolo *Tractatus ultimum. De Homine sive de eius partibus materiali et spirituali* (ff. 127-128), l'etica.

Cap. I *De Corpore humano* (ff. 128-133)

Cap. II *De mente humana sive de anima* (f. 133)

§ I. *Quid sit mens humana, et an a corpore distincta* (f. 133)

§ II. *Quomodo mens humana corpori uniatur* (ff. 133-135)

Cap. III *De sede principali mentis humanæ* (f. 136)

Cap. IV *De facultatibus mentis humanæ* (ff. 136-137)

Cap. V *De Sensibus* (f. 137)

Cap. VI *De sensu visus* (ff. 137-142)

De caeteris sensibus (ff. 142-143)

Cap. ultimum. *De passionibus animi* (ff. 144-145)

Admiratio (f. 144)

Stupor (f. 144)

Amor et odium (ff. 144-145)

Cupiditas, spes, securitas, metus et desperatio (f. 145)

Laetitia et tristitia (ff. 145-147)

Il manoscritto, come detto, si chiude al f. 148.

6. Osservazioni conclusive

In conclusione, a seguito della descrizione del piano del manoscritto, vorrei svolgere le considerazioni seguenti.

Una prima, seppur provvisoria, analisi del manoscritto *Cartesii Philosophia* ha senz'altro permesso di mettere in luce un dato estremamente importante, ossia la presenza, certa e con ogni probabilità neppure isolata, non solo di un interesse per la filosofia cartesiana ma, soprattutto, di una sua penetrazione in una regione, la Puglia che, fino ad ora, sembrava non essere stata interessata da questo fenomeno.

Alcune osservazioni sui contenuti del presente manoscritto mi paiono, tuttavia, ancora necessarie.

Il titolo (*Cartesii Philosophia*) ne dichiara un contenuto squisitamente cartesiano, ma la partizione delle materie, così come si desume dal piano del corso, sembra presentare, invero, più che un testo di filosofia cartesiana, una sorta di sincresi fra la filosofia cartesiana e la filosofia scolastica. In particolare, in attesa di una verifica che potrà essere fornita da un esame accurato dei contenuti del corso, si può intanto notare quanto segue.

1) La logica è tutta articolata nelle questioni tradizionali scolastiche e secondo la terminologia tecnica di quest'ultima.

2) La fisica, che pure sembra strutturarsi, per quel che riguarda gli argomenti delle varie sezioni, su quella cartesiana, ed in particolare sulla fisica dei *Principia*, utilizza ancora categorie scolastiche, in particolare la divisione fra forma e materia (Trattato I, 1 e 3). Dato questo, che è confermato anche per quel che riguarda le figure – nella parte relativa alla fisica (con ogni probabilità tratta dalle *Meteore*) – in cui Celentano riproduce diagrammi che non sembrano in alcun modo essere desunti dalle opere cartesiane.

3) L'etica, invece, risente senz'altro dell'assenza di una trattazione organica della materia in Descartes e si dispone, invero, alquanto singolarmente, lungo temi cartesiani ma non strettamente etici, soprattutto nei primi due terzi: si comincia con una diffusa trattazione prima dell'anima, poi del corpo, poi della distinzione reale (tutte tematiche metafisiche) e, solo dopo, si sposta all'etica,

trattando peraltro delle sole passioni, senza cioè esporre i temi etici centrali della felicità e della virtù, punto, quest'ultimo, che pone peraltro il problema delle opere cartesiane accessibili all'autore.

Un'analisi sistematica del manoscritto mi sembra, infatti, auspicabile anche in tal senso e, questo, non solo per permettere di identificare i testi cartesiani utilizzati da Celentano e, quindi, a lui noti, ma anche per formulare un'ipotesi – da confermare certamente attraverso un'indagine materiale che permetta di accertare quali opere effettivamente circolassero nel Seminario di Troia per escludere, eventualmente, una conoscenza di seconda mano del *corpus* cartesiano da parte di Celentano – sulla penetrazione delle opere di Descartes in Puglia (nella Daunia, in particolare).

Intanto, un dato sembra certo, ovvero che gli studenti del Seminario di Troia disponessero di una copia delle *Meditationes*: nella II *Meditazione*, infatti, al f. 41, Celentano scrive: «et sicut in Lib. Meditationum, Medit. 2, fol. X [...] *Nam forte etiam fieri posset si cessarem ab omni cogitatione, ut illico totus esse desinerem*», che è, con tutta evidenza, una citazione alla lettera di un passo della II *Meditazione*²⁵. È possibile avanzare l'ipotesi che nel Seminario di Troia (e, quindi, forse anche altrove) avessero a disposizione non i testi a stampa del filosofo francese, ma delle copie manoscritte dei testi di Descartes (delle *Meditazioni*, nello specifico).

siegridagostini74@gmail.com

²⁵ AT, VII, 27; B Op I, 716: «Cogitare? Hic invenio: cogitatio est; haec sola a me divelli nequit. Ego sum, ego existo; certum est. Quandiu autem? Nempe quandiu cogito; nam forte etiam fieri posset, si cessarem ab omni cogitatione, ut illico totus esse desinerem. Nihil nunc admitto nisi quod necessario sit verum; sum igitur praecise tantum res cogitans, id est, mens, sive animus, sive intellectus, sive ratio, voces mihi prius significationis ignotae. Sum autem res vera, et vere existens; sed qualis res? Dixi, cogitans».



Aristotele, Sesto e Descartes sull'auto-confutazione dello scettico

Fábio Baltazar do Nascimento Junior
(Universidade Federal de Uberlândia – UFU)

Articolo sottoposto a *double blind peer review*.

Ricevuto: 20/11/2017 – Accettato: 12/01/2018 – Pubblicato: giugno 2018

Title: Aristoteles, Sextus and Descartes on self-refutation of the skeptic

Abstract: This article tries to discuss some reasons why Descartes could not challenge the radical skepticism of the first meditation by appealing to the fact that a pyrrhonist shall be subject to self-refutation. First of all, we try to establish some relations between the principle of non-contradiction and the aphasia, both from the point of view of the Aristotle's Γ book of *Metaphysics* and from the view of Sextus' *Outlines of Skepticism*. From an account of this fundamental divergence between pyrrhonists and Aristotle, we could exhibit some elements of the debate between Descartes and the radical skeptic: the problem of the insufficiency of logic as a solution to the referred divergence and the search for a metaphysical principle that is an indubitable *being* – as Descartes argues in the letter to Clerseier on June or July 1646 – that the skeptic could not deny.

Keywords: Skepticism; Contradiction; Aphasia; *Cogito*; Descartes; Aristotle.

1. *Aristotele e Sesto: contraddizione e auto-confutazione*

In qualità di «principio della scienza dell'essere in quanto essere», il principio di non contraddizione appare chiaramente per la prima volta nel libro Γ della *Metafisica* di Aristotele¹. Il principio è presentato come necessario e non ipotetico, ossia ἀναγκαῖον καὶ ἀνυπόθετον. In Aristotele, vi è una differenza fra la necessità assoluta, non dipendente delle premesse, e la necessità ipotetica, che ne dipende. Dobbiamo comprendere in questi termini gli attributi del principio di non contraddizione: esso è necessario, pur non essendo una conclusione che deriva da una dimostrazione, e non ipotetico, visto che non dipende da alcuna premessa.

¹ Aristotele, *Metafisica*, a c. di G. Reale, Bompiani, Milano 2004, Γ 3 1005b 5-20, pp. 143-145.

Tale distinzione, ad ogni modo, non va confusa con la differenza che sussiste tra una necessità analitica – come, ad esempio, una tautologia – e una necessità applicata, come modalità di una proposizione sintetica. La differenza tra le due tipologie di necessità ha a che fare piuttosto con la distinzione tra le conclusioni – anche se necessarie, ossia dedotte da principi necessari – e i primi principi, gli assiomi della scienza dell'essere in quanto essere. Pertanto, il principio più chiaro di tutti (βεβαιωτάτη ἀρχὴ πασῶν) deve essere necessario e, al contempo, non dedotto, cioè non ipotetico, poiché ogni tesi ne dipende. Chiunque voglia assumere qualcosa come vero dovrà, necessariamente, assumere come vero anche il principio, dato che esso è un assioma dell'essere e la verità è precisamente affermare ciò che è.

Poiché il principio è evidente e non ipotetico, chiedere una sua dimostrazione sarebbe, per Aristotele, un atto di ignoranza. Secondo lo Stagirita, infatti, tutti coloro che pretendevano una dimostrazione dei primi principi lo facevano per mancanza di *paideía* (ἀπαιδευσία) negli *Analitici*². Negli *Analitici Secondi*, infatti, Aristotele insegna che vi devono essere dei principi anapodittici; in caso contrario, l'esigenza di dimostrare tutto condurrebbe ad un regresso all'infinito o alla circolarità³. Aristotele sembra dunque aver creato un labirinto logico cui gli scettici e i sofisti non possono sfuggire. Coloro che negano il principio devono infatti rimanere silenziosi, perché non possono determinare nemmeno i significati delle parole che pronunciano. Del resto, come confutare qualcosa senza parlare? Chi non parla non può neppure discutere, al pari di una pianta. Come sfuggire allora a tali conseguenze?

Le implicazioni esposte negli *Analitici Secondi* – cioè, il *regressus ad infinitum* e la circolarità – non spaventano gli scettici. È proprio l'accettazione dell'anapodittico ad essere rifiutata: si possono accogliere le conseguenze del *regressus ad infinitum* o della circolarità e, allo stesso tempo, non essere soddisfatti dei principi presentati. Un scettico come Sesto accettava come punto di partenza l'idea di una verità dimostrata o evidente alla luce di un dato criterio⁴; tuttavia, se il criterio di cui si dispone è inadeguato, lo scettico risulterà vincitore, poiché la dimostrazione finirà per presupporre un'altra verità logicamente anteriore. Questa doppia fonte della conoscenza umana – l'evidenza e la dimostrazione – può subire variazioni terminologiche, ma è presente in ogni polemica scettica. Riportiamo, a titolo di esempio, un'osservazione di Montaigne:

Poiché i sensi non possono chiudere la nostra disputa, essendo essi stessi pieni d'incertezza, bisogna che lo faccia la ragione; nessuna ragione potrà stabilirsi senza un'altra ragione: ed eccoci riportati indietro all'infinito⁵.

² Ibidem.

³ Aristotele, *Analitici Secondi*, in Id., *Organon*, a c. di M. Migliori, Bompiani, Milano 2016, I 3, 72b 5-20, pp. 859-861.

⁴ S. Empirico, *Contro i logici*, a c. di A. Russo, Laterza, Roma-Bari 1975, I 25, p. 9.

⁵ M. Montaigne, *Saggi*, a c. di F. Garavini, Bompiani, Milano 2012, libro II, cap. XII, pp. 1111-1113.

Sebbene le condizioni delle dimostrazioni siano state ben descritte da Aristotele, dobbiamo però interrogarci su quali siano i principi realmente indubitabili e cosa possa essere dedotto da essi. La logica della dimostrazione non è messa in discussione dallo scettico; ciò che è posto in questione è la convinzione che tale logica sia sufficiente per risolvere il problema della conoscenza. Vi è comunque un altro aspetto che merita di essere considerato: non dovremmo accettare per lo meno il principio di non contraddizione? Tale principio non è forse la condizione di ogni discorso ragionevole?

Inteso in senso logico, il principio di non contraddizione sarà assimilato da Sesto; la confutazione delle tesi dogmatiche condurrà così lo scettico radicale all'afasia. Non però quell'afasia di partenza che ha immaginato Aristotele, bensì un'afasia di arrivo, intesa come il risultato dell'investigazione filosofica. Per quanto concerne il *principium*, la differenza tra Sesto e Aristotele è sottile, e tuttavia decisiva: se in Aristotele il principio di non contraddizione è una verità metafisica fondamentale, in Sesto esso non possiede un valore positivo. Sesto non rifiuta l'idea che la contraddizione sia priva di senso; è precisamente questa considerazione, infatti, che sarà utilizzata proprio per rafforzare il suo scetticismo. Barbara Cassin ha sottolineato come Aristotele avrebbe potuto dire al suo avversario: "parle si tu es un homme!"⁶. Sesto e gli altri pirronisti avrebbero però potuto attendere che fosse lo stesso Aristotele a parlare, dato che la loro filosofia è essenzialmente confutativa. La forza della confutazione, infatti, viene dal principio di non contraddizione inteso in senso puramente logico.

Questa idea solleva una questione fondamentale: se Sesto usa tale principio logico senza mai confutarlo, come è possibile sfuggire al problema dell'auto-confutazione? Non è forse un luogo comune la tesi che qualsiasi affermazione dello scettico abbia come effetto la propria stessa auto-confutazione? Con l'intento di confutare gli altri, gli scettici non sono obbligati a sostenere a volte l'una a volte l'altra tesi o ad affermare "io sospendo il giudizio"? In effetti, lo stesso Sesto è sempre preoccupato di trasformarsi in uno «scettico che dogmatizza»⁷, dando vita ad un vero e proprio dogmatismo negativo. A tal proposito, un classico esempio di un simile dogmatismo è incarnato da uno scettico come Carneade, che affermerebbe l'impossibilità del criterio di verità. Un'affermazione così decisa, tuttavia, finisce per produrre un dogma. L'*epoché* dello scettico pirronista, al contrario, non afferma neppure l'impossibilità del criterio, ma prova ad esercitare la filosofia in modo «problematico»⁸. È comunque sempre possibile spingere lo scettico ad affermare, ad esempio, che la sua pratica filosofica sia in se stessa problematica, producendo una verità che conduce lo scettico ad auto-confutarsi.

In realtà, il rapporto tra Sesto e l'auto-confutazione sembra, a prima vista, ambiguo. Egli talvolta dà l'impressione che l'auto-confutazione non rappresenti una

⁶ B. Cassin, *Parle si tu es un homme ou l'exclusion transcendante*, in «Les Études philosophiques», n. 2 (1988), pp. 145-155.

⁷ S. Empirico, *Schizzi pirroniani*, a c. di O. Tescari, Laterza, Roma-Bari 1926, I 7, pp. 10-11.

⁸ S. Empirico, *Contro i logici*, cit., I 28, p. 10.

complicazione, poiché il problema dello scettico ha a che vedere con ciò che sta fuori del pensiero⁹: l'auto-riferimento, pertanto, non sarebbe così preoccupante. In altre occasioni, Sesto critica invece un filosofo come Seniate confutando la proposizione "niente è vero", dato che tale affermazione finirebbe per essere pensata, essa stessa, come vera¹⁰. Troviamo una discussione del problema dell'auto-confutazione negli *Schizzi pirroniani*¹¹. Sesto esamina diverse espressioni usate dagli scettici, come ad esempio "io sospendo il giudizio". Se si affermasse di voler sospendere il giudizio, vi sarebbe almeno una cosa pensata come vera: lo scettico, dunque, finirebbe per auto-confutarsi, giacché non sospenderebbe il giudizio sulla proposizione "io sospendo il giudizio".

Possiamo identificare tre passaggi fondamentali presentati da Sesto per evitare il problema. Il primo passo consiste nel negare il carattere di proposizione (cioè, ἄξιωματά) ad alcune espressioni (φωνή). L'idea è riconoscere, attraverso l'analisi del linguaggio, che ci sono delle espressioni che, sebbene sembrino affermazioni, sono in realtà interrogazioni. Ad esempio, un'interrogazione indiretta come "vorrei sapere dov'è Dione", potrebbe essere sostituita con "dov'è Dione?", perdendo, in tal modo, l'apparenza di affermazione. Insomma, un'espressione tipicamente scettica come "non più questo che quello" potrebbe nascondere un'intenzione interrogativa. Il discorso dello scettico sarebbe quindi semplicemente interrogativo, benché le espressioni possano dare adito ad interpretazioni errate.

Il secondo passo è una riflessione che possiamo definire meta-linguistica. Un'espressione come "non più questo che quello" non parlerebbe delle cose del mondo, ma soltanto della nostra interiorità. Essa sarebbe una meta-proposizione, qualcosa che possiamo chiamare – per utilizzare il vocabolario di Sesto – un'espressione dell'affezione interiore; se posta in relazione alle due proposizioni contraddittorie sulla realtà extramentale o extralinguistica (sulla quale il giudizio rimane sospeso), una simile proposizione non sarebbe altro che l'espressione metalinguistica di un'incertezza. In ultima analisi, lo scettico potrebbe dire che il discorso del filosofo pirronico è di secondo grado, giacché si limiterebbe a prendere come oggetto la scienza dei dogmatici – o la pretesa di conoscere il piano extralinguistico –, mettendone in dubbio la pretesa di verità. L'auto-confutazione, in altre parole, è una possibilità soltanto verbale. Il mondo che vogliamo conoscere veramente rimane problematico. Sarebbe comunque sempre possibile porre lo scettico contro se stesso e sostenere che, alla fin fine, egli afferma qualcosa su tali proposizioni dogmatiche. L'auto-confutazione, però, si trasformerebbe così in una sorta di logorrea già dimenticata dal mondo. La stessa argomentazione è utilizzata per spiegare l'afasia. Se la parola φάσις può avere due sensi, quello di affermare o negare e un altro più ristretto di affermare (θέσιν), l'afasia dello scettico sarà allora il rifiuto delle due cose, dell'affermazione e della negazione, ossia, la negazione della φάσις in un senso più ampio.

⁹ S. Empirico, *Schizzi pirroniani*, cit., I 7, p. 11.

¹⁰ S. Empirico, *Contro i logici*, cit., I 399, p. 120.

¹¹ S. Empirico, *Schizzi pirroniani*, cit., I 18-28, pp. 52-59.

Sesto, tuttavia, compie un passo ulteriore – il terzo – e depotenzia anche queste considerazioni. L'auto-confutazione non ha come risultato l'abbandono dello scetticismo, ma il suo rafforzamento. Sesto usa la metafora delle medicine purganti¹² che non solo cacciano dal corpo gli umori, ma espellono, nello stesso momento, anche se stesse. Con l'auto-confutazione, le espressioni scettiche sarebbero allora addirittura cancellate¹³ e, alla fine, non resterebbe nulla nel discorso del filosofo. L'auto-confutazione è, quindi, catartica. Un'espressione come “non più questo che quello” sarebbe confutata perché nemmeno essa potrebbe dirsi certa in relazione all'affermazione contraddittoria (“più questo che quello”). Il dubbio sarà sempre possibile in un altro livello meta-linguistico, e così *ad infinitum*. In Sesto, pertanto, nemmeno l'*epoché* è pensata come definitiva, sebbene vi sia nel suo pensiero un rapporto diretto¹⁴ fra la sospensione del giudizio e l'imperturbabilità. Chiudere la possibilità del giudizio, infatti, significherebbe cadere nel dogmatismo negativo.

L'auto-confutazione non apre dunque nessun orizzonte di verità, perché lo scettico non saprebbe cosa farsene del paradiso della tautologia. L'auto-confutazione, d'altronde, ha come risultato il ritorno alla condizione di pianta. Come abbiamo sottolineato in precedenza, non si tratta dell'afasia di partenza, ma dell'afasia come risultato dell'investigazione. Come direbbe Hegel, la procedura è parte della filosofia; lo scettico sceglierebbe allora di rimanere silente, e ciò anche se fosse possibile raggiungere lo stesso risultato a partire dal semplice rifiuto di parlare.

Per queste ragioni, ogni tentativo di rispondere allo scettico con la semplice logica è destinato a fallire. Al netto di queste considerazioni, Jean de Silhon, Marin Mersenne¹⁵ e gli stessi logici di Port-Royal erano convinti invece che l'auto-confutazione fosse l'esito dell'impresa scettica. Arnauld e Nicole, ad esempio, hanno sostenuto che gli scettici pirronisti non sarebbero altro che una setta di bugiardi, perché «nessuno dubita mai seriamente che vi sia una terra, un sole e una luna»¹⁶, per poi precisare:

¹² La stessa metafora appare in Diogene Laerzio, *Vita e dottrina dei più celebri filosofi*, a c. di G. Reale, Bompiani, Milano 2006, IX, 76, p. 1119 e in un altro luogo del testo di Sesto, *Schizzi pirroniani*, cit., II 13, 188, p. 157.

¹³ Ivi, I 28, 206, pp. 58-59.

¹⁴ Il rapporto stesso è scoperto per puro caso. Sesto usa la metafora di Apelle, il pittore che non sapeva disegnare la schiuma. Si racconta che egli abbia getto il pennello sulla tela, generando accidentalmente la schiuma.

¹⁵ M. Mersenne, *La vérité des sciences contre les Sceptiques ou Pyrrhoniens*, Facsimile da Friedrich Frommann Verlag, 1969, V, pp. 53-54. Mersenne parla del principio di non contraddizione in senso metafisico, rispetto all'essere e alla sua essenza, e in senso logico, in relazione al discorso o alle proposizioni vere o false. La metafisica secondo Mersenne tratta delle cose in senso assoluto, mentre la logica si occupa del discorso sulle cose. Le cose «in senso assoluto» sono, naturalmente, l'essere in sé, non sperimentato da nessuno. Ecco uno dei punti critici: gli scettici accettano la logica, ma non l'idea di conoscere gli esseri *a priori* in senso assoluto. Su Jean de Silhon, cfr. R. Popkin, *The History of Scepticism from Erasmus to Descartes*, Van Gorcum & Compt., Assen 1960, p. 165.

¹⁶ A. Arnauld – P. Nicole, *La Logique de Port-Royal*, Eugène Belin, Paris 1878, p. 12.

così si contraddicono spesso parlando della loro opinione, il loro cuore non potendosi accordare con la loro lingua, come si può vedere in Montaigne, che ha cercato di rinnovare [lo scetticismo] nel secolo scorso¹⁷.

Sebbene ciò sia vero, abbiamo già rilevato come la contraddizione non sia un grande problema per gli scettici: nel profondo, non vogliono affermare niente e, dunque, l'auto-confutazione rappresenta per loro un aiuto.

2. Contraddizione e auto-confutazione: Descartes e gli scettici

Descartes era convinto che il principio di non contraddizione fosse qualcosa di vuoto o negativo – lo pensava, in altre parole, in termini strettamente logici. A questo proposito, si tenga presente la lettera a Clerselier del giugno o luglio 1646:

Aggiungo solamente che il termine *principio* può essere assunto in diversi sensi e che una cosa è cercare *una nozione comune*, che sia così chiara e così generale da poter servire da principio per provare l'esistenza di tutti gli Esseri, gli *Enti*, che saranno successivamente conosciuti; altra cosa è cercare *un Essere*, l'esistenza del quale ci sia più nota di quella di tutti gli altri, in modo che essa possa servirci da *principio* per conoscerli (AT, IV, 444; B Op, n. 564, 2227).

Ci sarebbero almeno due modi di intendere il concetto di *principio*. Da un lato, come una *nozione comune*, cioè una nozione applicabile a tutti gli esseri, come un concetto astratto dell'«essere in quanto essere». Dall'altro, al pari di un essere specifico, indubitabile, concreto e tangibile, fondamentale per conoscere gli altri. Nel libro *Metafisica*, il principio di non contraddizione è il primo principio perché l'esistenza dell'essere non rappresentava per Aristotele un problema. L'esistenza era pensata come data: le scienze particolari erano chiamate a descrivere le essenze specifiche, mentre la scienza dell'essere in quanto essere si dedicava ai principi di tutti gli esseri. Descartes si concentra invece sulla fondazione della metafisica, che precede la possibilità stessa di stabilire un principio astratto dell'«essere in quanto essere», quale il principio di non contraddizione, e cerca di capire quali siano esattamente gli esseri specifici dei quali possiamo parlare¹⁸. Non si tratta di

¹⁷ Ibidem.

¹⁸ A questo riguardo, la posizione di Suárez era differente, sebbene lo stesso gesuita abbia affermato che il principio di non contraddizione non costituisce il primo *principium* della metafisica: «[...] erit ergo hoc primum principium, *omne quod est, unum est*, quia unum est prima passio entis, ut diximus, vel certe hoc: *Omne ens est habens essentiam*. Non ergo est illud: *Impossibile est idem simul esse et non esse*, quia illud est valde extrinsecum, et non potest deservire ad proprias demonstrationes a priori, sed ut summum ad reductionem ad impossibile», F. Suárez, *Disputationes Metaphysicae*, Ed. digitale di S. Castellote e M. Renemann (*Disputationes*, III, III, 1): <http://homepage.ruhr-uni-bochum.de/Michael.Renemann/suarez/index.html>. Tuttavia, la sua «prima passio entis» – tutto che è, è uno – è un principio ancora astratto; non così per Descartes: ciò che il filosofo francese cerca è *un Essere*, e non la sua *unità* intrinseca.

una messa in discussione della validità formale del principio – giacché, in questo senso, esso è una nozione comune –, ma dell'ontologia concreta come materia della logica formale. In tal modo, il principio veramente primo non sarà quello astratto della logica, bensì *un Essere*. Tale considerazione sarà confermata in seguito:

[...] si può dire che *è impossibile che la medesima cosa sia e, insieme, non sia* è un principio, e che esso può in genere servire non, propriamente, a far conoscere l'esistenza di qualche cosa, ma soltanto a far sì che, una volta conosciuta, se ne confermi la verità con un ragionamento come questo: *È impossibile che ciò che è non sia; ora, io conosco che tale cosa è; dunque, io conosco che è impossibile che essa non sia*. Il che è di ben poca importanza e non ci rende in nulla più sapienti (AT, IV, 444; B Op, n. 564, 2227).

Il principio di non contraddizione è vero, ma non ci fa conoscere l'esistenza di alcunché. La sua applicazione, infatti, esige, come pre-condizione, una cosa conosciuta. Se non vi fosse nulla, vale a dire alcuna cosa da conoscere, sapere che la conoscenza di cui ancora non disponiamo potrebbe rivelarsi contraddittoria non è, secondo Descartes, di particolare aiuto per il progresso del sapere. La scienza dell'essere in quanto essere e tutte le cose che le sono proprie richiedono perciò, come loro condizione, *un Essere* fondamentale.

Il problema scettico è affrontato così in modo più radicale. Se Aristotele pensava che l'essere fosse dato e il principio di non contraddizione una verità chiarissima, gli scettici ritenevano invece che nessuno ne avesse mostrato *la verità* specifica. Descartes intende allora rispondere allo scettico in maniera positiva mostrando *un Essere* innegabile, senza però negare la validità del principio astratto, avendo capito che nemmeno gli scettici lo ponevano in questione a questo livello più formale e vuoto.

Non dobbiamo perciò aspettarci che Descartes provi a confutare lo scettico usando la pura logica. Il filosofo francese, del resto, si servirà esattamente di una di quelle espressioni scettiche – «non c'è nulla di certo» – discusse dallo stesso Sesto:

Suppongo dunque che tutto quello che vedo sia falso; credo che nulla sia mai esistito di ciò che la memoria, menzognera, rappresenta; non ho senso alcuno; corpo, figura, estensione, movimento e luogo sono chimere. Che cosa, allora, sarà vero? Forse questo soltanto, che non c'è nulla di certo (AT, VII, 24; B Op I, 713).

«Cosa, allora, sarà vero? Forse questo soltanto, che non c'è nulla di certo». Ci troviamo al cospetto di una tipica espressione scettica: *non c'è nulla di certo*. Si potrebbe forse sostenere che non vi sia qui alcuna possibilità di auto-confutazione, perché la considerazione cartesiana è anticipata dalla parola “forse”, destinata ad indebolire la certezza dell'affermazione del filosofo. Potremmo inoltre sottolineare, come ha fatto Vincent Carraud¹⁹, che la parola “nulla” vuol dire,

¹⁹ V. Carraud, *Nil est certi, point à la ligne?*, in «Les Études philosophiques», n. 96, 2011/1, pp. 61-69.

in realtà, “nulla delle cose già passate in rassegna”, visto che Descartes prosegue dicendo «sed unde scio nihil esse diversum ab iis omnibus quae jam jam recensui [...]»?». Sarebbe dunque banale parlare di un’auto-confutazione scettica, poiché sono gli stessi scettici, *in primis*, ad auto-confutarsi, giudicandola una cosa positiva. *Nihil esse certi* potrebbe anche essere letto come un modo di giocare sulle regole scettiche, senza voler fuggire dal paradiso della tautologia o provare a sconfiggere gli scettici con le armi della pura logica. L’auto-confutazione non sarebbe allora problematica, dato che l’obiettivo è ricercare una verità positiva da cui gli scettici non possano sfuggire. *Nihil esse certi* è, pertanto, l’espressione massima dello scetticismo radicale – non vi sarebbe, cioè, niente di cui parlare, poiché la contraddizione “purgherebbe” (il verbo è dello stesso Sesto) il discorso.

3. Evidenza senza tautologia

Giungiamo così alla questione fondamentale. Se il problema dello scettico non sono le regole delle dimostrazioni o la logica formale, il nodo centrale va cercato nel criterio di evidenza. I primi candidati a rappresentare tale criterio sono i sensi. A questo proposito, secondo Sesto un’opinione paradigmatica era quella di Eraclito. L’efesino è presentato da Sesto come un oggettivista radicale che pensa i sensi (e il risveglio) come un fuoco che ci fa ardere come un carbone ardente. Il sogno secondo Eraclito è falsità e il risveglio verità: il sogno, anziché costituire una situazione che potesse complicare, attraverso il dubbio, il risveglio, potenziava invece l’evidenza sperimentata dall’uomo desto. Il solo pensiero, infatti, non potrebbe mai essere il criterio della verità, perché ciò che è comune – o divino – è collocato al di fuori di noi. Se essere in contatto con il fuoco che sempre riscalda significa sperimentare il mondo comune, il risveglio rappresenta un atto di chiarificazione, essendo la modalità con cui l’uomo si ritrova connesso alla totalità.

Al di là dell’opinione presentata da Eraclito, l’altro candidato a farsi criterio di evidenza è, ovviamente, il pensiero stesso. Tuttavia, anche il pensiero, a causa della *phantasia*, produttrice di *ficta*, non sembra essere il candidato ideale. Al pari dei sensi, anche il pensiero è fonte di chimere. Quello che troviamo dolce può essere amaro per l’altro, senza che sia possibile stabilire quale sia la vera determinazione della realtà. Facendo un passo in avanti, possiamo notare come la stessa realtà e affidabilità di ogni data cosa possa essere messa alla prova. A tal proposito, particolarmente degna di nota è l’argomentazione di Gorgia, che provava a confutare l’esistenza di qualcosa e aggiungeva che, anche qualora fosse esistita, era sempre possibile metterne in dubbio l’apprendibilità e la comunicabilità²⁰. Gorgia si esercitava così a ridurre ad assurdo tesi come, ad esempio, “ciò che è esiste”.

²⁰ S. Empirico, *Contro i logici*, cit., I 65-87, pp. 20-26.

Il nostro obiettivo non è stabilire chi fra Gorgia o Eraclito avesse ragione. La cosa più importante, a questo punto, è sottolineare come i problemi affrontati da Sesto attraverso il ricorso ad altri filosofi fossero, in modo particolare, l'esistenza del mondo e la sua quiddità. Abbiamo visto che il pensiero da solo non può costituire una risposta, perché produce finzioni. Neppure la logica, da sola, può rappresentare una soluzione, essendo vuota. Ciò che Descartes cerca di risolvere è allora proprio il problema dell'esistenza di quelle cose sulle quali possiamo affermare verità indubitabili. E questo è il problema scettico più difficile, poiché il pensiero, come fonte di cose reali, è sempre stato giudicato insufficiente. Descartes, tuttavia, non presenta un pensiero produttore di *ficta* o un *eidos* che, come pura *phantasia*, sia indistinguibile da un altro *eidos*, seppur reale. Il *cogito* non è la forma astratta di un'altra cosa posta al di fuori dell'investigatore. Se il dogmatico accettava la corrispondenza tra le forme e le cose extramentali e lo scettico la metteva in dubbio, Descartes trova, con il *cogito*, un'altra via, che non è né una forma né una cosa esterna, pur non rinunciando alla propria realtà. Ora, se posso dubitare delle cose esterne – ad esempio, se posso dubitare di questo cavallo che giudico essere veramente un cavallo –, non posso tuttavia dubitare di questa cosa pensante, perché ne ho un accesso diretto, sperimentandone in prima persona l'attività.

È bene precisare, però, che in un ipotetico dibattito con uno scettico un *cogito* indeterminato si rivelerebbe inutile. Affermando soltanto “*ego sum*”, si potrebbe forse rispondere al primo affondo di Gorgia, che negava l'esistenza *tout court*, ma non si disporrebbe, propriamente, di una verità in grado di fornire una giustificazione alle altre obiezioni. La determinazione che dice “*ego sum res cogitans*” rappresenta invece la prima vera risposta. *Ego sum* può essere un *minimum quid*, ma non dice ancora *quid est*. Al contrario, la prima proposizione di Descartes – “sono pensante” – risponde, al contempo, alla scolastica e allo scettico, perché non esige né un *eidos*-predicato che corrisponda ad una cosa opaca al di fuori di noi, né sospende il giudizio su ogni determinazione. Formalmente, “*ego sum res cogitans*” può essere giudicata alla stregua di qualsiasi altra proposizione: c'è un soggetto (*ego*) che riceve un predicato (*cogitans*). Sono però i presupposti metafisici del dibattito tra gli scolastici e gli scettici ad essere cambiati: non si esige che il soggetto sia una sostanza al di fuori di noi. Ad essere differente, infatti, è il luogo dell'*hoc aliquid*, che non sarà opaco e trascendente nel senso di Kant, ma presente, chiaro e distinto.

L'idea del *cogito* come attività – e non come cosa rappresentata – è un elemento importante nelle dinamiche di questo dibattito metafisico. Il *cogito* non è un fenomeno che si possa staccare da una cosa in sé, ma è la cosa stessa in attività. Mentre gli scettici rifiutavano la mera affezione dell'anima come stoffa ontologica, finendo, a nostro parere, per considerare le proposizioni relative al pensiero come meramente meta-linguistiche, Descartes accetta il pensiero come un campo di investigazione legittimo, vale a dire come fonte di essere, di realtà. È per questo che l'auto-confutazione, di cui gli scettici sono spesso accusati, non era considerata sufficiente da Descartes. L'auto-confutazione rappresenta infatti

una fuga nella *battologia*²¹, che può anche toccare, in senso meta-linguistico, una nozione comune come il principio di non contraddizione, ma che non può rivelare alcun *Essere*. È proprio questo che Descartes riteneva di aver mostrato con il suo *penso, dunque sono*.

4. Conclusione

Se è vero, come ha sostenuto Popkin, che Descartes spinge lo scetticismo fino al suo limite per sconfiggerlo definitivamente, l'auto-confutazione non costituisce un problema, ma rappresenta, in realtà, un modo di giocare con le regole degli scettici più radicali. Di conseguenza, il principio di non contraddizione sarà indebolito come verità prima o più chiara. Ora, non stiamo affermando che il principio logico sia falso o che possa essere messo in dubbio, bensì soltanto che, secondo Descartes, è vuoto e inutile nel confronto con gli scettici. In altre parole, la stessa critica che Descartes avanza contro la logica tradizionale riappare ad un livello più fondamentale e primordiale. Infatti, se, per quanto riguarda la metafisica, il principio di non contraddizione deve essere messo in dubbio, da un punto di vista logico non vi è invece nulla da porre in discussione, dato che, a questo livello, il principio va inteso in termini meramente formali. Fra le cose poste in dubbio, il pensiero non deve allora limitarsi ad essere una semplice "affezione dell'anima", ossia ciò che semplicemente pensiamo e affermiamo a proposito della vera realtà in questione, il mondo posto fuori di noi. *Ego sum cogitans* si rivela dunque reale, ma privo del dubbio della *phantasia* e dell'inganno dei sensi.

fabiobnj@hotmail.com

²¹ Il termine appare nella *Ricerca della verità* (AT, X, 516; B Op II, 851) nel contesto della critica all'albero di Porfirio (che utilizzava lo stesso principio di non contraddizione per ricercare le essenze). L'origine della parola è greca, e Descartes la fa propria nello stesso senso di Mt. 6, 7 (cfr. B Op II, 850, nota). La parola vuol dire "parlare ripetendo" o anche "balbettio". In questa sede, la utilizziamo in un significato prossimo al termine «tautologia», come ha tradotto S. Gaukroger, *Cartesian Logic*, Oxford University Press, Oxford 1989, p. 22).

Dal virtuale all'evento. Gilles Deleuze e Alain Badiou

Sebastiano Ghisu

(Università degli Studi di Sassari)

Articolo sottoposto a *double blind peer review*.

Ricevuto: 13/03/2018 – Accettato: 24/05/2018 – Pubblicato: giugno 2018

Title: From the virtual to the event. Gilles Deleuze and Alain Badiou

Abstract: This paper exposes firstly Deleuze's reading of Bergson's critique of the notion of possibility. In this reading Deleuze emphasizes and formulates a complex theory of virtuality, according to which what really happens is not previously given as only possible (and as such identical to the real), but, before becoming actual, is already real, virtual and different from the real that precedes it. Deleuze explains this process through the notions of repetition, Idea and Event. Secondly the paper deals with Badiou's critique of this Deleuzian ontology because of its emphasizing the becoming as a continuous to the detriment of the strong specificity of the event. In fact, Badiou develops an original and powerful ontology that gives an account for such specificity. In their explanation of the event both Deleuze and Badiou refuse the notion of possibility. But while the former conceives the event as a result of the continuous becoming, the latter understands it as breakup of such becoming.

Keywords: Bergson, Deleuze, Badiou, Virtuality, Possibility.

1. *Da Bergson a Deleuze*

Una delle principali operazioni compiute da Gilles Deleuze nella sua articolata rilettura del pensiero di Henri Bergson è costituita senz'altro da quell'operazione attraverso la quale egli giunge a formulare una complessa, vasta e nient'affatto scontata teoria del virtuale. Deleuze, in effetti, esplicita una presenza che in Bergson, nella sua critica all'idea di possibile e, contestualmente, nei suoi tentativi di pensare il mutamento in quanto tale, è (prevalentemente) soltanto implicita.

«Che cosa significa – si chiede Deleuze in *Il bergsonismo e altri saggi* – il fatto che già in *Les données immédiates* e poi in *Matière et mémoire* la filosofia di

Bergson abbia attribuito tanta importanza all'idea di virtualità dal momento che rifiuta la categoria di possibilità?»¹. Ed ecco la risposta:

il fatto è che il “virtuale”, almeno da due punti di vista, si distingue dal “possibile”. Da un certo punto di vista, in effetti, il possibile è il contrario del reale e gli si oppone; ma, cosa del tutto diversa, il virtuale si oppone all'attuale. Dobbiamo prendere sul serio questa terminologia: il possibile non ha realtà (anche se può avere un'attualità); inversamente il virtuale non è attuale, ma *in quanto tale possiede una realtà*².

Il possibile, dunque, «è ciò che si realizza (o che non si realizza)». Ma «il processo della realizzazione è sottoposto a due regole fondamentali, quello della somiglianza e quello della limitazione». Per quanto riguarda la somiglianza, «si ritiene... che il reale sia l'immagine del possibile che si realizza (esso possiede in più solo l'esistenza o la realtà; è ciò che si traduce dicendo che, dal punto di vista del concetto, non c'è differenza fra il possibile e il reale)»³. La limitazione, invece, è data dal fatto che «non tutti i possibili si realizzano, la realizzazione implica una limitazione in base alla quale si ritiene che certi possibili siano respinti o impediti, e che altri “passino” nel reale»⁴. Il possibile, come si diceva, anticipa il reale. E il virtuale?

Questo non deve realizzarsi, ma attualizzarsi. E per attualizzarsi «non deve procedere per eliminazione o limitazione, ma deve *creare*, con degli atti positivi, le sue linee di attualizzazione. E questo per una ragione molto semplice: mentre il reale si attualizza a immagine e somiglianza del possibile, l'attuale, al contrario, *non* assomiglia alla virtualità che incarna». In tal senso, continua Deleuze, «la differenza è l'elemento principale nel processo di attualizzazione – differenza fra il virtuale da cui si parte e gli attuali a cui si arriva, differenza fra le linee complementari secondo cui si compie l'attualizzazione»⁵.

In tale lettura, senza forzare il testo bergsoniano, ma anzi chiarendolo e quasi distillandolo, si mette ben in risalto quale sia la posta in gioco quando ci si muove all'interno del pensiero della possibilità: Bergson rifiuterebbe la nozione di possibilità perché essa è «una nozione falsa, fonte di falsi problemi. Si crede che il reale gli

¹ G. Deleuze, *Le bergsonisme*, Puf, Paris 1966; trad. it, *Il bergsonismo e altri saggi*, a c. di P.A. Rovatti e di D. Borca, Einaudi, Torino 2001, p. 86. La lettura di Deleuze è messa in discussione da M. Vollet nel suo *Die Wurzel unserer Wirklichkeit. Problem und Begriff des Möglichen bei Henri Bergson*, Verlag Karl Alber, Freiburg/München 2007, in part. pp. 208 seg. Anche J. Mullarkey, *Forget the virtual: Bergson, actualism, and the refraction of reality*, in «Continental Philosophy Review», n. 37 (2004), pp. 469–493, critica il «peso eccessivo» dato da Deleuze alla nozione di virtuale. Di contro, la lettura deleuziana è sostenuta anche da K. Ansell Pearson nel saggio *The Reality of the Virtual: Bergson and Deleuze*, in «MLN», n. 5 (2005), pp. 1112–1127 (di quest'ultimo si veda anche: *Philosophy and the Adventure of The Virtual. Bergson and Time of Life*, Routledge, New York 2002) e da M. Sehgal, «Die Zeit ist Erfindung». *Das Virtuelle und das Neue bei Henri Bergson*, in G. Abel (hrsg.), *Kreativität. Sektionsbeiträge des XX. Deutschen Kongresses für Philosophie*, Bd. 1, Universitätsverlag der TU Berlin, Berlin 2005, pp. 823–826.

² Deleuze, *Il bergsonismo e altri saggi*, cit., pp. 86 seg.

³ Ivi, p. 87.

⁴ Ibidem.

⁵ Ibidem.

assomigli, in questo modo ci si fa un'idea del reale come preformato e preesistente a se stesso, e che passerà all'esistenza in base a un ordine di successive limitazioni. Nella pseudoattualità del possibile il reale è già *tutto dato* in un'immagine»⁶.

In tal modo, nella logica del possibile, il presente conserverebbe il passato. Il passato vincolerebbe a sé il presente. Nella prospettiva aperta da Bergson, invece (così com'essa è presentata da Deleuze), il presente, «essendo il punto preciso con cui il passato si lancia verso l'avvenire, si definisce come ciò che cambia di natura, come il sempre nuovo, come l'eternità della vita»⁷. E si aggiunge: «un tema lirico attraversa tutta l'opera di Bergson: un autentico canto in onore del nuovo, dell'imprevedibile, dell'invenzione, della libertà»⁸.

Ma, potremmo chiederci, dov'è, *nel reale*, questa libertà? Dov'è questa libertà *del reale*? Dov'è il nuovo, l'imprevedibile, l'invenzione, in un mondo che quasi sempre si ripete identico a se stesso? Dov'è la differenza, in un mondo dominato dall'identità? Dove l'efficacia del tempo, la creatività, in un mondo spesso stanco e affaticato? Nella natura stessa (non dimentichiamoci che la concezione bergsoniana del divenire è promossa e nutrita dalla teoria biologica dell'evoluzione) vi sono lunghi, lunghissimi periodi di stabilità.

Se quindi il meccanismo di pensiero messo in moto da Bergson sembra ben spiegare il mutamento, più difficoltà sembra avere nel render conto della conservazione. È così?

Ora, se applichiamo rigorosamente quel meccanismo all'eventuale riprodursi dell'identico, vediamo che un tale riprodursi non è scontato. L'identico, infatti, *non* è già dato, come possibile, prima del suo ripetersi, ma, per quanto già attuale, è, rispetto al (suo) futuro, virtuale. Non è, in altri termini, la realizzazione di un possibile (e dunque già di per sé identico al reale), quanto, per l'appunto, l'attualizzazione di un virtuale.

Potremmo dire, in altri termini, che non vi è permanenza che non sia movimento (proprio come non vi è essere che non sia divenire). E se vi è dunque un protrarsi dell'identico, l'identico che si protrae si rifà, ogni volta, dal suo disfarsi (e si disfa nel suo rifarsi). In tal senso, la riproduzione dell'identico è, innanzitutto, un prodotto delle forze in campo ovvero un effetto del loro equilibrio. Ci viene qui incontro un'affermazione del primo teorico dell'evoluzionismo contemporaneo, Charles Darwin: «Di tanto in tanto si può avere un conflitto entro il conflitto, con alterne vicende, eppure, a lungo andare, le forze si bilanciano così esattamente che il volto della natura permane immutato per lunghi periodi di tempo, anche se è certo che la più insignificante alterazione in molti casi darebbe la vittoria ad un essere vivente su un altro»⁹.

⁶ Ivi, p. 88.

⁷ G. Deleuze, *Bergson (1859-1941)*, in M. Merleau-Ponty (éd.), *Les Philosophes célèbres*, L. Mazenod, Paris 1956; trad. it. in G. Deleuze, *Il bergsonismo e altri saggi*, cit., p. 124. Come si vede, il testo è stato redatto dieci anni prima dell'ampio saggio dedicato a Bergson da cui abbiamo finora citato.

⁸ Ibidem.

⁹ Ch. Darwin, *The Origin of Species*, John Murray, London 1859; trad. it., *L'origine delle specie*, a c. di C. Balducci, Newton Compton, Roma 2000, p. 94.

L'identità è dunque un effetto: non è originaria, ma successiva alla differenza. Si dà nel suo ripetersi così come, nel suo ripetersi, si trasforma. Ci si può certo chiedere, a questo punto, se, ripetendosi, può restare identità: l'identità che succede a se stessa continua ad essere identica a se stessa? Non produce piuttosto, ripetendosi, durando, riproducendosi, la propria differenza?¹⁰ L'identità ripetuta (o riprodottasi) non è, per così dire, la maschera dell'identità che, identica, l'ha preceduta?

2. *Idea, ripetizione*

Si tratta di domande che emergono dalla teoria bergsoniana del divenire e a cui la filosofia di Gilles Deleuze ha cercato, nella seconda metà del secolo scorso, di dare una risposta. Se poi ci soffermiamo sul significato che quest'ultimo attribuisce alla nozione di ripetizione, potremmo giungere alla conclusione che essa sostituisce, in un certo senso, il concetto di durata (specificamente bergsoniano). In effetti, come nella durata il passato è virtualmente presente *nel* presente, così, nella ripetizione deleuzeiana, il presente ripete il passato, e ripetendolo, lo trasforma.

Vi sono certo due modi, agli occhi di Deleuze, di intendere la ripetizione. Nell'accezione comune (e soprattutto nel modo tradizionale d'intendere l'essere e il divenire o di porre il primato del primo sul secondo) la ripetizione «è ripetizione dello Stesso» e «si esplica attraverso l'identità del concetto o della rappresentazione». Al contrario, la ripetizione, per come essa dovrebbe essere intesa, «comprende la differenza e si comprende a sua volta nell'alterità dell'Idea»¹¹. Nella prima ripetizione il reale è preceduto dal possibile (che le è identico e lo rappresenta). Nella seconda ciò che precede il reale non è il (solo) possibile, ma l'altrettanto reale: virtuale, non (ancora) attuale. È, appunto, per utilizzare la terminologia di Deleuze, l'Idea.

Che cos'è l'Idea? È il virtuale e non il possibile. Non è il concetto del reale (se così fosse, sarebbe appunto il possibile) né la sua rappresentazione o l'essenza (per lo stesso motivo). Deleuze precisa, introducendo il termine inusuale di «perplicazione»:¹²

¹⁰ Durata, ripetizione, riproduzione (in senso marxiano) ed evoluzione (in un senso prettamente darwiniano), segnalano a mio avviso una particolare concezione del divenire che rinuncia (in misura maggiore o minore) alla categoria del possibile e pensa l'identità come *effetto* e la realtà come costantemente sottomessa, nel suo stesso conservarsi, al divenire. Secondo tale concezione, niente è dato come possibile prima di essere reale. Ciò significa: il processo del divenire non è predeterminato, ma «si fa» di volta in volta in base alle forze operanti, nel momento del suo farsi, in campo.

¹¹ G. Deleuze, *Différence et répétition*, Puf, Paris 1968; trad. it., *Differenza e ripetizione*, a c. di G. Guglielmi, Raffaello Cortina, Milano 1997, p. 36.

¹² «Le Idee, le distinzioni d'Idee, non sono separabili dai loro tipi di varietà e dal modo con cui ogni tipo penetra negli altri. Proponiamo il termine *perplicazione* per designare questo stato distintivo e coesistente dell'Idea. Non che la «perplexità» come correlato, significhi un coefficiente di dubbio, di esitazione o di stupore, né alcunché d'incompiuto nell'Idea stessa. Si tratta al contrario dell'Idea e del problematico, del carattere esaustivamente problematico dell'Idea», ivi, p. 243.

quando il contenuto virtuale dell'Idea si attualizza, le varietà di rapporti s'incarnano in specie distinte, e correlativamente i punti singolari corrispondenti ai valori di una varietà s'incarnano in parti distinte, caratteristiche di questa o quella specie. Per esempio, l'Idea di colore è come la luce bianca che "perplica" in sé gli elementi e i rapporti genetici di tutti i colori, ma che si attualizza nei diversi colori e negli spazi rispettivi; o l'Idea di suono, come il rumore bianco. Parimenti si dà una società bianca, un linguaggio bianco (che contiene nella sua virtualità tutti i fonemi e i rapporti destinati ad attualizzarsi nelle diverse lingue e nelle parti singolari di una stessa lingua)¹³.

Come ben si comprende, il «bianco» di cui qui si parla – seguendo la metafora della luce (la luce bianca è data dalla somma di tutte le luci colorate) – corrisponde al grado zero delle differenze, degli eventi, delle singolarità o, più precisamente, del sistema differenziale delle singolarità e degli eventi. È l'al di qua immanente delle demarcazioni e degli eventi. Non dovrebbe quindi stupire che Deleuze definisca l'Idea – il virtuale – anche «struttura», rispondendo nel contempo all'obiezione che allora, negli anni in cui scriveva *Differenza e ripetizione*, veniva ripetutamente rivolta allo strutturalismo: come può la struttura *generare*?

La struttura, leggiamo innanzitutto, o l'Idea,

è il "tema complesso", una molteplicità interna, cioè un sistema di nessi molteplici non localizzabili tra elementi differenziali, che s'incarna in relazioni reali e in termini attuali. In tal senso non ravvisiamo alcuna difficoltà nel conciliare genesi e struttura [...] la genesi non va da un termine attuale, per piccolo che sia, a un altro termine attuale nel tempo, ma dal virtuale alla sua attualizzazione, ossia dalla struttura alla sua incarnazione, dalle condizioni di problemi ai casi di soluzione, dagli elementi differenziali e dai loro nessi ai termini attuali e alle relazioni reali diverse che costituiscono a ogni istante l'attualità del tempo¹⁴.

In tal senso, «come non si dà opposizione tra struttura e genesi, così non si dà opposizione tra struttura ed evento, struttura e senso [...]. La cosiddetta struttura, sistema di rapporti e di elementi differenziali, è in realtà *senso* dal punto di vista genetico, in funzione delle relazioni e dei termini attuali in cui s'incarna». La vera opposizione, semmai, va ricercata altrove:

tra l'Idea (struttura-evento-senso) e la rappresentazione. Nella rappresentazione, il concetto è come la possibilità, ma il soggetto della rappresentazione determina ancora l'oggetto come realmente conforme al concetto, come essenza. Per questo la rappresentazione nel suo insieme è l'elemento del sapere che si compie nel raccoglimento dell'oggetto pensato e nel suo riconoscimento da parte di un soggetto che pensa. Ma l'Idea valorizza caratteri ben diversi.¹⁵

¹³ Ivi, p. 267.

¹⁴ Ivi, p. 238.

¹⁵ Ivi, p. 248.

Ed ecco, allora, la virtualità dell'Idea, che «non ha nulla a che vedere con una possibilità»¹⁶. Se infatti la virtualità corrispondesse al possibile, l'attuale (come effetto del virtuale) sarebbe, prima di essere reale, possibile e, in quanto possibile, già formato, già dato, vale a dire identico in tutto e per tutto al reale, con la sola esclusione della realtà. Si tratterebbe di un'identità dell'essenza. In altri termini: il possibile (il non-ancora) sarebbe *essenzialmente* identico al reale. Infatti, il reale (esistente) e il possibile (non-ancora-esistente) sono essenzialmente identici. E invece, prosegue Deleuze, «la molteplicità non tollera alcuna dipendenza dall'identico nel soggetto o nell'oggetto». Dove dovremmo infatti collocare il possibile, ovvero l'identità dell'essenza? Nel pensiero (nel soggetto) o nell'oggetto stesso? Piuttosto,

gli eventi e le singolarità dell'Idea non lasciano sussistere alcuna posizione dell'essenza intesa come «ciò che la cosa è». E indubbiamente è possibile conservare il termine essenza, se si vuole, a condizione però di dire che l'essenza è appunto l'accidente, l'evento, il senso, non soltanto il contrario di ciò che abitualmente prende il nome di essenza, ma il contrario del contrario: la molteplicità è apparenza quanto essenza, plurima quanto una.¹⁷

L'Idea, insomma, non è l'essenza. Se lo fosse, ciò che accade sarebbe sempre già dato (rappresentato) nel passato o anticipato nel processo che ad esso conduce. Piuttosto, «il campo dell'Idea è l'inessenziale». Inoltre, l'Idea

si richiama all'inessenziale in maniera altrettanto deliberata, con la stessa fiera ostinazione del razionalismo che al contrario rivendica per l'Idea il possesso e la comprensione dell'essenza. Il razionalismo parte dal presupposto che la sorte dell'Idea sia legata all'essenza astratta e morta e, nella misura in cui la forma problematica dell'Idea viene riconosciuta, pretende persino che tale forma sia legata alla questione dell'essenza, vale a dire al «Che cos'è?».¹⁸

Nella logica dell'essenza l'esistenza dell'evento costituisce sempre, per l'appunto, la risposta a tale domanda (che ha certamente dominato la metafisica occidentale): «che cos'è?». Le differenze *della* risposta, o le differenze *tra* le risposte, vengono annullate. L'evento è, allora, l'identità dell'essenza (o del concetto), l'essenza la possibilità dell'evento, la possibilità che dà l'evento prima del suo realizzarsi.

Se dunque l'Idea fosse l'essenza, essa si realizzerebbe per identità. Ma si dovrà piuttosto dire che

¹⁶ Ibidem. Si veda anche ivi, p. 358: «il possibile e il reale si somigliano, ma non certo il virtuale e l'attuale. Come l'Idea non si riconduce all'Identico o non dispone di una identità qualunque, così l'incarnazione e l'attuazione dell'Idea non procedono per somiglianza e non possono contare su alcuna similitudine».

¹⁷ Ivi, p. 248.

¹⁸ Ivi, p. 243.

l'Idea si attualizza per differenziazione, e che per essa attualizzarsi significa differenziarsi. In sé e nella propria virtualità, l'Idea non è dunque per nulla indifferenziata, e tuttavia non è affatto indeterminata, ma viceversa completamente differenziata. (E in tal senso il virtuale non è affatto una nozione vaga, ma possiede una piena realtà oggettiva, non si confonde affatto col possibile che manca di realtà, in quanto il possibile è il modo dell'identità del concetto nella rappresentazione, mentre il virtuale è la modalità del differenziale in seno all'Idea).¹⁹

Si dovrà dunque evitare di

confondere il virtuale con il possibile, dato che il possibile si oppone al reale, e il processo del possibile è [...] una "realizzazione". Il virtuale, viceversa, non si oppone al reale, possiede di per sé una realtà piena, e il suo processo è l'attualizzazione. Sarebbe un errore credere che si tratti soltanto di un contrasto di termini, quando si tratta invece della stessa esistenza. Ogni volta che si pone il problema in termini di possibile e di reale, si è costretti a concepire l'esistenza come un sorgere bruto, un atto puro, un salto che si compie sempre dietro le nostre spalle, subordinato alla legge del tutto o niente. Che differenza può esserci tra l'esistente e il non esistente, se il non esistente è già possibile, accolto nel concetto, provvisto di tutti i caratteri che il concetto gli conferisce come possibilità? L'esistenza è *lo stesso* del concetto, ma fuori del concetto. L'esistenza si pone quindi nello spazio e nel tempo, ma come centri indifferenti, senza che la produzione dell'esistenza avvenga a sua volta in uno spazio e in un tempo caratteristici. La differenza non può essere altro che il negativo determinato dal concetto: sia la limitazione dei possibili tra loro per realizzarsi, sia l'opposizione del possibile con la realtà del reale. Il virtuale, viceversa, è il carattere dell'Idea, in quanto a partire dalla sua realtà l'esistenza si produce, e si produce conforme a un tempo e a uno spazio immanenti all'Idea.²⁰

Vi è tuttavia un'altra differenza importante tra il possibile e il virtuale: se il primo «rinvia alla forma d'identità nel concetto», il secondo

designa una molteplicità pura nell'Idea, che esclude radicalmente l'identico come condizione preliminare. Infine, nella misura in cui il possibile si propone alla "realizzazione", è a sua volta concepito come l'immagine del reale, mentre il reale è concepito come la somiglianza del possibile. Per questo si comprende così poco ciò che l'esistenza aggiunge al concetto, duplicando il simile col simile. È questa la tara del possibile, che lo denuncia poi come prodotto *a posteriori*, fabbricato retroattivamente, a sua volta immagine di ciò che gli somiglia. Viceversa, l'attualizzazione del virtuale avviene sempre per differenza, divergenza o differenziazione. L'attualizzazione rompe con la somiglianza come processo non meno che con l'identità come principio. I termini attuali non somigliano mai alla virtualità che attualizzano: le qualità e le specie non somigliano ai rapporti differenziali che incarnano, né le parti alle singolarità che incarnano. In questo senso, l'attualizzazione, la differenziazione, è sempre un'autentica creazione, non si dà per limitazione di una possibilità preesistente.²¹

¹⁹ Ivi, p. 358.

²⁰ Ivi, p. 273.

²¹ Ivi, pp. 273 seg.

Si dà piuttosto come soluzione di un problema. Il virtuale, infatti, «ha la realtà di un compito da adempiere, come di un problema da risolvere, ed è il problema che orienta, condiziona e genera le soluzioni, ma queste non somigliano alle condizioni del problema»²². Il problema, piuttosto, «persiste non meno oggettivamente nelle soluzioni che genera, differendone per natura»²³.

L'Idea è, insomma, il problema di cui l'evento (ciò che accade, l'attualità stessa) costituisce una soluzione. La soluzione, tuttavia, continua ad essere un problema – se per problema s'intende ciò che Deleuze definisce l'eccesso dell'Idea, ovvero l'eccesso del virtuale rispetto all'attuale, l'inadeguatezza di ciò che è attuale rispetto al virtuale che lo attualizza e al virtuale che esso stesso è e che lo condurrà ad essere altro da ciò che è. Se infatti l'attuale si ripete, ripete non solo la sua attualità, ma anche la sua virtualità. E la virtualità, ripetendosi, afferma la differenza.

Non è quindi un caso se Deleuze, nel tentativo di descrivere la ripetizione – ed in particolare il rapporto tra l'esito della ripetizione e il suo inizio – si richiami al simulacro (quel φάντασμα che Platone evoca e rigetta ad un tempo²⁴). Il simulacro non è, per l'appunto, riproduzione fedele, copia perfetta, identità. È differenza, o somiglianza solo apparente. La ripetizione simula il ripetuto. Ne è, in altri termini, la maschera – nel senso che la maschera ripete il volto mascherato, il quale, tuttavia, come la soluzione che si ripropone come problema o l'attuale che trascina con sé il virtuale, continua ad essere maschera di un volto sottostante che è, a sua volta, maschera. E ancora: la parola ripete la cosa attraverso la virtualità della lingua in cui si trova inserita e in cui viene generata. Solo la parola è attuale, mentre la lingua è virtuale e si attualizza ripetendosi nella parola. Solo l'evento è attuale, mentre la struttura, l'Idea è virtuale. È attuale la maschera, mentre è virtuale l'ordine che l'istituisce. È attuale il senso, virtuale è invece il codice che lo genera. Ma virtuale significa – lo abbiamo già ricordato – reale. Più precisamente: «occorre dire del virtuale esattamente quello che Proust diceva degli stati di risonanza: “reali senza essere attuali, ideali senza essere astratti” e simbolici senza essere fittizi»²⁵.

²² Ivi, p. 274.

²³ Ivi, p. 359.

²⁴ In particolare nel *Sofista* (cfr. *Soph.* 236 c; 264c). Al φάντασμα (immagine fasulla, illusione, apparenza) viene contrapposto lo εἰκόν (immagine autentica, raffigurazione).

²⁵ G. Deleuze, *Differenza e ripetizione*, cit., p. 270. Ecco il bel passaggio in cui Proust – autore vicino, come è noto, a Bergson – suggerisce (nell'ultima parte della *Recherche*, in *Il Tempo ritrovato*) la distinzione tra il virtuale e il reale: «basta che un rumore, un odore, già sentito o respirato un'altra volta, a un tempo nel presente e nel passato, reali senza essere attuali, ideali senza essere astratti, ed ecco che l'essenza permanente e abitualmente nascosta delle cose è liberata, e il nostro vero io che (da molto tempo, a volte) sembrava morto, ma non lo era del tutto si sveglia, si anima ricevendo il nutrimento celeste che gli viene offerto», M. Proust, *À la recherche du temps perdu. Le temps retrouvé*, NRF Gallimard, Paris 1927; trad. it., *Alla ricerca del tempo perduto*, a c. di G. Raboni, vol. IV, Mondadori, Milano 1998, p. 550. Sottolineiamo qui un passaggio “bergsoniano”: la percezione-ricordo che si colloca contemporaneamente nel presente e nel passato: la percezione presente attualizza il ricordo virtuale, sempre reale.

È bene sottolineare questo richiamo a Proust. Lo ritroviamo spesso negli scritti di Deleuze. Per la prima volta nel saggio *Il bergsonismo* – da noi già ripetutamente ricordato: «la formula che meglio definisce gli stati di virtualità è quella di Proust: “reale senza essere attuale, ideale senza essere astratto”»²⁶.

Ritroviamo, tuttavia, la medesima citazione – questa volta senza che se ne ricordi la paternità – nel capitolo dedicato alla ricostruzione dello strutturalismo nella *Storia della filosofia* curata da François Châtelet (opera pubblicata nel 1973, qualche anno dopo, quindi, *Differenza e ripetizione*). Leggiamo: «della struttura si dirà: *reale senza essere attuale, ideale senza essere astratta*»²⁷. Ritroviamo poi – applicate all'individuazione di criteri adatti a riconoscere lo strutturalismo – considerazioni, terminologie, conclusioni teoriche che abbiamo già individuato sia nei saggi su Bergson che in *Differenza e ripetizione*. Talvolta la corrispondenza è addirittura letterale...

Nel saggio sullo strutturalismo si tratta del carattere virtuale della struttura. Le strutture, leggiamo,

non sono attuali. Ciò che è attuale è ciò in cui la struttura s'incarna, o piuttosto ciò che essa costituisce incarnandosi. In se stessa, però, essa non è né attuale né apparente, né reale né possibile [...] Forse l'espressione “virtualità” potrebbe designare esattamente il modo della struttura o l'oggetto della teoria a condizione però di toglierle ogni genericità, poiché il virtuale ha una realtà che gli è propria ma che non si confonde con alcuna realtà attuale, con alcuna attualità presente o passata; esso ha un'idealità che gli è propria ma che non si confonde con alcuna immagine possibile, con alcuna idea astratta.²⁸

Potremmo quasi dire che la presenza della citazione proustiana (dal sapore inconfondibilmente bergsoniano) in testi così differenti segnala un'interessante continuità – in Deleuze – tra la ricostruzione della filosofia di Bergson, l'esposizione del proprio pensiero, la ricostruzione dello strutturalismo e la lettura di alcuni importanti autori del passato (primo fra tutti Leibniz). Accompagna, in ogni caso, l'esposizione della teoria del virtuale come alternativa alla teoria del possibile.

Proprio dopo la citazione proustiana, Deleuze continua:

Lévi-Strauss presenta spesso la struttura come una sorta di serbatoio o di repertorio ideale in cui tutto consiste virtualmente ma in cui l'attualizzazione ha luogo necessariamente seguendo direzioni esclusive, implicanti sempre combinazioni parziali e scelte inconsce. Individuare la struttura di un campo equivale a terminare tutta una virtualità di coesistenza che preesiste agli esseri, agli oggetti e alle opere di questo campo.²⁹

²⁶ G. Deleuze, *Il Bergsonismo*, cit., p. 87.

²⁷ G. Deleuze, *A quoi reconnaît-on le structuralisme?*, in F. Châtelet, *Histoire de la philosophie VIII. Le XXe siècle*, Hachette, Paris 1973; trad. it., *Da che cosa si riconosce lo strutturalismo?*, in F. Châtelet, *Storia della filosofia*, vol. VIII: *La filosofia del XX secolo*, Rizzoli, Milano 1976, p. 202.

²⁸ Ibidem.

²⁹ Ivi, pp. 202 seg.

Il rifiuto della possibilità si presenta quindi come rifiuto di pensare il divenire secondo quello schema per il quale ciò che accade è inscritto, come solo possibile, nel reale che lo precede. È, ad esempio (lo vedremo meglio in seguito), lo schema hegeliano, che vede nella negazione dell'identità e non nell'affermarsi della differenza l'elemento che promuove la trasformazione e il divenire. Non è quindi un caso che Deleuze rimandi, nell'espone la sua ontologia dello strutturalismo, ad Althusser. Questi dimostrerebbe «che l'originalità di Marx (il suo anti-hegelismo) risiede nel modo in cui il sistema sociale viene da lui definito mediante una coesistenza di elementi e di rapporti economici, senza che li si possa generare successivamente secondo l'illusione di una falsa dialettica»³⁰.

Il virtuale (la struttura) è la dimensione che contiene *tutti* gli elementi strutturali che compongono il reale, laddove solo determinati conformazioni di tali elementi si attualizzano. Nella struttura, scrive Deleuze, coesistono «tutti gli elementi, i rapporti e valori di rapporti, tutte le singolarità proprie del campo determinato»³¹. Il virtuale, del resto, non è un campo informe che tutto racchiude, il serbatoio di tutte le singolarità o di tutti gli eventi che accadranno. In tal senso, «la coesistenza non implica alcuna confusione, alcuna indeterminazione: sono rapporti ed elementi differenziali che coesistono in un tutto perfettamente e completamente determinato». Eppure, «non tutto si attualizza come tale. Ciò che si attualizza, qui e ora, sono taluni rapporti, taluni valori di rapporti, una tale distribuzione di singolarità; altri si attualizzano altrove o in altri campi»³². La differenza (tra epoche, tra culture, tra lingue etc.) è la differenza tra le distribuzioni degli elementi che compongono la struttura virtuale che li genera: non esiste, ad esempio,

una lingua totale, che incarni tutti i fonemi e i rapporti fonemati possibili ma la totalità virtuale del linguaggio si attualizza secondo direzioni esclusive in lingue diverse di cui ciascuna incarna certi rapporti, certi valori di rapporti e certe singolarità. Non esiste una società totale, ma ogni forma sociale incarna taluni elementi, rapporti e valori di produzione (per esempio il "capitalismo").³³

Si deve dunque distinguere «fra la struttura totale di un campo come insieme di coesistenza virtuale e le sottostrutture corrispondenti alle diverse attualizzazioni nel campo»³⁴.

Ora, se la struttura da cui si generano le attualizzazioni è virtuale, essa è, nel contempo, reale. Dove collocare tuttavia la realtà del virtuale se non nelle attualizzazioni, negli eventi, nelle singolarità che si producono? Il virtuale, in quanto non meno reale dell'attuale, si dà comunque negli eventi attuali; l'essere si dà

³⁰ Ivi, p. 203.

³¹ Ibidem.

³² Ibidem.

³³ Ibidem.

³⁴ Ibidem.

comunque negli enti, è la loro parte «segreta»³⁵. Non è quindi un caso che Deleuze richiami esplicitamente in vita la teoria dell'univocità dell'essere. L'univocità dell'essere, infatti, non vuol dire, precisa Deleuze in *Logica del senso*, «che vi è un solo e medesimo essere: al contrario gli essenti sono molteplici e differenti, sempre prodotti da una sintesi disgiuntiva, essi stessi disgiunti e divergenti, *membra disjuncta*»³⁶. Se dunque vi è unità del molteplice, tale unità è data solo nel e con il molteplice. Essa, inoltre, non prefigura il reale, non ne costituisce, in altri termini, la preformazione (il possibile identico al reale).

Se dunque il virtuale si dà univocamente nei singoli eventi, esso viene a corrispondere ad un evento unico, in un certo senso l'evento in quanto tale. È ciò che ci suggerisce Deleuze: l'essere univoco giunge «come un evento unico per tutto ciò che accade alle cose più diverse, *eventum tantum* per tutti gli eventi, forma estrema per tutte le forme che restano disgiunte in essa, ma che fanno risuonare e ramificare la loro disgiunzione»³⁷. L'univocità dell'essere – nei modi in cui Deleuze la legge – è «l'affermazione del caso in una volta, l'unico lancio per tutti i colpi, un solo Essere per tutte le forme e le volte, una sola insistenza per tutto ciò che esiste, un solo fantasma per tutti i viventi, una sola voce per tutto il rumore e tutte le gocce del mare»³⁸.

L'essere non è forse la luce bianca di cui parlava in *Differenza e ripetizione*? O, ancora, «l'Idea di suono, come il rumore bianco»? L'essere univoco è struttura, virtualità, Idea. È «l'unico evento in cui tutti gli eventi comunicano»³⁹ – *eventum tantum*, l'evento in quanto tale, il solo evento. È ciò che in *La piega* lo stesso Deleuze definisce, riferendosi al piano leibniziano delle monadi, «l'esprimibile di tutte le espressioni»⁴⁰ o, ancora, la «parte silenziosa e umbratile degli eventi»⁴¹.

È interessante notare come lo schema virtuale-attuale, e dunque la delinea-zione di un'alternativa al possibile, la delinea-zione di una strategia che ne sancisca in qualche modo la fine, assuma differenti raffigurazioni teoriche. Sono i significan-ti del virtuale...ma anche i suoi significati. Il virtuale è l'Idea, l'essere univoco, l'evento, la struttura. Ma è anche il concetto (vale a dire l'elemento costituente il lavoro filosofico) e, infine, il caos o, più precisamente (il riferimento è natural-mente a Joyce⁴²), il *caosmo* (il cosmo come caos o il caos del cosmo).

³⁵ G. Deleuze, *Le Pli. Leibniz et le baroque*, Les éditions de Minuit, Paris 1988; trad. it., *La piega. Leibniz e il Barocco*, a c. di D. Tarizzo, Einaudi, Torino 2004, p. 172.

³⁶ G. Deleuze, *Logique du sens*, Les Editions de Minuit, Paris 1969; trad. it., *Logica del senso*, a c. di M. De Stefanis, Feltrinelli, Milano 2007, pp. 159 seg.

³⁷ Ibidem.

³⁸ Ibidem. Da quanto Deleuze scrive si può ben comprendere come la sua filosofia sia stata consi-derata una filosofia dell'Uno. Se vi è dominio del caso, vi è comunque un *unico* lancio di dadi per tutti i colpi. A tale metafora del lancio farà esplicitamente riferimento Badiou per segnalare la sua differenza da Deleuze.

³⁹ Ibidem.

⁴⁰ G. Deleuze, *La piega. Leibniz e il Barocco*, cit., p. 172.

⁴¹ Ibidem.

⁴² Il «chaosmos» di cui parla Joyce nel *Finnegans Wake*, Faber, London; Viking, New York 1939, p. 118.

Questi percorsi sono segnalati da una complessa serie di rimandi teorici: quando in *La piega* si parla della parte segreta dell'evento si accenna a quell'*eventum tantum* di cui si scrive anche in *Logica del senso* riferendosi all'essere univoco. In *Che cos'è la filosofia?*, poi, nell'espone la differenza tra lo stato di cose e l'evento (ovvero tra la scienza e la filosofia), si parla di «un versante oscuro e segreto» dell'evento stesso e si aggiunge, ricordando ancora una volta il motto proustiano: «è il virtuale che si distingue dall'attuale [...] reale senza essere attuale, ideale senza essere astratto»⁴³.

Il motto proustiano ricorre anche nelle prime pagine della stessa opera quando si espone il significato di concetto e si precisa: «il concetto dice l'evento, non l'essenza o la cosa. È un Evento puro, un'ecceità, un'entità: l'evento di Altri»⁴⁴. Tale Evento (si badi: con l'iniziale maiuscola) è, leggiamo più avanti, «la parte che in tutto ciò che avviene sfugge alla sua propria attualizzazione»⁴⁵. Coincide dunque con l'*Eventum tantum*, con l'essere univoco, la struttura...il virtuale.

L'evento non è un fatto, uno stato di cose, oggetto della conoscenza scientifica. È un accadimento che eccede al proprio accadere, proprio perché l'accadimento stesso, in quanto attualizzazione, conserva realmente il virtuale: il virtuale conservato – l'eccesso problematico di cui già si parlava in *Differenza e ripetizione* – è esattamente l'Evento, l'evento in quanto tale. Il concetto riporta per l'appunto la complessità caotica dell'evento che, attualizzandosi, rilancia il virtuale da cui si è prodotto e attraverso cui si generano altri eventi. Il concetto, in altri termini, dice l'evento, e dicendo l'evento è un Evento. Non dice, infatti, solo l'attualizzazione, ma anche la virtualità, il caos, la velocità infinita.

L'evento, insomma, scrive Deleuze, «non coincide assolutamente con lo stato di cose; e pur attualizzandosi in uno stato di cose, in un corpo, in un vissuto, mantiene un versante oscuro e segreto che non cessa di sottrarsi o di aggiungersi alla sua attuazione: contrariamente allo stato di cose, esso non comincia né finisce, ma acquisisce o conserva il movimento infinito cui dà consistenza»⁴⁶. È «un virtuale non più caotico ma divenuto consistente o reale sul piano di immanenza che lo strappa al caos»⁴⁷.

Del caos l'evento mantiene tuttavia la forza del divenire. Ma il divenire dell'evento non è temporale. Frantuma, piuttosto, il tempo: è un «fra-tempo». Il fra-tempo «non è né dell'ordine dell'eternità né dell'ordine del tempo, è un divenire»⁴⁸. È un divenire svincolato dalla divisione tra il passato il presente

⁴³ G. Deleuze – F. Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie?*, Les éditions du Minuit, Paris 1991; trad. it., *Che cos'è la filosofia?*, a c. di A. De Lorenzis. Einaudi, Torino 2002, p. 153.

⁴⁴ Ivi, p. 11. Altri (*Autrui*) è un concetto che ritroviamo costantemente nelle opere di Deleuze, da *Logica del senso* – in cui viene trattato più esplicitamente – a *Differenza e ripetizione* (dove ritroviamo anche l'espressione «struttura-altri») fino a *Che cos'è la filosofia?*.

⁴⁵ Ivi, p. 153.

⁴⁶ Ibidem.

⁴⁷ Ibidem.

⁴⁸ Ivi, p. 155.

e il futuro: «è sempre un tempo morto, là dove non succede nulla, un'attesa infinita che è già infinitamente passata, attesa e riserva»⁴⁹. Questo tempo morto, tuttavia, «non viene dopo ciò che accade, esso coesiste con l'istante o il tempo dell'accidente, ma in quanto immensità del tempo vuoto dove lo si vede ancora come di là da venire e già successo, nella strana indifferenza di una intuizione intellettuale»⁵⁰.

L'evento accade là dove nulla succede: interrompe il tempo. È impossibile, nel senso che la sua realtà non è data, prima di accadere, come possibile. Se quindi l'evento spezza il tempo è perché si afferma come discontinuità, eccezione, casualità. Nell'evento il tempo è sospeso: non succede nulla che possa sottomettersi all'ordine temporale, non succede nulla di ciò che normalmente succede e si sussegue nel tempo. In tal senso, se «i tempi si succedono» tutti i fra-tempi «si sovrappongono». Nell'evento, o piuttosto negli eventi, tutti sospesi nel tempo, disciolti dal tempo, «non succede niente, ma tutto diviene, cosicché l'evento ha il privilegio di ricominciare quando il tempo è passato. Non succede niente e tuttavia tutto cambia, perché il divenire non cessa di ripassare attraverso le sue componenti e di tralasciare altrove, in un altro momento, l'evento che si attualizza»⁵¹.

Deleuze, come si vede, svincola l'evento dalla sua presunta possibilità. Spezza il legame tra il reale e il possibile. Frantuma la continuità immaginaria della storia – sia pure intesa con l'artificio della dialettica: l'evento, si direbbe, istituisce una discontinuità. Nulla, scriveva già Bergson, è mai dato. Niente di ciò che accade è iscritto nel passato che lo precede.

3. La critica di Badiou

Ben si comprende dunque qual è la posta in gioco quando si parla della possibilità: come pensare il divenire? Pensarlo come già dato prima che accada? E pensarlo – prima che accada – come possibile o come virtuale? Oppure, ancora, pensarlo come assolutamente svincolato dall'uno e dall'altro, ponendolo come succedersi di eventi ognuno dei quali sarebbe, nel loro stesso accadere, circondato dal vuoto?

È quest'ultima la prospettiva disegnata da Alain Badiou, che infatti rimprovera a Deleuze di pensare l'evento «come inflessione immanente del continuo»⁵² ovvero come una sua piega. In tal senso, «bisogna considerare che [...] ciò che c'è di eccessivo – di umbratile – nell'evento è il *Tutto che gli preesiste*»⁵³.

⁴⁹ Ibidem.

⁵⁰ Ibidem.

⁵¹ Ibidem.

⁵² A. Badiou, *Le Pli*, in *Annuaire philosophique*, éd. par F. Wahl, 1, 1988-1989; trad. it. in A. Badiou, *Oltre l'uno e il molteplice. Pensare (con) Gilles Deleuze*, a c. di T. Ariemma e L. Cremonesi, Ombre corte, Verona 2007, p. 33.

⁵³ Ivi, p. 34.

Ciò verrebbe del resto testimoniato dalla stessa lista dei pensatori a cui Deleuze si richiama nel formulare la teoria dell'evento: gli Stoici, Leibniz, Whitehead... Tale lista contiene solo nomi

che potrebbero benissimo essere citati a titolo della loro *opposizione* a ogni concetto dell'evento: avversari dichiarati del vuoto, del *clinamen*, del caso, della separazione disgiuntiva, della rottura radicale, dell'Idea, in breve, di tutto ciò a partire dal quale si può tentare di pensare l'evento-rottura, cioè, in primo luogo, ciò che non ha interno, né connessione: un vuoto separato. In fondo, "evento", per Deleuze, vuol dire tutto il contrario: un'attività immanente sullo sfondo della totalità, una creazione, una novità, certo, ma pensabile nell'interno del continuo. Uno slancio vitale.⁵⁴

In tal senso, la filosofia di Deleuze, secondo Badiou, «ruota attorno a una metafisica dell'Uno»⁵⁵. L'Uno è l'univocità dell'Essere, è il virtuale sempre e già reale. E se poi il virtuale si attualizza differenziandosi, ciò che si differenzia non è l'essere, univoco in tutti gli essenti, quanto le sue forme. Citando da *Differenza e ripetizione* – gli attributi immanenti dell'Essere «sono *formalmente* distinti, ma tutti uguali e *ontologicamente* uno»⁵⁶ – Badiou commenta:

si noterà che questa tesi presuppone già una distinzione cruciale, la cui importanza, quando si parla di Deleuze, è il più delle volte trascurata, benché soltanto grazie a essa il pensiero possa spiegare il rapporto (concepito come non-rapporto) tra il molteplice e l'uno: la distinzione tra il formale e il reale. Il molteplice delle accezioni dell'essere è formale, solo l'Uno è reale – e il reale è il solo supporto della distribuzione del senso (unico).⁵⁷

Gli essenti costituiscono insomma delle «modalità espressive dell'Uno»⁵⁸ e il molteplice «un semplice simulacro» (dell'Essere)⁵⁹.

È in questo quadro ontologico che s'inserisce, secondo Badiou, la teoria del virtuale (e dunque la critica al possibile). Infatti,

la coppia nominale virtuale/attuale esprime in modo esaustivo il dispiegamento dell'Essere univoco. Ma conosciamo la logica deleuziana dell'Uno: per esprimere l'Uno occorrono due nomi, *ma uno solo di essi mette a fuoco l'univocità ontologica designata dalla coppia nominale*. Occorre la coppia virtuale/attuale per verificare che un essente attuale detiene univocamente il proprio essere in funzione della sua virtualità. In tal senso, il virtuale è il fondamento dell'attuale.⁶⁰

⁵⁴ Ivi, p. 39.

⁵⁵ A. Badiou, *Deleuze. «La clameur de l'Être»*, Hachette, Paris 1997; trad. it., *Deleuze. «Il clamore dell'Essere»*, a c. di D. Tarizzo, Einaudi, Torino 2004, p. 20.

⁵⁶ G. Deleuze, *Differenza e ripetizione*, cit., p. 386. Deleuze si riferisce in verità, nel passo ricordato da Badiou, a Spinoza (in senso comunque affermativo).

⁵⁷ A. Badiou, *Deleuze. «Il clamore dell'Essere»*, cit., p. 29.

⁵⁸ Ivi, p. 30.

⁵⁹ Ibidem.

⁶⁰ Ivi, p. 49.

Deleuze può dunque essere considerato un demolitore dell'idea del fondamento soltanto se per fondamento s'intende l'anticipazione ideale, perfetta, essenziale di ciò che esso fonda. Il fondamento, l'essenziale, il concetto, sarebbe allora la verità del sensibile esistente, mentre l'Essere risulterebbe diviso tra ciò che è e ciò che soltanto gli somiglia.

Tuttavia, è proprio di questo pensiero

che l'univocità deleuziana annuncia la rovina. Facendo riferimento alla potenza dinamica dell'Essere, non c'è alcuna ammissibile ragione per cui gli essenti dovrebbero assomigliare a qualcosa di più essenziale di loro. Sono una produzione immanente dell'Uno e niente affatto delle immagini governate dalla somiglianza. Sono delle modalità casuali dell'univoco e, lungi il più possibile da ogni gerarchia mimetica, li si può pensare nella loro coesistenza anarchica solo grazie alla sintesi disgiuntiva.⁶¹

Ma è, questo, l'unico modo d'intendere il fondamento? In alternativa, «si può legittimamente definire “fondamento” ciò che va qualificato come il fondo reale di ogni singolo essente, o ciò che fa apparire la differenza degli essenti come puramente formale rispetto alla determinazione univoca del loro essere». È proprio questa la posizione tacita, non detta, di Deleuze: «il fondamento come “parte” eterna dell'essente che ne raccoglie la variabilità e il senso equivoco nell'unità assoluta dell'essere. In tal senso, non soltanto la filosofia di Deleuze è un pensiero del fondamento, ma è anche, tra tutti i dispositivi contemporanei, quello che ri-afferma nel modo più ostinato che il pensiero del molteplice esige una rigorosa determinazione del molteplice come Uno»⁶².

Se allora il pensiero del possibile implica la separazione tra l'essere che è e l'essere che non è ancora, tra il reale e il possibile, ponendo entrambi in un rapporto di identità e analogia, il pensiero deleuziano del virtuale non separa il virtuale dall'attuale, l'Uno dal molteplice, l'evento dalla struttura che lo genera: «l'Uno può ben essere, *nell'esistente*, il virtuale di cui l'esistente è un'attualizzazione o una differenziazione, ma non può in nessun caso essere separato dall'esistente, come il possibile lo è dal reale»⁶³.

Il virtuale, infatti, «è assolutamente reale» e, soprattutto, «non lo si deve rappresentare come doppio latente o fantasma preliminare del reale». Esso, piuttosto, «corrisponde a un processo di attualizzazione, è questo processo»⁶⁴. È, esattamente, quel processo di attualizzazione governato dall'Uno: l'esistente allora, pur non essendo il reale del possibile, l'identità del già dato, è comunque vincolato al tutto che gli preesiste e con cui è in piena continuità.

Tuttavia, in questa continuità tra gli eventi e l'Uno il caso non viene affatto escluso. È anzi una dinamica casuale a dominare l'attualizzazione del virtuale. Se

⁶¹ Ivi, p. 50.

⁶² Ivi, p. 52.

⁶³ Ivi, p. 55.

⁶⁴ Ivi, p. 56.

quindi si afferma da una parte il primato dell'Uno, si intende dall'altra conservare la potenza dell'inatteso e dell'improbabile.

Utilizzando la metafora del lancio dei dadi (che lo stesso Deleuze riprende da Nietzsche nel suo *Nietzsche e la filosofia*⁶⁵), si può dire che si tratta di conciliare l'unicità del lancio con l'infinita, molteplice, assoluta aleatorietà dei colpi. A mettersi in gioco è dunque, ogni volta, il tutto. È il tutto, è l'Uno, che, ogni volta, infinite volte, rilancia, o, se si preferisce, si ripete casualmente. Se infatti è il tutto a rimettersi in gioco infinitamente, la casualità è salva (per quanto vincolata all'Uno).

Se vi fosse invece una serie infinita di lanci *singoli*, alla fin fine la casualità verrebbe cancellata dalla regolarità statistica, come vuole il calcolo delle probabilità (che è appunto il tentativo di esorcizzare o governare il caso). Per le serie corte potrebbe certo prodursi, scrive Badiou, «un'apparenza di arbitrarietà e di divergenza. Un caso, o un evento, potrebbe ad esempio prodursi un gran numero di volte, e un altro, di probabilità comparabile, non prodursi mai o quasi mai. Così nel gioco del testa o croce, se "testa" esce dieci volte di seguito»⁶⁶. Se si gioca invece un numero infinito di lanci, «vi sarà un ritorno esatto dello Stesso, la differenza tra le uscite di "testa" e quelle di "crocce" tenderà allo zero. Il ritorno dello Stesso sarebbe in tal senso ciò che, in obbedienza alla potenza infinita del gioco del mondo, annulla il caso»⁶⁷, che è quanto Deleuze intende evitare. Infatti, «se la questione del gioco, del lancio dei dadi, del caso, è così importante per Deleuze [...] è perché gli preme soprattutto *confutare* la concezione probabilistica del ritorno eterno e conservare intatti i diritti della divergenza e dell'improbabile, proprio al cuore della potenza infinita dell'Uno»⁶⁸.

È proprio Deleuze a parlare, come ricorda Badiou, di un «vero lancio di dadi»⁶⁹: un unico lancio, un solo evento, «che è in qualche modo l'evento dell'Uno»⁷⁰. Tale lancio unico «è l'affermazione della totalità del caso. Il Caso non può risiedere infatti in una serie di lanci – il che lo esporrebbe al raffronto della probabilità e infine, su scala infinita, al suo annientamento negli equilibri dello Stesso»⁷¹. In tal senso, prosegue Badiou nella sua ricostruzione, «in tutti i lanci, lo Stesso Lancio

⁶⁵ Cfr. G. Deleuze, *Nietzsche et la philosophie*, Puf, Paris 1962; trad. it., *Nietzsche e la filosofia*, a c. di F. Polidori, Einaudi, Torino 2002, pp. 39 seg. Nietzsche ricorre ripetutamente all'immagine del lancio dei dadi in *Così parlò Zarathustra*. Cfr. F. Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*, Verlag von Ernst Schmeitzner, Chemnitz 1883; trad. it., *Così parlò Zarathustra*, a c. di M. Montinari, Adelphi, Milano 1976, p. 9, p. 202 e soprattutto p. 280 (il passo ripreso da Deleuze). Si veda anche G. Deleuze, *Logica del senso*, cit., pp. 58 seg. L'immagine del lancio dei dadi ricorre spesso, ovviamente, sia nella letteratura filosofica (per esempio in Platone, *Repubblica* 604c) che, più in generale, nelle spiegazioni mitologiche della genesi del mondo di varie culture umane. Lo ricorda Johan Huizinga nel suo celebre *Homo ludens*, Tjeenk Willink, Haarlem 1938; trad. it., *Homo ludens*, a c. di C. van Schendel, Einaudi, Torino 1973, pp. 69 seg.

⁶⁶ A. Badiou, *Deleuze. «Il clamore dell'Essere»*, cit., p. 83.

⁶⁷ Ibidem.

⁶⁸ Ibidem.

⁶⁹ G. Deleuze, *Differenza e ripetizione*, cit., p. 118.

⁷⁰ A. Badiou, *Deleuze. «Il clamore dell'Essere»*, cit., p. 85.

⁷¹ Ibidem.

ritorna, perché l'essere del lancio è invariabile per quanto concerne *la sua determinazione produttiva*: l'affermazione di tutto il caso in una volta sola»⁷².

4. *L'evento*

Badiou prospetta un'alternativa: se per Deleuze il caso «è in sostanza l'affermazione della contingenza dell'Uno in ciascuno dei suoi effetti immanenti, per me è l'attributo di contingenza di *ciascun* evento. Per Deleuze, il caso è il gioco del Tutto, sempre rigiocato tale e quale. Per me, vi è molteplicità (e rarità) dei casi, di modo che è sempre per caso che ci imbattiamo nel caso di un evento, e non in relazione all'univocità espressiva dell'Uno»⁷³.

Più esattamente, Badiou pensa che «i lanci di dadi degli eventi siano tutti assolutamente distinti, non formalmente (anzi, la forma di tutti gli eventi è la stessa), ma ontologicamente. Questa molteplicità ontologica non può essere ricomposta in una serie, è sporadica (rarità degli eventi) e non è totalizzabile. Nessun calcolo può riunire gli eventi, né il virtuale può piegarli all'Uno»⁷⁴.

Non vi è divenire, non vi è continuità, ma casualità assolute, eventi. *Intorno all'evento il vuoto*. Per me, scrive Badiou,

dal momento che è il vuoto dell'Essere ad affiorare alla superficie di una situazione sotto forma di evento, il caso è la materia stessa di una verità. E così come le verità sono singolari e incomparabili, gli eventi casuali da cui traggono origine devono anch'essi essere molteplici e separati dal vuoto. Il caso è plurale, il che esclude l'unicità del lancio di dadi. In sostanza, la contingenza dell'Essere si realizza davvero solo se esiste anche il Caso dei casi. Mentre per Deleuze la contingenza, intrappolata nella legge dell'Uno, si realizza tutta in una volta. Non esiste il Caso dei casi, ed è questo il prezzo che si deve pagare alla pienezza dell'Essere.⁷⁵

In tal senso, continua Badiou, «per me, non è dal mondo, fosse pure idealmente, che l'evento prende la sua riserva inesauribile, il suo eccesso silenzioso (o indiscernibile), ma dal suo non esservi legato, da suo essere separato, lacunoso, o – direbbe Mallarmé – “puro”»⁷⁶.

Ed ecco, ben sintetizzata, la posizione di Badiou che non possiamo non porre in relazione con la sua critica al virtuale (ancora troppo legato all'idea di una continuità nella storia):

Ma se il “c'è” (“*il y a*”) è pura molteplicità, se tutto è attuale, se l'Uno non è, non è più dal lato della memoria che bisogna cercare la verità. La verità è al contrario carica

⁷² Ivi, p. 86.

⁷³ Ivi, p. 88.

⁷⁴ Ibidem.

⁷⁵ Ivi, pp. 88 seg.

⁷⁶ A. Badiou, *Oltre l'uno e il molteplice*, cit., p. 47.

di oblio, è addirittura, al contrario di quanto pensa Heidegger, l'oblio dell'oblio, l'interruzione radicale, catturata nella sequenza dei suoi effetti. E questo oblio non è oblio di questo o quello, ma l'oblio del tempo stesso, il momento in cui viviamo come se il tempo (*questo* tempo) non fosse mai esistito. O se vogliamo, in linea con la profonda massima di Aristotele, dato che l'essere comune a ogni tempo è la morte, come se fossimo immortali. Questa è secondo me l'esperienza reale delle rivoluzioni (politiche), delle passioni (amorose), delle invenzioni (scientifiche) e delle creazioni (artistiche). È da questa abolizione del tempo che viene generata l'eternità delle verità.⁷⁷

L'evento, in tal senso, si presenta, in tutta la sua forza e singolarità, distinto e separato dal divenire. E se esso è per Deleuze «conseguenza immanente del divenire o della vita», per Badiou «è principio immanente delle eccezioni al divenire o delle verità»⁷⁸, frammento d'eternità, l'irrompere dell'eterno nel tempo storico.

Badiou riconosce certamente che Deleuze resta «il solo filosofo contemporaneo ad aver fatto dell'intuizione del cambiamento, sulla scia di Bergson, la chiave di una proposizione metafisica rinnovata»⁷⁹. Entrambi «tentano di evitare i paradossi del dualismo (divenire/movimento, essenza/apparenza, uno/multiplo...) attraverso la subordinazione delle demarcazioni che attesta il risultato visibile a una virtualità creatrice pura, slancio vitale per Bergson, caso per Deleuze». Quest'ultimo, tuttavia, restringendo il pensiero del cambiamento alla semplicità vitale dell'Uno, prendendo la precauzione (classica) di pensare l'Uno come potenza di differenziazione – proprio come fecero prima di lui gli stoici, Spinoza, Nietzsche o Bergson – non può realmente pervenire a render conto del *cambiamento reale*. È infatti impossibile «sussumere un tale cambiamento sotto il segno della Vita, che la rinomini Potenza, Slancio o Immanenza». Di contro, per Badiou «bisogna pensare la discontinuità *come tale*, che non riassorbe alcunché in nessuna univocità creatrice, per quanto indistinto o caotico ne sia il concetto»⁸⁰.

Se dunque Deleuze ha cercato di pensare – con Bergson e oltre Bergson – il *divenire* come tale, il compito filosofico che si pone Badiou (oltre Deleuze) è quello di pensare, per l'appunto, la *discontinuità* come tale, l'evento come eccezione, come impensabile, come ciò che non è dato, prima di esistere, né come possibile né come virtuale.

La discontinuità dell'evento è costruita sulla radicale distinzione tra l'essere e l'esistere (e dunque tra l'ontologia e la logica). L'essere viene inteso come mul-

⁷⁷ A. Badiou, *Deleuze. «Il clamore dell'Essere»*, cit., p. 75. Nel rimando ad Aristotele ci si riferisce al celebre passaggio dell'*Etica Nicomachea*: «non bisogna però seguire quelli che consigliano che, essendo uomini, si attenda a cose umane ed, essendo mortali, a cose mortali, bensì, per quanto è possibile, bisogna farsi immortali (ἁθανατίζειν) e far di tutto per vivere secondo la parte più elevata di quelle che sono in noi; se pur infatti essa è piccola per estensione, tuttavia eccelle di molto su tutte le altre per potenza (δυνάμει) e valore», Aristotele, *Etica Nicomachea*, a c. di A. Plebe, Laterza, Roma-Bari 1979, X, 7, 1177b. Vi è un riferimento di Badiou al «vivere da immortale» in Aristotele anche in *Logiques des mondes. L'Être et l'événement*, 2, Editions du Seuil, Paris 2006, p. 429.

⁷⁸ A. Badiou, *Logiques des mondes*, cit., p. 407.

⁷⁹ Ivi, p. 382.

⁸⁰ Ibidem.

tiplo assoluto, indifferenziato – e tuttavia matematizzabile attraverso la teoria degli insiemi. Gli enti, dunque, sono sempre multipli di multipli, *ontologicamente* raccolti dalla teoria degli insiemi e *logicamente* organizzati, nel loro esser-ci e apparire, in mondi, secondo dei sistemi di relazioni e intensità.

In tal senso, «la determinazione ontologica dell'essente e la logica dell'esserci (dell'essente in situazione, o dell'apparire-in-un-mondo) sono necessariamente distinti»⁸¹. Infatti, «l'esistenza non è una categoria dell'essere (della matematica), è una categoria dell'apparire (della logica). In particolare, “esistere” non ha alcun senso in sé [...], “esistere” si dice solo relativamente ad un mondo»⁸², ovvero in un insieme di relazioni e rapporti di forza.

Le identità e le differenze non sono dunque originarie – o, se si vuole, ontologicamente determinate –, ma date dal modo in cui i multipli (i cui elementi sono a loro volta multipli, indefinitamente) si uniscono o si separano quando appaiono. Se sono, quando *sono soltanto*, non sono né identici né differenti. Lo divengono – ma mai una volta per tutte – nel momento in cui appaiono in un mondo (e del resto non possono non apparire, con maggiore o minore intensità, anche se possono sempre apparire diversamente da come appaiono). L'apparire non è dunque una sorta di essere fittizio, ma è l'essere che si mostra ed esiste: «*chiameremo “apparire” ciò che, di un multiplo matematico, è preso in una rete relazionale situata (un mondo), in modo che questo multiplo giunge ad esser-ci (être-là), o allo statuto d'essente-in-un-mondo. È allora possibile dire che tale essente è più o meno differente di un altro essente che appartiene allo stesso mondo. Chiamiamo “trascendentale” l'insieme operatorio che permette di dar senso al “più o meno” delle identità e delle differenze, in un mondo determinato*»⁸³.

In tal senso, «la teoria matematica del multiplo puro esaurisce senza dubbio ciò che ne è dell'essere dell'essente; il suo apparire, tuttavia, logicamente localizzato da delle relazioni con altri essenti, non è deducibile ontologicamente. Occorre dunque una speciale macchinaria logica per render ragione della coesione intra-mondana dell'apparire»⁸⁴.

Questa macchinaria logica – il mondo – regola l'apparire dell'essere, *ma non esaurisce l'essere*. Vi sono infatti degli essenti che, pur essendo, non esistono e non appaiono, in quanto non catturati dalla rete di relazioni che istituiscono un mondo (Badiou scrive: inesistono ed inappaiono):

il pensiero del non-apparente arriva a dire che l'identità tra un essente ontologicamente determinato [cioè rilevato, SG] ed ogni essente che appare realmente in un mondo è minima (dunque nulla per chi è all'interno di questo mondo). Così, identico

⁸¹ Ivi, p. 128.

⁸² Ivi, p. 220.

⁸³ Ibidem. Il corsivo è nell'originale.

⁸⁴ Ivi, p. 132. Se l'essere, nella sua integrale molteplicità, è matematizzabile attraverso la teoria degli insiemi, questa non “divide” la molteplicità in insiemi concettuali o identitari. In altri termini, al puro livello dell'essere, gli insiemi non sono dati dalle eventuali identità dei loro elementi. L'identità e la differenza si danno solo al livello dell'esistere o dell'apparire.

a nulla di ciò che appare in un mondo, o (ciò che significa lo stesso) assolutamente differente a tutto ciò che vi appare, questo essente [ontologicamente determinato, SG] può essere detto non apparente. Non è là. Il che equivale a dire che, nella misura in cui il suo essere è attestato, quindi è localizzato, è altrove da là (in un altro mondo).⁸⁵

Ciò significa che non tutto ciò che è (essere), appare ed esiste. Vi è sempre un eccesso d'essere rispetto all'esistere. Vi è sempre dell'essere, nel reale, che non appare e non esiste. Potremmo dire – protraendo il nostro confronto tra Deleuze e Badiou – che se per il primo vi è sempre un eccesso di divenire sull'esistere o, nella lettura di Badiou, dell'uno (slancio, vitalità, desiderio) sul multiplo; nel secondo vi è un eccesso di essere sul divenire, del multiplo sulle unità ontologicamente o logicamente contate. Il multiplo (l'essere) non è insomma «consegnato del tutto alla sua apparizione»⁸⁶. Vi è una «riserva d'essere»⁸⁷ che si sottrae all'apparire (e ne segnala, tra l'altro, la contingenza).

Ora, l'evento è proprio l'irrompere – e dunque l'apparire – in un mondo (della società, degli amori, dell'arte, della scienza) dell'essere multiplo; l'apparire del (fino ad allora) inapparente o inesistente. Tale irrompere dell'essere «puro», multiplo, suscita la messa in discussione della logica che sorregge quel mondo (e ne governa, in qualche modo, la coerenza o la razionalità).

L'essere multiplo che appare è tuttavia una molteplicità *singolare*: se infrange le regole del mondo ha già egualmente infranto le leggi ontologiche. Produce un cambiamento reale (e non una semplice modificazione, che si colloca nell'ordine logico abituale del divenire) in quanto è un insieme paradossale, un insieme che appartiene a se stesso. In tal senso, esso costituisce, nel linguaggio di Badiou, un «sito», ovvero «un multiplo al quale nel mondo accade di comportarsi verso se stesso come verso i suoi elementi, in modo da essere il supporto d'essere della propria apparizione»⁸⁸. Esso è, in altri termini, lo spazio in cui tutto ciò che accade – o se si preferisce, la molteplicità di ciò che accade – accade sotto un unico accadimento, che, per così dire, pur contato per uno, riaccade continuamente nei singoli eventi (e nelle conseguenze dei singoli eventi) che esso raccoglie: il tutto dell'evento è, insomma, parte di se stesso – proprio come, ad esempio, la Rivoluzione Francese, da una parte, è se stessa (e dunque un'unità), dall'altra, è, in quanto tale, nei singoli e molteplici eventi che la dispiegano (e così la Comune di Parigi o il '68, ma anche un innamoramento o la grande, reale innovazione estetica, o, ancora, la svolta paradigmatica nel campo della scienza). Da un certo punto di vista, potremmo quasi dire che il «sito evenemenziale»⁸⁹ riproduce in piccolo l'universalità del divenire deleuziano. Ciò che, per Deleuze, accade con

⁸⁵ Ivi, pp. 133 seg.

⁸⁶ Ivi, p. 339.

⁸⁷ Ibidem.

⁸⁸ Ivi, p. 383.

⁸⁹ È il termine utilizzato da Badiou nella prima opera che espone la sua ontologia dell'evento: cfr. A. Badiou, *L'Être et l'événement*, Seuil, Paris 1988; trad. it., *L'essere e l'evento*, a c. di G. Scibilia, Il nuovo Melangolo, Genova 1995, p. 179.

l'essere univoco relativamente al tutto, accade, nella prospettiva disegnata da Badiou, nel singolo sito evenemenziale⁹⁰.

L'ontologia di un sito, scrive Badiou, può dunque venir

descritta da tre proprietà:

- 1) un sito è una molteplicità riflessiva, che appartiene a se stessa e trasgredisce così le leggi dell'essere.
- 2) Un sito è la rivelazione istantanea del vuoto che frequenta le molteplicità, attraverso l'annullamento transitorio che esso opera dello scarto tra l'essere e l'esserci.
- 3) Un sito è una figura ontologica dell'istante: non appare che per scomparire.⁹¹

Ma se il sito «non appare che per scomparire», la sua durata reale non può che essere quella delle sue conseguenze (o delle tracce che prolungano tali conseguenze). Se esso, infatti, è un tutto parte di se stesso, i suoi elementi sono le sue conseguenze, che posseggono la medesima intensità della loro causa⁹². Nel caso dell'innamoramento, ad esempio, «il tempo, non più dello spazio, non abolisce le intensità che s'attaccano alle conseguenze di un sito amoroso»⁹³.

Ciò significa che il sito è «l'apparire/scompare di un multiplo il cui paradosso è l'auto-appartenenza». In tal senso, «la logica del sito concerne la distribuzione delle intensità intorno a tale punto scomparso che è il sito»⁹⁴. Ma se il sito trasmette delle intensità alle sue conseguenze, tali intensità d'esistenza possono essere massime o minime: nel secondo caso abbiamo un semplice fatto; nel primo una singolarità, a sua volta divisa in «debole» e «forte» (l'evento, per l'appunto).

Vi sono dunque tre gradi distinti del cambiamento: «la modificazione, ontologicamente neutra, e trascendentalmente regolare; il fatto, ontologicamente soprannumerario, ma esistenzialmente (dunque logicamente) debole; la singolarità, ontologicamente soprannumeraria e di valore d'apparizione – d'esistenza – massimo»⁹⁵.

Il divenire viene collocato da Badiou tutt'al più al livello della modificazione e quindi dello scorrere regolare del mondo: nel divenire, in effetti, non si ha

⁹⁰ Si potrebbe, in altri termini, tradurre l'ontologia deleuziana nell'ontologia matematica di Badiou: la differenza decisiva è che per Deleuze vi è un essere univoco, mentre per Badiou l'essere è molteplicità di molteplicità e l'evento è una singolarità eccezionale. Il primo parla infatti, come si ricorderà, di Evento unico, il secondo di eventi singolari, singole eccezioni: *il Tutto*, scrive esplicitamente Badiou, non esiste.

⁹¹ A. Badiou, *Logiques des mondes*, cit., p. 389.

⁹² Per esempio, il 18 marzo 1871 è principio-causa della Comune di Parigi: «il primo giorno di questo evento enorme, chiamato a guidare fino ad oggi il pensiero di tutti i rivoluzionari che si chiama (e che ha nominato se stesso): Comune di Parigi, ovvero l'esercizio del potere, a Parigi, da parte dei militanti politici repubblicani o socialisti e delle organizzazioni operaie armate, tra il 18 marzo e il 28 maggio 1871», *ivi*, p. 384.

⁹³ *Ivi*, p. 391. L'esempio riportato dallo stesso Badiou è l'amore tra Julie e Saint-Preux raccontato da Rousseau in *La nuova Eloisa*.

⁹⁴ *Ibidem*.

⁹⁵ *Ivi*, p. 303. Con «sopranumerario» Badiou intende quell'accadimento in cui il sovrappiù d'essere viene ad apparire (e ad esistere).

cambiamento. Esso riconferma costantemente il già dato e si mostra come scontato al pensiero. Di contro, l'evento, il cambiamento reale, eccede il divenire, lo infrange. E proprio infrangendolo, oltre che sottraendosi all'organizzazione ontologica dell'essere, diviene impensabile: «se il cambiamento, in tutti i casi il cambiamento che è più e altra cosa della semplice modificazione, non è possibile né come essere (ontologicamente) né come apparire (logicamente), siamo esposti a ciò che resta puramente e semplicemente impensabile»⁹⁶.

Ma l'impensabile cui si è drammaticamente esposti – l'esplosione d'essere, l'apparire della verità – non è, prima di esistere, non-essere, ma è (reale). Ed essendo senza esistere ed apparire, inesiste ed inappare.

È l'evento che fa esistere l'inesistente. Esso rende massimamente esistente ciò che esisteva il meno possibile (inesisteva): *«un evento ha per conseguenza massimamente vera della sua intensità (massimale) di esistenza, l'esistenza dell'inesistente»*⁹⁷.

Certo,

il principio di questo altalenare dall'esistenza all'inesistenza assoluta nell'apparire mondano è un principio evanescente. L'evento consuma la sua potenza in questa trasfigurazione esistenziale. Né il 18 marzo 1871 né l'incontro della giovanissima Julie con il suo precettore filosofo hanno la minima stabilità. La loro precarietà ontologica, il loro essere in-fondati si dissipano in ciò che essi portano all'esistenza assoluta.⁹⁸

La verità che dunque appare, l'essere multiplo che viene ad introdursi nelle logiche dei mondi, costruisce e distrugge: distrugge, forse solo parzialmente, il vecchio, ma costruisce, o comincia a costruire, il nuovo. Certo, «se l'inesistente del sito deve alla fine conquistare, nell'ordine dell'apparire, l'intensità massima, ciò non accade se non in quanto esso si conserva ormai al posto di ciò che è scomparso»⁹⁹. D'altra parte, «là dove ormai si conserva l'esistenza, deve ritornare l'inesistente. L'ordine mondano non è sovvertito al punto da poter esigere che una legge logica dei mondi sia abolita»¹⁰⁰.

L'evento "Comune di Parigi", ad esempio, «iniziato il 18 marzo 1871, non ha certo avuto come conseguenza la distruzione del gruppo dominante dei suoi politici; ma esso ha distrutto qualcosa di più importante: la subordinazione politica operaia e popolare»¹⁰¹. Più precisamente, «là dove si conservava un inesistente è venuta la distruzione di ciò che legittimava questa inesistenza»¹⁰². Vale a dire: al posto di ciò che è emerso nella Comune – la coscienza politica operaia, prima

⁹⁶ Ivi, p. 380. Ricordiamoci che per Badiou un essente è pensabile solo in quanto appartenente ad un mondo (cfr. ivi, p. 123). È quindi pensabile solo logicamente, non ontologicamente.

⁹⁷ Ivi, p. 399.

⁹⁸ Ibidem.

⁹⁹ Ibidem.

¹⁰⁰ Ibidem.

¹⁰¹ Ivi, 400.

¹⁰² Ibidem.

inesistente e comunque, poi, sconfitta – ritroviamo la distruzione di ciò che legittimava l'inesistenza della stessa coscienza politica operaia. E dunque: «ciò che, all'inizio del XX secolo, occupa il posto del morto non è più la coscienza politica operaia, ma – anche se esso non lo sa ancora – il pregiudizio relativamente al carattere naturale delle classi e alla vocazione millenaria dei proprietari e dei ricchi a detenere il potere statale e sociale. È questa distruzione che per l'avvenire opera la Comune di Parigi, fin nella apparente messa a morte della propria sovra-esistenza»¹⁰³.

In termini più generali, si può dunque affermare che

quando il mondo s'entusiasma violentemente per le conseguenze assolute di un paradosso dell'essere, tutto l'apparire, minacciato dalla distruzione locale di una valutazione abituale, deve ricostituire una distribuzione differente di ciò che esiste e ciò che non esiste. Sotto la spinta che l'essere esercita sul suo proprio apparire non può accadere a un mondo che la sorte, esistenza e distruzione mescolate insieme, di un altro mondo.¹⁰⁴

Ma la spinta dell'essere, la verità che sempre è, non appare continuativamente. L'evento non è la concentrazione o l'accelerazione di un continuo divenire che si estende illimitatamente nel tempo:

un evento non è mai la concentrazione della continuità vitale o l'intensificazione immanente di un divenire. Non è mai coestensivo al divenire. Esso è, al contrario, da una parte puro taglio nel divenire di un oggetto del mondo, per autoapparizione di questo, e d'altra parte supplementazione dell'apparire attraverso il sorgere di una traccia: l'antico inesistente divenuto esistenza intensa.¹⁰⁵

In questo passaggio non diviene, tuttavia, reale ciò che prima era *solo* possibile: diviene piuttosto esistente ciò che prima (dell'evento) era semmai "impossibile". Si noti tuttavia che "possibile-impossibile" può dirsi solo relativamente a un mondo dato, ovvero relativamente ai rapporti di forza e alla coerenza logica di quel mondo che l'evento infrange. È tuttavia inappropriato definire l'evento *impossibile* (perché comunque accade) o *possibile* (perché *non* è dato prima che accada)¹⁰⁶.

Scriva Badiou, sempre in relazione alla Comune di Parigi: «il sito "18 marzo", pensato come oggetto, è sovversione delle regole dell'apparire politico (della logica del potere) attraverso l'essere-supporto "18 marzo", dove è distribuita

¹⁰³ Ibidem.

¹⁰⁴ Ivi., p. 401.

¹⁰⁵ Ivi., p. 406. Il riferimento polemico è qui a Deleuze, per il quale il divenire diventa l'evento stesso.

¹⁰⁶ L'uso di tali categorie non è inadeguato soltanto se si riduce il significato di possibile a ciò che Bergson chiamava il suo senso negativo, per il quale una cosa è possibile quando non vi sono «ostacoli insormontabili alla sua realizzazione». Tale accezione non è tuttavia filosoficamente rilevante. È rilevante ciò che Bergson chiamava il senso positivo (verso il quale, partendo dal senso negativo, si scivola facilmente e inconsapevolmente): una cosa è possibile nel momento in cui preesiste, come possibile per l'appunto, alla sua realizzazione.

l'impossibile possibilità dell'esistenza operaia»¹⁰⁷. L'uso di tale ossimoro (impossibile possibilità) testimonia esattamente l'inadeguatezza dello schema modale classico, della cui terminologia Badiou comunque si serve, rispetto all'ontologia dell'evento che egli stesso propone e che rappresenta quindi una critica implicita alla categoria della possibilità, ben più radicale di quella iniziata da Bergson e proseguita da Deleuze.

L'ontologia di Badiou fa a meno dello schema modale per spiegare l'accadere del mondo. Ma non solo. Ad esso sostituisce il dualismo essere-esistere o essere-apparire (da non confondere, come si è già ricordato, con quello tradizionale tra essenza ed apparenza). Non dobbiamo dunque pensare che all'essere corrisponda il possibile e all'esistere il reale. L'essere è infatti reale non meno dell'esistere. E soprattutto: non è l'identità anticipatrice dell'esistere.

Che l'evento (il divenire esistente dell'inesistente) sia già reale prima di esistere – prima di apparire – non significa quindi che esso sia, come tale, già dato (come il possibile è già dato prima del reale: identico al reale con la sola eccezione dell'esistenza). Esso è, piuttosto, imprevedibile e impensabile. E infatti non vi è una logica nel suo accadere: «in quanto disfunzionamento localizzato del trascendentale di un mondo, l'evento non ha il minimo senso né è il senso»¹⁰⁸. Certo, produce, attraverso le sue conseguenze, delle logiche (distruggendone altre). Ma esso stesso, in quanto tale, si sottrae alla logica.

L'evento non è già dato anche perché l'essere puro da cui emerge non è il possibile, il mondo prima del mondo, il mondo solo possibile che precede il mondo reale: non è il concetto del mondo (o la sua idea). Non è neppure l'insieme dei mondi possibili o *una* struttura generativa che combina delle parti originarie, per quanto piccole, in infinite variazioni (come fosse una lingua o *la* lingua). Non è il virtuale. E soprattutto non è un uno, un'unica dinamica (uno slancio vitale, un divenire...). Non è comunque quell'uno che dà senso al tutto che accade, sia esso un fatto, una modificazione o un evento.

L'essere è invece assoluta molteplicità, molteplicità di molteplicità, «l'indifferenza ugualitaria di una infinità di mondi, costruita su dei trascendentali distinti»¹⁰⁹. Badiou parla di «disseminazione indifferente», «neutralità», «inconsistenza» dell'essere¹¹⁰: l'essere è al di qua delle differenze (e delle identità), al di qua di qualsiasi relazione o sistema di relazione, al di qua della logica e dei mondi.

È infinito. Non solo, dunque, vi è un eccesso di essere rispetto all'esistere, ma l'essere che eccede (che non appare, che non esiste) è infinito (proprio perché molteplice sia in estensione che in intensità). L'infinità dell'essere si trasmette tuttavia al mondo. In tal senso, ogni mondo è «ontologicamente infinito»¹¹¹, una

¹⁰⁷ Ivi, p. 386, corsivo mio.

¹⁰⁸ Ivi, p. 408.

¹⁰⁹ Ivi, p. 346.

¹¹⁰ Ivi, p. 111.

¹¹¹ Ivi, p. 325.

«infinità attuale»¹¹² in cui gli elementi (ovvero gli enti che appaiono nel mondo) sono *meno* numerosi delle sue parti (se per parti intendiamo, per l'appunto, i multipli che non appaiono o, piuttosto, che appaiono il meno possibile): ogni mondo è insomma «la piega della sua propria infinità»¹¹³.

Eppure, l'infinità non è meno reale e attuale della sua piega. Ed è proprio la realtà dell'infinità contenuta nel mondo – l'essere che non esiste, ma che, insensatamente, può venire, con l'evento, ad esistere – a rendere il mondo instabile, trasformabile, *storico*.

Non occorre dunque la possibilità, né il virtuale, per pensare la storia, i mondi e il loro trasformarsi. La trasformabilità del reale non è vincolata al possibile. Il reale è ontologicamente *autosufficiente*, autonomo: non ha bisogno del possibile per affermare e rappresentare la sua apertura al nuovo, alla differenza, al «cambiamento reale».

Ed ecco affermato così il primato del reale (o la sua autosufficienza). Ma il reale di cui si propone il primato non è il reale che succede al possibile. Non vi è un essere solo possibile: l'essere è solo reale.

sebghisu@uniss.it

¹¹² Ivi, p. 324.

¹¹³ Ivi, p. 326.



Attenzione e relazione: sull'ecologia dell'attenzione di Yves Citton

Valentina Sperotto

(Università Vita-Salute San Raffaele)

Articolo sottoposto a *double blind peer review*.

Ricevuto: 13/02/2018 – Accettato: 08/05/2018 – Pubblicato: giugno 2018

Title: Attention and Relationship: On Yves Citton's Ecology of Attention.

Abstract: This paper is an analysis of Yves Citton's thinking about attention, which highlights the crucial elements, perspectives and criticalities of an ecological approach to attention. This approach aims to overcome the individualism of the economy of attention, starting from the community, through the relationships between two people, taking into consideration the joint attention, up to the individual individually considered, in its attention and carelessness objects of the surrounding environment.

Keywords: Attention; Philosophy of Attention; Economy of Attention; Yves Citton; Ecology of Attention.

«You can scream and you can shout / it is too late now / because / You have not been / Paying attention» («Puoi urlare e gridare / è troppo tardi adesso / perché / tu non stavi / prestando attenzione»). Con questi versi di una canzone dei Radiohead si chiude la citazione che Yves Citton ha posto *in exergo* alla sua opera intitolata *Pour une écologie de l'attention*. La riflessione del pensatore svizzero prende le mosse dall'esposizione di una situazione di disattenzione emblematica; anzi, di impossibilità pratica di prestare attenzione a tutti gli stimoli proposti: il festival del teatro di Avignone. La descrizione di quest'esperienza è molto efficace, facilmente riconducibile a vissuti simili o assimilabili di ciascuno e permette di comprendere il parallelismo tra economia dei beni materiali ed economia dei beni culturali: la prima misurabile in termini monetari e di sopravvivenza, la seconda che ha come metro di misura l'attenzione e la reputazione. Pur ricordando l'interconnessione tra queste due economie, Citton precisa fin dalle prime pagine che la valorizzazione dei beni culturali (che sono anche beni materiali), è strettamente connessa all'attenzione che la collettività concede a ciascuno di essi. L'altro elemento di cui tener conto nel mettere in relazione questi due modelli economici è l'inversione del fattore di rarità: la logica dell'economia classica dei beni materiali è fondata sulla

scarsità dei beni di produzione, al contrario l'economia dell'attenzione si basa sulla scarsità del fattore di ricezione. Contrariamente a quanto suggerisce il testo dei Radiohead scelto dall'autore, forse non è troppo tardi per porsi il problema della disponibilità di attenzione, in relazione allo sviluppo e al rapido incremento della comunicazione digitale e dell'affermarsi del capitalismo dell'attenzione. Non solo *Pour une écologie de l'attention* è un'opera filosofica, ma essa ci porta a interrogare la filosofia contemporanea in quanto investita dal mutamento dei meccanismi attentivi che connota il contesto entro il quale viene elaborata. L'instabilità dell'attenzione, infatti, è legata alla sproporzione tra eccesso di stimoli (o risorse) e carenza di tempo sufficiente, che coinvolge tutti i livelli e gli ambiti sociali, pertanto tocca anche la ricerca accademica e la filosofia, rendendo necessario soffermarsi e problematizzare lo stesso modo di dispiegarsi e di diffondersi del pensiero filosofico e della ricerca scientifica in generale.

L'attenzione è un tema che attraversa la storia del pensiero filosofico, come dimostrano anche gli studi di Ann Blair, in cui l'autrice dimostra che la percezione di un sovraccarico di informazioni disponibili da vagliare si trova già nelle riflessioni di alcuni autori del Rinascimento. A tale questione avrebbero cercato risposta dispositivi libreschi quali indici, indici analitici, riferimenti, introdotti nel XVII secolo, ma anche epistemologici quali il "metodo" elaborato da Descartes. D'altra parte, è probabile che ulteriori ricerche potrebbero mettere in luce che anche l'Antichità non era estranea al tema: in autori come Seneca, ad esempio, si trovano alcune considerazioni degne di interesse. In proposito, è lo stesso Citton a segnalare la mancanza di una storia dell'attenzione, benché non manchino alcuni approfondimenti, tra i quali il lavoro fondamentale di J. Crary, *Suspensions of Perception: Attention, Spectacle and Modern Culture*, The MIT Press, Cambridge 2000. Lo storico dell'arte dimostra in questo libro che l'attenzione è divenuta una questione socio-economica centrale a partire dal 1870; in particolare, la tesi sostenuta in *Suspensions of Perception* è che le opere pittoriche degli impressionisti, fino a Cezanne, sarebbero rappresentative di uno sguardo caratterizzato da un continuo alternarsi di attenzione e distrazione. La correlazione dell'attenzione alla questione economica è però oggetto degli studi a partire dai primi del Novecento, come ricorda anche Citton menzionando l'opera di Gabriel Tarde, *Psychologie économique* (1902), che risale allo stesso periodo in cui Georg Simmel pubblicava *La metropoli e la vita dello spirito* (1903). L'attenzione torna poi a essere oggetto di studio con le opere di Herbert Simon alla fine degli anni '60 e, soprattutto, negli anni '80-'90, quando sono decollati gli studi sull'economia dell'attenzione. Citton si sofferma sull'opera di Georg Franck, le cui analisi sono considerate dal pensatore tra le migliori riguardanti la "nuova economia" legata alla scarsità dell'attenzione. In ambito economico sono ormai numerosi gli studi e i modelli, che hanno anche creato alcuni corto-circuiti all'interno dei paradigmi economici ortodossi. A questi si affiancano quelle opere che approfondiscono i mutamenti antropologici implicati dalla trasformazione dei regimi attentivi, sottolineandone gli elementi critici e le conseguenze nefaste sulle

capacità decisionali delle collettività. Lo stesso Citton ha curato una raccolta dei saggi più importanti sul tema pubblicata nello stesso anno di *Pour une écologie de l'attention* e intitolata, appunto, *L'économie de l'attention. Nouvel horizon du capitalisme?*, La Découverte, Paris 2014.

Pour une écologie de l'attention non è una storia dell'attenzione, ma un percorso in tre tappe che ha come obiettivo quello di ribaltare i modi tradizionali di concepire l'attenzione e, in particolare, di dimostrare la fallacia dell'approccio individualistico al problema, tipico dell'economia dell'attenzione. Le tre tappe seguono una prospettiva che muove dalla collettività, attraversa le relazioni tra due persone prendendo in considerazione l'attenzione congiunta (io sono attento/a ciò cui tu fai attenzione), fino ad arrivare all'individuo singolarmente considerato nei suoi rapporti di (dis)attenzione verso gli oggetti dell'ambiente circostante. Proprio il paradigma economico attuale, prevalente nell'ambito degli studi sull'argomento e connotato da un individualismo in cui la collettività è considerata come una mera somma di singoli, è uno dei principali bersagli della critica cittoniana. Il tipo di logica ecologica a cui si richiama questa riflessione è volta a superare una concezione puramente strumentale della ragione e un approccio assiologicamente neutro, «per la buona ragione», scrive Citton, «che i processi attentivi sono indissolubilmente legati al nostro processo di valorizzazione»: il valore del nostro sguardo accresce il valore di ciò a cui lo rivolgiamo. Ciò a cui prestiamo attenzione è quindi rilevante anche da un punto di vista etico.

Partendo dal presupposto secondo cui l'attenzione è un'interazione, l'approccio proposto è quello di un'ecologia profonda o ecosofia dell'attenzione (il termine "ecosofia" è ripreso dalle riflessioni del filosofo norvegese Arne Naess e da quelle di Felix Guattari) che comprende cinque livelli organizzativi: biofisico, geopolitico, sociopolitico, psichico e mediatico.

Occorre osservare l'impianto dell'analisi svolta da Citton, che coniuga in maniera sapiente la necessità di fornire a lettori e lettrici una modalità di fruizione della propria opera coerente con il suo contenuto: egli ha costruito il testo, anche graficamente, in modo che siano facilmente rilevabili tanto i nodi cruciali a partire dai quali si sviluppano le analisi e le argomentazioni, quanto il recupero della costruzione geometrica del testo filosofico. Questa scelta, che prevede l'individuazione di assiomi, principi, postulati e corollari, permette all'autore di costruire un solido pensiero filosofico, capace di affrontare una questione di vasta portata nella sua complessità senza rischiare di incorrere nell'inconveniente della vaghezza dell'analisi.

Benché Citton consideri la sfera mediatica come la più superficiale, nell'affrontare il problema dell'attenzione da un punto di vista collettivo egli non può fare a meno di mostrare quale sia il suo peso e la sua incidenza sulla capacità collettiva di pensare. Come hanno dimostrato gli studi di Niklas Luhmann, infatti, l'ecosistema mediatico ricondiziona attivamente la realtà, incidendo sulle scelte libere e sui pensieri più spontanei di ciascuno. Da queste analisi il filosofo trae quello che egli definisce «Principio di attentività transindividuale», secondo il quale attraverso il singolo (l'io) è sempre la collettività (il noi) a fare attenzione. Accanto

a tale principio, va considerato il «Postulato della risorsa limitata» che afferma la limitatezza della quantità totale di attenzione disponibile tra gli esseri umani in ogni istante e il suo «Corollario della rivalità», per cui l'attenzione è una qualità inversamente proporzionale alla quantità (quanta più attenzione si attribuisce a un certo fenomeno, tanto più si riduce quella disponibile per considerare altri fenomeni). Da questi principi e postulati prende avvio lo sforzo dell'autore di far emergere le logiche che portano a essere attratti da oggetti senza interesse, superando l'astratta affermazione secondo cui i mass media sono strumenti per la distrazione collettiva, come sostengono tra gli altri Neil Postman e Pierre Bourdieu, e per sfatare il discorso moralizzante contro il divertimento che appartiene a quella tradizione filosofica che va da Pascal ad Adorno. Citton prosegue l'esame dell'attenzione collettiva con l'intento di mostrare che economia e ecologia dell'attenzione se ne occupano a partire dal riconoscimento della limitatezza delle risorse a nostra disposizione e che secondo entrambe le prospettive la maggior parte degli esseri umani agiscono sulla base di una certa razionalità pratica, connotata dalla vigilanza come forma minima di attenzione cui ciascuno ricorre per salvaguardare la propria esistenza. Tuttavia, l'approccio ecologico propone tre correttivi al paradigma economico neoliberale: una mitigazione del principio di razionalità, ovvero il «Contro-postulato di insufficienza informativa», la necessità di considerare come razionale solo una vita che includa un'attenzione alla sua sostenibilità transindividuale e, in terzo luogo, il fatto che l'esistenza di molte persone si svolge "in ritirata" rispetto al proprio potenziale (vite mutilate). Questi tre elementi permettono all'autore di delineare un'ideale, o meglio un orizzonte desiderabile, di persone che prosperano, non limitandosi a concepire esistenze appiattite sulla nuda vita, ossia su una soglia minima di razionalità pratica. A fronte di un contesto connotato da un forte individualismo che porta verso scelte di vita non sostenibili, Citton rimette al centro la collettività quale elemento di senso necessario per concepire l'esistenza come razionale e dotata di senso.

L'attenzione congiunta, oggetto del secondo capitolo, viene descritta come un fenomeno contraddistinto da tre caratteristiche: la reciprocità o bidirezionalità (contrapposta, per esempio, all'unidirezionalità della comunicazione televisiva); lo sforzo di sintonia affettiva, come viene definito l'impegno a tenere in considerazione l'altro, attraverso l'ascolto di ciò che ha da dire e esprimendosi in maniera da accordarsi all'andamento dello scambio, poiché senza "l'aggiustamento reciproco" non si fa progredire il dialogo; infine, la pratica dell'improvvisazione, aspetto direttamente connesso alla sintonia affettiva, che implica il fatto che il dialogo, per quanto sia preparato, non può mai essere prevedibile. Un esempio di esercizio dell'attenzione congiunta in presenza di più soggetti è l'insegnamento, pratica particolarmente saliente poiché è in ambito scolastico che si registra e si deplora maggiormente lo sfasamento tra l'attenzione profonda richiesta dagli insegnanti e l'iper-attenzione degli studenti. È questa l'occasione per riflettere anche sull'evoluzione dell'istruzione universitaria, in particolare a fronte del diffondersi dei MOOC (*Massive Open Online Courses*). Alla luce dell'ecologia dell'attenzione essi possono essere considerati come un'opportunità se svolgono una funzione di

espansione dell'offerta formativa, ma non quando si pensa di farne un sostituto dei corsi universitari che contemplan la co-presenza nello stesso spazio di docenti e studenti. Tale differenza viene chiarita, oltre che da una serie di argomentazioni convincenti, attraverso il paragone delle due modalità di insegnamento, la fruizione di spettacoli o sport dal vivo o attraverso uno schermo. La trasmissione del sapere, e in particolare della ricerca, è basata sul principio di imitazione (riassunto nella «maxime d'imitation gestuelle»), la compresenza delle persone nello stesso spazio («maxime de présence corporelle») e un ultimo elemento, la dimensione massima («maxime taille de convivialité»), che mette in discussione i corsi tenuti a grandi platee di studenti, sia nella versione digitale sia dal vivo.

Citton intende dimostrare il legame intimo che sussiste tra l'attenzione e l'ecologia di cui parla fin dal titolo del libro. Così il filosofo ci mostra che l'attenzione congiunta è rilevante, non solo in quanto ci attrae verso qualcosa, ma anche perché mobilita una parte profonda di noi; essa comporta inoltre la riconsiderazione dei nostri legami sociali e si sofferma sui contrasti tra ecologie. Esistono, infatti, diversi tipi di ecologie, non di rado confliggenti tra loro, distinte qui in due grandi categorie, quella degli amministratori («écologie gestionnaire») e quella radicale o profonda («écologie radicale»), secondo la definizione di Arne Naess, la cui differenza è segnata dalla scala di attenzione e dalla prospettiva, ovvero dal modo in cui i militanti si focalizzano sul problema. Nonostante le differenze, egli deduce che entrambe le posizioni «fanno avanzare insieme le frontiere della nostra attenzione collettiva alle questioni ecologiche» e che è, pertanto, «nell'*articolazione dinamica* (piuttosto che nell'opposizione statica) dell'amministrazione e della radicalità che bisogna andare a cercare una possibile soluzione ai nostri smarrimenti attuali». Il punto di contatto tra l'attenzione congiunta intesa come cura (Citton si serve dell'inglese *care*, riprendendolo dalle riflessioni delle femministe americane) è la stessa preoccupazione relazionale («souci relationnel») che discende dalla coscienza di non essere individui autonomi, ma soggetti che intrattengono una relazione con l'ambiente sia in senso fisico-biologico, sia sociale, che dipende dalla qualità stessa delle relazioni intessute. Ora, poiché la relazione che abbiamo con gli altri influisce su ciò che è oggetto della nostra attenzione, e considerando che secondo il concetto di ecosofia le relazioni sono costitutive di ciò che siamo e dell'ambiente in cui viviamo, tale attenzione non può essere disimpegnata, ma dovrebbe svilupparsi secondo il concetto etico di cura (*care*). A partire da queste considerazioni, il filosofo affronta la questione dell'attenzione sul piano della «micropolitica dei gruppi» (per riprendere il titolo dell'opera di David Vercauteren, *Micropolitiques des groupes. Pour une écologie des pratiques collectives*, Les prairies ordinaires, Paris 2011), mostrando le dinamiche concrete che occorre mettere in pratica affinché un gruppo politico non si sviluppi secondo le dinamiche tipiche di un ecosistema relazionale catastrofistico: l'ascolto attento, la cura pluralistica e una certa concessione di fiducia, corollario del postulato di razionalità pratica enunciato nel primo capitolo dell'opera. La disamina del senso che assumono queste buone prassi conduce poi all'illustrazione della proposta di «un'ecologia politica dell'attenzione fluttuante» che fa tesoro della

formalizzazione della pratica attentiva sviluppata dalla psicanalisi freudiana in un quadro di cura. Ascolto profondo, ma anche concezione della distrazione come risorsa, poiché in essa risiede un'opportunità di riconsiderazione dei problemi da una prospettiva diversa, secondo un meccanismo che opera (pur con le debite differenze) anche nell'ambito dell'interpretazione letteraria – per esempio, quando dall'analisi di elementi apparentemente marginali si riesce a formulare una prospettiva ermeneutica inedita. È proprio mostrando i vantaggi di un certo grado di distrazione che Citton riprende Deleuze e Simondon con il concetto di «passo a lato» («pas de côté»), secondo cui il gesto politico per eccellenza consiste nel rifiutare le logiche binarie che imbrigliano la nostra attenzione. La presa di distanze in un mondo connotato da una sovra-stimolazione continua e da un regime caratterizzato dall'allarmismo può aver luogo proprio grazie alla distrazione, a un'attenzione intermittente ed emancipatrice, capace di accogliere positivamente i conflitti senza lasciarsi trasportare dalle divergenze fino alla lacerazione sociale.

Nel terzo capitolo Citton tratta dell'attenzione individuante, che può essere descritta come stratificazione di vari meccanismi che agiscono e interagiscono a diversi livelli e secondo differenti modalità. Il filosofo riprende gli studi sull'attenzione automatica, a partire dalle ricerche psicologiche e neuro-scientifiche, descrivendone i risultati più recenti (al momento della composizione dell'opera) e, accanto a questo, chiarisce quale dovrebbe essere l'apporto di un'ecologia dell'attenzione rispetto ai risultati della psicologia sperimentale e delle neuroscienze. A proposito dei meccanismi di concentrazione, viene messo in evidenza tanto il fatto che l'attenzione può essere modulata per svolgere compiti che non richiedono una focalizzazione costante (perché non possiamo prestare contemporaneamente attenzione a più cose), ma anche che la modalità di funzionamento delle nostre capacità di attenzione sono caratterizzate da una certa plasticità di redistribuzione tra aspetti automatizzati e sforzo intenzionale. La comprensione di quest'ultimo aspetto è possibile anche grazie all'apporto dell'ecologia dell'attenzione. Grazie ad essa si riesce a storicizzare l'attenzione altrimenti studiata secondo i modi di funzionamento circoscritti nel tempo della sperimentazione psicologica, che non rendono conto, come ha sottolineato James Gibson, del nostro approccio alle cose che avviene in termini di flusso e processo.

Dagli anni Settanta del secolo scorso studiosi come McLuhan e Vilém Flusser, Felix Guattari e Ivan Illich hanno analizzato l'evoluzione dell'oggetto-libro e della forma-testo, insieme alle forme culturali e ai regimi di autorità, connessi all'accrescimento del potere dei dispositivi interattivi. Questi pensatori avevano già anticipato le insidie e le meraviglie insite nel profondo mutamento allora appena iniziato. Contrariamente a questi critici, capaci con le loro analisi filosofiche di delineare nuove forme di emancipazione possibili, in anni più recenti un autore come Johnathan Crary ha messo in evidenza quanto i dispositivi tecnologici di ultima generazione siano ancor più alienanti per le persone rispetto alla televisione. La diagnosi dai toni drastici di Crary, come altre dello stesso tenore, è tuttavia fondata su una concezione dell'attenzione profonda destinata a scomparire, senza individuare possibili vie di affrancamento e ripiegando su

un rimpianto mutuato dal passato. Viceversa, Citton valorizza l'elogio del "cervello letterario" di Nicholas Carr e la sua rivalutazione dell'atto della lettura, intesa come immersione profonda dello spirito. Questa pratica di meditazione che richiede una separatezza dal flusso di stimoli da cui siamo costantemente sollecitati costituisce un elemento chiave per l'ecologia dell'attenzione. Lungi dall'assumere un tono e una posizione nostalgica – come specifica esplicitamente l'autore –, egli si chiede, con Cathy Davidson, se il nuovo oscurantismo di coloro che lamentano il modificarsi delle nostre capacità attentive non derivi dall'incapacità di volgere lo sguardo verso le nuove competenze emergenti nell'era del digitale. Si dovrebbe invece, secondo i due filosofi, cominciare a concepire l'iper-attenzione digitale e l'attenzione profonda tipica dell'attenzione letteraria come due alternative non esclusive. Per tale ragione, vengono riprese anche le proposte della critica letteraria americana Katherine Hayles (autrice di *Now We Think: Digital Media and Contemporary Technologies*, University of Chicago Press, Chicago 2012), secondo cui, anziché lamentare la decadenza degli studi umanistici (a livello di prestigio, statuto istituzionale, etc.), sarebbe più opportuno adottare una «concezione pluralistica della lettura», in cui la lettura attenta, l'iper-lettura e la lettura meccanica sono modalità complementari. Secondo il filosofo, è possibile toccare con mano la valorizzazione dell'attenzione letteraria elogiata da Nicholas Carr grazie alle esperienze estetiche, considerate come veri e propri «laboratori di valorizzazione» («laboratoires de valorisation»), così chiamati perché le esperienze estetiche, dalle installazioni d'arte avanguardistica ai concerti rock, possono essere pensate in termini di «attitudine sperimentale». Come afferma Jean-Marie Schaeffer, la relazione estetica è una condotta umana il cui elemento cruciale è l'attenzione stessa, pertanto ciò che accade in un laboratorio estetico è una sospensione delle leggi dell'economia cognitiva: godendo della focalizzazione sull'oggetto estetico, si accetta infatti di posticipare il lavoro di categorizzazione e interpretazione, lasciando spazio alla contemplazione. Per stimolare un pensiero capace di passare dall'analisi critica alla proposta di risposte possibili, occorre chiedersi se «saremo capaci di sviluppare il nostro ambiente in modo da proteggere le esperienze di profondità». «In quanto riflessione sul processo di valorizzazione», scrive Citton, «l'ecologia dell'attenzione è dunque portata a giocare un ruolo centrale nella denuncia delle illusioni e delle imposture che, attraverso certe modalità di valutazione, distorcono gravemente e tragicamente i valori che accordiamo (o che dovremmo accordare) alle cose di ordine esterno».

Il cuore dell'ecologia dell'attenzione comprende degli argomenti che possono indicare non le soluzioni, ma principi, valori e criteri che ci possono guidare nella ricerca di soluzioni pratiche a partire dalla «pratica riflessa dell'interpretazione» («pratique réfléchie de l'interprétation») proposta dall'autore. Tra queste, forse quelli più importanti sono l'affermazione della libertà e la centralità del piacere, poiché è dimostrato che non si mantiene l'attenzione di qualcuno che non vuole prestarla. Ciò corrisponde sul piano filosofico ad una concezione del desiderio come movente del sapere: «l'intelligenza può essere guidata solo dal desiderio»

scriveva infatti Simone Weil. Accanto a questo principio, troviamo quello secondo cui l'attenzione individuante è l'elemento necessario per la realizzazione della libertà e dell'emancipazione, connesse all'attenzione in quanto essa è l'elemento chiave delle nostre azioni e scelte, individuali e collettive. L'autore specifica anche che essa è a monte anche della capacità di ciascuno di modificare l'ambiente circostante non solo nel presente, ma anche per il futuro. Non stupisce di trovare nelle conclusioni, tanto quanto nello svolgersi dell'analisi condotta da Citton, un riferimento continuo alla prassi che discende dai riferimenti filosofici tratti dalle opere di Naess, autore di un'opera sullo scetticismo, nella convinzione che solo un approccio ecologico e ecosofico possa permettere di condurre un'analisi appropriata dell'attenzione capace di «essere direttamente pertinente per l'azione». Ricorrendo a quest'espressione di Arne Naess, Citton riassume alcuni principi che possono guidare e orientare efficacemente i nuovi processi di valorizzazione in dodici massime di ecosofia attenzionale.

A queste fa seguito una rielaborazione di quanto analizzato fino a questo punto dell'opera secondo una vera e propria dinamica di risonanze o echi: è proprio partendo dal suffisso “eco-”, derivato dal greco *oikos*, che caratterizza i termini “ecologia” ed “ecosofia”, che il filosofo, con un gioco di parole, propone il fenomeno dell'eco (*écho* in francese, dal greco “ech”) come elemento per l'elaborazione di una metafora dell'ecologia (*échologie*) dell'attenzione. Citton riprende l'immagine della sala di risonanza, elaborata da Natalie Depraz a partire da una lettura puntuale di Husserl, e ne ricava un modello di «attenzione come unisono» («attention comme unisson»). Così concepita, l'attenzione può essere vista come un momento delle dinamiche mentali, senza farne una facoltà dotata di un organo (non si saprebbe quale). In quanto momento o stato, l'attenzione è qualcosa che caratterizza alcune delle attività che svolgiamo prestando un'attenzione profonda, mentre oscilla quando compiamo una molteplicità di azioni (*multitasking*), fino a comprendere anche gli stati di disattenzione. Se pensata in questo modo, l'affermarsi di nuove forme di attenzione non può più essere oggetto di critiche apocalittiche, quanto portare alla ricerca di una ridefinizione dei modelli culturali e dell'attenzione stessa. Citton parla a tal proposito di dinamica dell'«attenzione polifonica» («attention polyphonique»), intendendo con questo che «la sfida dell'attenzione parziale continua» è «di aggiustare nella maniera più precisa possibile i nostri comportamenti alla molteplicità eterogenea dei vincoli, delle voci e dei progetti che si sovrappongono in quelle grandi improvvisazioni collettive che sono le nostre formazioni sociali».

Rifacendosi nuovamente alla capacità di modellare gli ambienti in un'ottica progettante, gettando cioè le basi per i tempi a venire, Citton mostra come le dinamiche di unisono, contrappunto e polifonia reggono le nostre diverse attività che si svolgono in seno a una più ampia «attenzione tecnogenetica» («attention technogénétique»). Con il concetto di attenzione tecnogenetica si intende il modo in cui le nostre attenzioni selezionano attualmente alcune delle proprietà delle apparecchiature precedentemente progettate e costruite, e determina la materialità degli apparecchi che condizioneranno le nostre attenzioni future. La

modulazione della nostra attenzione, individuale, congiunta e collettiva, definisce dunque non solo l'evoluzione delle tecnologie in una certa direzione, ma orienta in senso più ampio anche il modo in cui si plasmano la società, le istituzioni e la politica. La proposta di ri-fondare la politica sulla base di un'ecologia dell'attenzione viene sviluppata secondo tre assi: la necessità di riuscire a fare massa critica, di comprendere il potenziale della «wikipolitica» («wikipolitique») – termine con il quale l'autore indica la maggiore intelligenza che risulta dalla collaborazione tra molte persone, piuttosto che come individui isolati – e, infine, di considerare quali elementi cruciali dell'intelligenza collettiva anche le infrastrutture materiali e pratiche risultanti da secoli di conoscenza e accumulazione, adottando un approccio davvero ecologico. Ricordando che *oikos* indica l'abitazione, la casa, e ricollegandosi al rapporto tra eco-nomico ed eco-logico proposto da Citton, se l'essere umano abita il mondo poeticamente, come affermava Heidegger con Hölderlin in un famoso saggio, non possiamo che cogliere la portata cruciale delle riflessioni e delle proposte di quest'opera. Il filosofo, che ha saputo mostrarci quanto una comprensione critica del fenomeno dell'attenzione ci permetta di interpretare in modo nuovo il nostro abitare, è stato in grado di comprovare che la posta in gioco è qualcosa di più profondo rispetto alla lamentela relativa a studenti distratti che popolano le classi delle nostre scuole. Ricordandoci che nella prima parte dell'opera Citton aveva dimostrato che l'attenzione sta per diventare la forma egemonica del capitale (assioma del capitalismo attentivo), egli ci suggerisce una metafora – l'attenzione come polifonia e il mondo come sala di risonanza – che invita a ripensare e a guidare l'evoluzione sociale e politica, a partire dal nostro agire individuale, del nostro abitare insieme poietico e poetico.

sperottovalentina@gmail.com



Nietzsche interprete di Descartes nella lettura di Giuliano Campioni

Erminio Maglione

(Università Vita-Salute San Raffaele di Milano/Université
François Rabelais de Tours)

Articolo sottoposto a *double blind peer review*.

Ricevuto: 15/12/2017 – Accettato: 11/03/2018 – Pubblicato: giugno 2018

Title: Nietzsche as Interpreter of Descartes in the View of Giuliano Campioni.

Abstract: The aim of this work is to analyze the points of contact and the influences that Descartes' philosophy had in Nietzsche's works. Following and elaborating the analysis by Giuliano Campioni on the subject, we will try to show how the appreciation of Descartes by Nietzsche represents a fundamental starting point for the comparison between the *esprit français* and the *esprit allemand*, which is a crucial junction in the philosophy of the German thinker. In his works of maturity, there is in fact, after the overcoming of the influences of Schopenhauer and Wagner, the profound metabolization of ideas such as those of "passion for knowledge" and "method", central in the *Discours de la méthode*, in polemic with intuitionist metaphysics typical of German romanticism. These concepts will represent for Nietzsche some useful tools to outline his notion of *physiology* in which the body represents the complex *fil rouge* against the transparency and simplicity of the classical subject.

Keywords: Nietzsche; Descartes; Subjectivity; Method; Schopenhauer; Intuition; Modernity.

Da wurde endlich meine Seele so voll von Freudigkeit, dass alle übrigen Dinge ihr Nichts mehr anthun konnten¹

1. Il "misero espediente" di Descartes

Il fascino esercitato dalla figura di Descartes su Schopenhauer fu innegabile se il filosofo, come noto poco modesto e incline alla critica al fiele, decise di

¹ Traduzione di Nietzsche dal latino di un brano della parte terza della cartesiana *Dissertatio de Methodo* (AT, VI, 555) posto in apertura alla prima edizione di *Menschliches, Allzumenschliches* (KGW, IV, II, p. 3): «La mia anima finalmente divenne allora così piena di gioia, che tutte le altre cose non potevano più offenderla in alcun modo».

dedicare la prima riga del primo saggio che inaugura i *Parerga – Schizzo di una storia della teoria dell'ideale e del reale* – all'autore del *Discours de la méthode* con queste parole: «Descartes è considerato a buon diritto il padre della filosofia moderna»², giudicando «davvero assai saggio», questa volta negli *Aphorismen zur Lebensweisheit*, il giudizio dell'appena diciannovenne Cristina di Svezia riguardo al suo carattere eccezionalmente contemplativo, amante della completa solitudine e della pura ricerca: «Mr. Descartes est le plus heureux de tous les hommes, et sa condition me semble digne d'envie»³.

Qui il pensatore francese è descritto come l'eroico autore di un gesto di *Aufklärung*, di potente rischiaramento delle menti, laddove avviò «la ragione a reggersi sulle proprie gambe», insegnando «agli uomini a servirsi del proprio cervello» per uscire dallo stato di minorità nel quale i dogmi della chiesa e la filosofia aristotelica li avevano condotti⁴.

Andando più a fondo si scopre però che la stima di Schopenhauer è dettata, al di là della prima motivazione che non tarda a rivelarsi solo esteriore, da una ragione più robustamente metafisica. Descartes fu il primo a porre con serietà la questione originaria del sapere occidentale – «intorno a cui per lo più si aggira da allora ogni filosofare» – ovvero il problema del rapporto sussistente fra ideale e reale, su cosa sia da attribuirsi, nel processo conoscitivo, ad oggetti esterni a noi e cosa invece all'uomo stesso; egli s'interrogò per la prima volta insomma sulla questione dell'oggettivo e del soggettivo dando l'avvio a quel pericoloso vizio della filosofia che sarà quello di scindere, «con un taglio tracciato in linea retta», l'*ideale* – ciò che appartiene più propriamente alla nostra conoscenza come tale – dal reale, ciò che sussiste autonomamente rispetto ad essa⁵.

Tutta la filosofia successiva a Descartes può dunque leggersi, secondo il filosofo di Danzica, come il tentativo di dialettizzare fecondamente i due termini. Né la filosofia antica, con forse l'eccezione di Plotino, né la Scolastica furono pienamente coscienti di questo fondamentale problema che raggiunse la sua piena chiarezza ed espressione soltanto con la filosofia moderna e, quindi, con Descartes, suo nobile padre. La frase con la quale si apre lo *Skizze* è dunque latrice di profonde conseguenze teoretiche e rappresenta tutto fuorché una mera constatazione storiografica; i termini della questione sono infatti immediatamente tradotti da Schopenhauer

² A. Schopenhauer, *Parerga und Paralipomena: kleine philosophische Schriften* (1851), I, in Id., *Sämtliche Werke*, Herausgegeben von Eduard Grisebach (dritte, mehrfach berichtigte Auflage, bearbeitet von Prof. Dr. E. Bergmann), IV, Sechs Bände, Reclam, Leipzig 1920-1921; trad. it., *Parerga e paralipomena*, I, a c. di G. Colli e M. Carpitella, Adelphi, Milano 1998, p. 19.

³ A. Schopenhauer, *Aphorismen zur Lebensweisheit*, in Id., *Parerga und Paralipomena*, cit., in *Sämtliche Werke*, cit., IV; trad. it., *Aforismi sulla saggezza della vita*, in Id., *Parerga e paralipomena*, cit., p. 449. In questo luogo Schopenhauer cita testualmente il celebre testo di A. Baillet, *La Vie de Descartes*, 2 vols., chez Daniel Horthemels, Paris 1691, libro VII, cap. 10. Una traduzione parziale in lingua italiana dell'opera di Baillet è contenuta in *La vita di Monsieur Descartes*, Adelphi, Milano 1996.

⁴ A. Schopenhauer, *Skizze einer Geschichte der Lehre vom Idealen und Realen*, in Id., *Parerga und Paralipomena*, cit., in *Sämtliche Werke*, cit., IV; trad. it., *Schizzo di una storia della teoria dell'ideale e del reale*, in Id., *Parerga e paralipomena*, cit., p. 19.

⁵ Ibidem.

nella propria grammatica: Descartes fu folgorato dalla verità che noi sussistiamo, prima di tutto, all'interno dei limiti della nostra coscienza attraverso la quale attingiamo il mondo esclusivamente come nostra *Vorstellung*; in quest'ottica l'istanza del dubbio iperbolico non sarebbe altro che un metodo per porre in rilievo l'unica certezza incarnata dalla coscienza subiettiva e non legata a ciò che risulta irrimediabilmente problematico, il *fuori*: ciò che unicamente e incondizionatamente ci è dato, l'*immediatamente conosciuto*, è dunque l'autocoscienza.

La famosa asserzione *cogito, ergo sum* equivarrebbe, a rigore, al punto di partenza schopenhaueriano: «il mondo è la mia rappresentazione»⁶ e, addirittura, le due proposizioni andrebbero intese come assolutamente complementari, come due punti di vista riguardo al medesimo aspetto – esse sono «nello stesso rapporto della legge d'inerzia rispetto a quella di causalità»⁷ –: l'unica differenza starebbe nella valorizzazione, da parte di Descartes, dell'*immediatezza* del *soggetto* e nel rilievo dato, da Schopenhauer, alla *mediatezza* dell'*oggetto*.

L'acquisto teorico di Descartes risiede dunque nell'aver portato alla visione la *Spaltung* che separa l'ideale-subiettivo dal reale-obiettivo, tesi esemplificata dal dubbio riguardante l'effettiva esistenza del mondo esterno. Ma proprio qui, secondo Schopenhauer, s'inizia ad udire il pericoloso scricchiolare dell'edificio cartesiano: nelle *Meditationes* (1641) il tentativo di risoluzione del problema risiede nel «misero espediente» di provare l'esistenza del mondo a partire dall'esistenza e dalla veracità di Dio⁸.

Questa singolare «prova cosmologica rovesciata» – se gli altri teisti sollevano dimostravano l'esistenza di Dio a partire dall'esistenza del mondo, Descartes provò l'esistenza del mondo utilizzando come perno la figura divina – risulta totalmente estrinseca, artificiosa, inservibile per affrontare con la dovuta profondità il complesso problema del rapporto fra ideale e reale.

Resta però, nonostante questo, un fatto dirimente secondo Schopenhauer: Descartes ebbe il merito d'insinuare un micidiale «scrupolo», uno spettrale «elemento perturbatore» che avrebbe *ossessionato* tutta la filosofia successiva: nessun sistema che si reputasse tale poteva sperare di sopravvivere, ormai, senza un'adeguata analisi del problema cartesiano⁹. I successivi sistemi di Malebranche, Spinoza, Berkeley si nutriranno tutti della medesima questione che, posto il dubbio sull'esistenza del mondo esterno, vede il problematico corrispondersi fra mondo ideale-soggettivo, esistente soltanto come nostra rappresentazione, e quello reale-oggettivo, autonomo rispetto a quest'ultima ed esistente in sé.

Solo il criticismo trascendentale di Kant seppe risolvere «in modo innegabilmente giusto»¹⁰ il problema che aveva rappresentato l'asse attorno al quale ruotò l'intera filosofia moderna sino a quel momento: ciò che ci è dato sapere è di conoscere le cose secondo il criterio dell'apparenza e mai dell'esser in sé; il

⁶ Ivi, p. 20.

⁷ Ivi, p. 21.

⁸ Ibidem.

⁹ Ibidem.

¹⁰ Ivi, p. 30.

reale, il *vero* oltre il fenomeno, rappresenterà per noi una pura *x*, un'incognita inaccessibile e tutto il mondo intuitivo andrà sussunto sotto il piano dell'ideale, nella *Vorstellung* fenomenica.

È in questo momento che Schopenhauer sente di operare un capitale superamento della posizione kantiana: egli con la sua dottrina sente di aver finalmente «risolto il problema» inaugurato da Descartes, tracciando una volta per tutte la corretta linea di confine fra subiettivo e obiettivo¹¹. Egli riduce infatti, nel suo capolavoro *Die Welt als Wille und Vorstellung* (1819), ogni conoscenza e realtà, in questo *metodologicamente* prossimo alla posizione cartesiana sul *cogito*, a due elementi della nostra *autocoscienza*, a qualcosa avvertito cioè come *immediato* e quindi primario, oltre cui non è possibile individuare alcun principio esplicativo.

Il rinvenimento della spiegazione ultima sta nel fatto che, se l'assolutamente reale, la cosa in sé, non può giungerci dall'esterno per mezzo della rappresentazione – dato che per essenza, quest'ultima, è esclusivamente una porta verso l'ideale –, il punto di partenza per la conoscenza del reale dovrà essere ridiscusso e attinto, per così dire, *in interiore homine*, data l'*incontestabilità* del nostro essere reali. Questo fondo noumenico, che ci attraversa in quanto corpi, si estrinseca nell'esperienza coscienziale immediatamente come volontà (*Wille*). Se infatti, da un lato, il nostro corpo è sotto il profilo intuitivo-oggettivo cosa fra le cose, d'altro canto, esso non si risolve senza residui nella dimensione del mero rappresentare proprio perché è colto, anche, come oggettivazione della volontà.

È allora possibile superare l'orizzonte dell'apparenza fenomenica, *malgré* Kant, accedendo al senso metafisico dell'esistente: l'essere profondo di ciò che è si svela come cieca volontà, qui l'errore della filosofia precedente, il grande fraintendimento che vide la *Wille* gettata «senza scrupoli e senza indagini» nell'orbita dell'*ideale* come un risultato *successivo* del rappresentare, addirittura identificata, da Descartes e Spinoza, con il giudizio, con una funzione del pensiero¹².

Come si vede il pensatore francese fu un punto di riferimento costante per Schopenhauer, sia in chiave polemica che di forte valorizzazione, e quest'ambivalenza d'atteggiamento, secondo Giuliano Campioni, si può trovare anche in Nietzsche¹³

¹¹ Ivi, p. 40.

¹² Ivi, p. 41.

¹³ Per le ed. delle opere di Nietzsche, cfr. Friedrich Nietzsche, *Werke, Kritische Gesamtausgabe*, herausgegeben von G. Colli und M. Montinari, de Gruyter, Berlin 1967 seg.; trad. it., *Opere di Friedrich Nietzsche*, a c. di Colli-Montinari, Adelphi, Milano 1964 seg. Ho utilizzato, a volte, anche l'edizione delle *Sämtliche Werke*, Kritische Studienausgabe in 15 Bänden, herausgegeben von G. Colli und M. Montinari, Deutscher Taschenbuch Verlag, München, und de Gruyter, Berlin 1980-1988, indicandola con la sigla KSA. Per l'*Epistolario* ci si è riferiti all'ed. seguente: F. Nietzsche, *Briefwechsel, Kritische Gesamtausgabe*, de Gruyter, herausgegeben von G. Colli und M. Montinari, Berlin 1975 seg., de Gruyter, Berlin 1967 seg.; trad. it. *Epistolario di Friedrich Nietzsche*, Adelphi, Milano 1976 seg. Le opere citate, secondo le sigle degli apparati dell'edizione critica di riferimento, sono le seguenti: [AC]= *L'anticristo*; [DS]= *David Strauss, l'uomo di fede e lo scrittore*; [EH]= *Ecce homo*; [FW]= *La gaia scienza*; [GT]= *La nascita della tragedia*; [MA]= *Umano, troppo umano*; [M]= *Aurora*; [NF]= *Frammenti postumi*; [WS]= *Il viandante e la sua ombra*.

che, grande estimatore della cultura francese, subì da quest'ultima «des fortes influences»¹⁴.

In particolare è molto probabile che il primo apparire di Descartes nell'opera nietzscheana, in *Die Geburt der Tragödie* (1872), sia legato alla lettura schopenhaueriana del *misero espediente* divino messo in campo dal francese per suffragare l'esistenza del mondo. Descartes è richiamato infatti al fianco di Euripide – sono i tempi della “metafisica dell'arte” di Nietzsche, il socratismo è il supremo avversario dello spirito tragico –, colui che annichili la tragedia privandola del mito: la divinità, nell'opera euripidea, rappresenta il garante dello svolgimento della stessa avendo anche, e soprattutto, la funzione di assicurare il pubblico sull'esser vero del mito¹⁵, ecco perché egli incarna il nobile antesignano della metafisica cartesiana che «poté dimostrare la realtà del mondo empirico solo appellandosi alla veracità di Dio e alla sua incapacità di mentire»¹⁶.

Dio, in Euripide come in Descartes, non sarebbe altro che una posticcio «*deus ex machina*»¹⁷, come già suggerito da Schopenhauer, incapace di dirimere metafisicamente i problemi posti in quanto figura di un intellettualismo bloccato nelle pastoie categoriali dell'individuazione, inadeguate al coglimento del fondo tragico che muove l'apparire¹⁸.

Ma se è vero che la *fictio* è, nell'orizzonte simbolico dell'uomo, *inaggrabile* in quanto fonte di errori primari capaci di assicurare la vita – «siamo noi, gli

¹⁴ G. Campioni, *Les lectures françaises de Nietzsche*, Puf, Paris 2001, p. 2. Ancora più chiaramente: «Au centre des intérêts de Nietzsche, on trouve la France [...] et Paris [...] laboratoire expérimental de nouvelles valeurs et de nouveaux modes de vie, où naissent des individus hybrides étrangers à la *rabies nationalis*, et qui préfigurent le nouvel Européen», ivi, p. 3. A riprova di quanto detto, cfr. pure ciò che Nietzsche scrive all'indomani della schiacciante vittoria della Prussia nella guerra franco-prussiana, elemento che rende le affermazioni ancor più rilevanti: «Prendiamo nota del fatto che, in tutte le questioni di forma, noi dipendiamo – e dobbiamo dipendere – da Parigi ora come prima: finora infatti non c'è stata una cultura tedesca originale», DS I, § 1; sull'effetto culturale della guerra, invece, in terra francese cfr. C. Digeon, *La crise allemande de la pensée française (1870-1914)*, Puf, Paris 1959. Sulla ricezione di Descartes nella filosofia di Nietzsche cfr., in particolare, il cap. I de *Les lectures françaises de Nietzsche*, intitolato *Nietzsche, Descartes et l'esprit français*, pp. 9-50. Il testo è una versione lievemente rielaborata di un intervento disponibile anche in lingua italiana, *Nietzsche, Descartes e lo spirito francese*, pubblicato dall'autore in AA. VV., *La trama del testo. Su alcune letture di Nietzsche*, a c. di M. C. Fornari, Milella, Lecce 2000. Dell'opera sulle influenze della cultura francese su Nietzsche è disponibile anche la versione tedesca in G. Campioni, *Der französische Nietzsche*, Walter de Gruyter, Berlin-New York 2009.

¹⁵ È forse qui che sia annida uno dei residui più potentemente romantici all'interno del Nietzsche di questo periodo: il mito non può ricevere la propria ragion d'essere eteronomamente – questo significherebbe dissolverlo nella logicizzazione –, esso è pura autonomia simbolica, vero simbolo riposante in se stesso, in consonanza con le posizioni di K. P. Moritz, Görres o Schelling, sino a risalire alla vichiana *vera narratio* della *Scienza Nuova* (II): «le favole nel loro nascere furono narrazioni vere e severe», *Pruove filosofiche per la scoperta del vero Omero*, IV.

¹⁶ GT, § 12.

¹⁷ Ibidem.

¹⁸ «Il *deus ex machina* traduce la soluzione metafisica nell'ambito terreno. Con ciò finisce la tragedia», NF, Primavera 1871-inizio 1872, 14.2: l'alta consolazione metafisica è spezzata mediante la dissoluzione mondana dell'intreccio.

individui, a costringere tutta l'esistenza in metri individuali, cioè sballati»¹⁹ –, frutto dell'inevitabile fissarsi del prospettivismo d'istinti e bisogni, ciò non toglie che l'errore di Descartes resti una *inventio* di bassa lega, incapace di alimentare la bella illusione istintuale, un ottimistico gioco di prestigio che acceca l'uomo facendogli scambiare il fenomenico per la vera realtà.

Certo «la causalità è il mezzo per sognare *profondamente*»²⁰, il più raffinato costrutto ordito dall'inganno creatore, ma, appunto, solo l'arte e il mito rappresentano l'immagine fittiva più sublime, capace di tradursi *davvero* in seduzione della vita: esse permettono all'uomo di abitare il mondo, correggendolo, di accomodarne le brutture trasformandolo in un luogo possibile da *sopportare*, in cui valga la pena stare²¹.

La soluzione cartesiana è quindi inutile perché non si prende adeguatamente sul serio, non trae da se stessa le conclusioni che dovrebbe, credendo di porsi come soluzione definitiva dimenticando, fatalmente, la propria natura illusoria: vivere è mentire e vince chi più fortemente s'inganna poiché, *fingere*, fa «parte delle condizioni di vita»²².

È qui che la *mensonge nécessaire* soppianta la *veracité du dieu des Descartes*²³; a rigore, infatti, continua Nietzsche, posto che al cuore delle cose risieda l'inganno, che senso avrebbe *de omnibus dubitare*? Si dubita infatti solo di una verità salda e non di un'illusione, a cosa gioverebbe quindi dubitare di una menzogna che si sa già tale?²⁴

Descartes, in questo, non è stato abbastanza onesto dato che nella soluzione che propina è già contenuto ciò che si cercava: la sua non è completa *volontà di verità* – egli si è arreso troppo presto – ma una *volontà di sicurezza* dettata dall'uomo corporeo che vuole vedere un mondo in cui ogni sofferenza sia scalzata, «un mondo che non si contraddica, che non illuda, non cambi, un mondo *vero*»²⁵.

Dietro le intemperanze della metafisica cartesiana risiede quindi – e qui l'apprezzamento di Nietzsche – nient'altro che la *saggezza* di un corpo vivente che, pur di stare al mondo, tenta d'imporre le proprie condizioni di vita²⁶. Tali forme però non seppero cogliersi come tali, come esperimenti transeunti, come un euristico giocare, feticizzandosi in una metafisica teologistica che confidò troppo nella ragione come capace di correggere le bugie dei sensi e di condurre a ciò che non muta²⁷.

Stesso discorso vale per l'errore sostanzialistico concernente il *cogito*, sofisticazione teoretica costruita sulla base della metafisica inconsapevole che innerva la costruzione grammaticale: Descartes pose, ingenuamente, il soggetto «io» come

¹⁹ NF 1881, Primavera-autunno, 11.7, ma cfr. pure il più tardo fr. 40.39 dell'agosto-settembre 1885.

²⁰ NF, Inizio 1881, 10.94.

²¹ Cfr. NF Settembre 1870-gennaio 1871, 5.32.

²² Ibidem.

²³ Così si legge nel frammento 19.138 degli anni 1872-1873, in cui si stila uno schema per un lavoro sull'«apologia dell'arte».

²⁴ Cfr. NF Settembre 1870-gennaio 1871, 5.32.

²⁵ NF Autunno 1887, 9.60.

²⁶ Cfr. G. Campioni, *Les lectures françaises de Nietzsche*, cit., p. 23 e S. Kofman, *Descartes piégé in Nietzsche et la scène philosophique*, UGE, Paris 1979, pp. 227-261.

²⁷ Cfr. il frammento 9.160 dell'autunno 1887 dedicato al «disprezzo» di Descartes e Spinoza per «per tutto ciò che muta».

condizione del *cogito*, compiendo uno sbaglio da «istitutrici» innalzando una regola grammaticale al grado di *veritas aeterna*²⁸.

2. Un vecchio motto per una nuova filosofia

Ciò detto, troppo spesso la critica si è concentrata sugli aspetti di divergenza – ovviamente molteplici – presenti fra Descartes e Nietzsche valorizzando quasi esclusivamente, in chiave polemica, il confronto riguardante la nozione di *cogito*, discussione, in verità, piuttosto interna alla temperie del neokantismo fisiologico facente capo a personalità come Helmholtz e Lange; spesso, insomma, si è dimenticato che «même dans la critique [...] Nietzsche ne cesse de valoriser le philosophe français», come invece ha mostrato magistralmente Giuliano Campioni nel suo lavoro di ricostruzione della trama francese che innerva la filosofia del pensatore di Röcken²⁹.

Testimonianza icastica di questo fronteggiarsi agonale, escludente, fra *esprit allemand* ed *esprit français* è l'interpretazione del Nietzsche (1933) di Thierry Maulnier: qui Descartes, «ingegnere e architetto», è ritratto nell'ammassare scrupolosamente «i grandi blocchi pesanti e puri dei suoi sillogismi di pietra» dimostrando un *allure inoubliable* nel suo filosofare dal ritmo algebrico; Nietzsche al contrario, «nobile e guerriero», estraneo a questo zelo da «artigiano», disdegna aristocraticamente la logica lineare della concatenazione argomentativa e quei «servi del pensiero» che sono la perspicuità delle proposizioni e l'utilizzo matematico del linguaggio: egli procede rapido, a cavallo, per intuizioni, serbando «un po' di disprezzo per questa meticolosa lentezza, che giudica plebea»³⁰.

²⁸ NF 1885, 40.20. L'improvvida conclusione di Descartes non sarebbe altro che un condizionamento da parte delle strutture grammaticali, egli fu preda di quell'«abitudine» che attribuisce un *fare* ad un *attore* che fa, cedendo alla credenza che «quando si pensa ci debba essere qualcosa “che pensi”» (NF 1887-1888, 10.158). Questa critica al *cogito* risente fortemente dell'influenza di Gustav Teichmüller (1832-1888) – professore negli anni in cui Nietzsche prese servizio a Basilea – e della sua opera *Die wirkliche und die scheinbare Welt* (1882), come si evince dai riferimenti puntuali (pp. 5 e 40) presenti nel frammento 40.24 del 1884-1885. In particolare la critica è qui rivolta alla difesa mossa dal russo Afrikan Špir, nel suo *Denken und Wirklichkeit* (I, 26), posseduto da Nietzsche nella sua biblioteca nell'ed. del 1877, riguardo alla fermezza dell'intuizione cartesiana. Il filosofo tedesco, lungi dall'assecondare la pretesa certezza immediata del *cogito*, mostra come la nozione presupponga la conoscenza di cosa voglia dire “pensare” e di cosa significhi “essere”; considerato sotto questo rispetto il principio di Descartes, più che un *fatto*, sarebbe da considerarsi un *giudizio*, una conclusione soltanto arbitraria: «Chi per esempio non sapesse distinguere tra pensare, sentire e volere, non potrebbe per niente constatare il fatto».

²⁹ G. Campioni, *Les lectures françaises de Nietzsche*, cit., p. 29.

³⁰ T. Maulnier, *Nietzsche*, Paris, Gallimard 1933, pp. 17 seg. Sulla *Réception de Nietzsche en France* cfr. J. Le Rider, *Nietzsche en France, de la fin du XIXe au temps présent*, Puf, Paris 1999 e l'ormai classica monografia di G. Bianquis, *Nietzsche en France. L'influence de Nietzsche sur la pensée française*, F. Alcan, Paris 1929 assieme ai più recenti e documentati P. Boudot, *Nietzsche et les écrivains français de 1930 à 1960*, Aubier-Montaigne, Paris 1970 e L. Pinto, *Les Neveux de Zarathustra. La réception de Nietzsche en France*, Seuil, Paris 1995. Per l'area tedesca cfr. il volume collettaneo, a c. di Clemens Porschlegel e Martin Stingelin, *Nietzsche und Frankreich*, Walter de Gruyter, Berlin 2009.

Attraverso questi due *personnages conceptuels* Maulnier mette in scena lo scontro fra il preteso misticismo eroico di marca germanica e la vocazione razionalistica tipica della cultura francese; l'interpretazione è totalmente appiattita su un Nietzsche succube dell'«eredità romantica», incapace di affrancarsi dai dioscuri Wagner e Schopenhauer, convinto sostenitore della cultura germanica in chiave antilatina³¹. V'è in questo caso una lettura parziale del *Denkweg* nietzscheano e un grave fraintendimento che non considera le successive evoluzioni di una filosofia che, superata la fase mistico-romantica della *Metaphysik der Jugend*³², riconoscerà nella Francia del XVII secolo uno dei luoghi ove l'essenza della grecità è attinta nella maniera più autentica: le opere di un La Bruyère «scritte in greco sarebbero state capite anche dai Greci»³³.

Ma l'elemento di questo Seicento francese che più avvince Nietzsche è il lavoro “psicologico” che si cela dietro all'opera di questi *spiriti liberi*, quell'inesausto e spietato «esame di se stessi» che rese pensatori come Descartes o La Rochefoucauld «cento volte superiori per rettitudine ai primi fra i Tedeschi, che finora non hanno avuto un solo psicologo»³⁴.

Sarà dunque proprio la lettura in chiave *culturalista* dell'esperienza dell'*âge classique*, vissuta come superiore *Lebensform* dalla quale trarre insegnamento e ispirazione, accanto ad una riconsiderazione della grecità, svecchiata da wagnerismi di sorta e misticismi eroicizzanti, a rappresentare il terreno di distacco rispetto al germanesimo dei primi anni: senza un'adeguata consapevolezza di questo slittamento tematico risulterebbe incomprensibile *tout court* il senso del cosiddetto “periodo illuministico” (1877-1882) e del libro che lo inaugura, *Menschliches, Allzumenschliches* (1878)³⁵.

A questo proposito il romanista Julius Wilhelm esprime un giudizio singolarmente equilibrato – entrato nella NSDAP il 1 maggio del '37³⁶, pubblica il suo libro sul rapporto fra Nietzsche e la cultura francese nel '39, anno in cui il nazionalismo tedesco è alle stelle – quando, dopo aver affermato l'«asprezza» con la quale venne trattato Descartes a causa della sua epistemologia idealistico-dualistica, nota che Nietzsche ravvisò, nonostante le divergenze, «nella filosofia cartesiana il fondamento per l'atteggiamento spirituale [*die geistige Haltung*] del grande secolo diciassettesimo»³⁷.

³¹ T. Maulnier, *Nietzsche*, cit., p. 224.

³² Utilizziamo qui liberamente il titolo del saggio giovanile di W. Benjamin (1913-1914).

³³ WS, 214.

³⁴ EH, *Il caso Wagner*, 3.

³⁵ Cfr. a tal proposito il cap. II, “L'illuminismo di Nietzsche” (pp. 71-88), in E. Fink, *Nietzsches Philosophie*, Kohlhammer GmbH, Stuttgart 1960; trad. it., *La filosofia di Nietzsche*, Marsilio Editori, Venezia 1979 ma anche G. Campioni, *Les lectures françaises de Nietzsche*, cit., p. 10. Il tema di una più ampia comprensione dello spirito greco alla luce dell'esperienza francese emerge chiaramente nella lettera a Mathilde Maier del 15 luglio 1878 – una mancata di mesi dopo la pubblicazione di *Umano, troppo umano*, avvenuta a maggio – in cui Nietzsche confessa di essere ora «cento passi più vicino ai Greci, di quanto lo fossi prima...».

³⁶ F.-R. Hausmann, *Auch eine nationale Wissenschaft? Die deutsche Romanistik unter dem Nationalsozialismus*, in “Romanistische Zeitschrift für Literaturgeschichte”, 22 (1998), pp. 261-313, p. 262.

³⁷ J. Wilhelm, *Friedrich Nietzsche und der französische Geist*, Hoffmann und Campe, Hamburg 1939, p. 25.

L'autore di *Menschliches, Allzumenschliches* dunque, anziché contrapporsi muscolarmente all'*esprit français* come vorrebbero Maulnier ed altri insigni critici (uno su tutti, Karl Löwith³⁸), lo accolse e lo metabolizzò fecondamente all'interno delle proprie dottrine.

Egli, chiaramente ostile ad ogni contrapposizione sciovinistica, riconobbe piuttosto alla Francia, sulla scorta dello storico Lefebvre Saint-Ogan, «le m^{ère}ite supreme» di aver accordato felicemente, in perfetta proporzione, «l'*esprit germanique* et l'*esprit latin*»³⁹.

A questo punto è importante però fare una notazione filologica: «il est rare que Nietzsche aille directement aux sources [...] pour valoriser Descartes et le XVII^e siècle dans un but consciemment/ stratégiquement antigermanique»⁴⁰, il materiale è più spesso ricavato da manuali di letteratura e di filosofia (come quello di Friedrich Überweg o di Paul Albert), da Brunetière, da autori minori come il citato Saint-Ogan o Joly riuscendo però, nonostante questa “imperizia” metodologica, a raggiungere comunque una comprensione *essenziale* dell'autore e del periodo in esame.

Non è un caso dunque che proprio *Umano, troppo umano*, primo vagito della *Kehre* liberatasi dalla “malattia” romantica e inaugurazione di nuovi esperimenti filosofico-esistenziali⁴¹, porti impresso, nella prima edizione dedicata all'*esprit fort* Voltaire nell'anniversario della morte, *An Stelle einer Vorrede*, uno stralcio tratto dalla parte terza del *Discours de la méthode* (1637).

Leggendo questo motto, tradotto dallo stesso Nietzsche «aus dem Lateinischen des *Cartesius*» e probabilmente fra i passi più felici di Descartes⁴², balza subito agli occhi, come una sorta di manifesto programmatico, il nuovo progetto che impegnerà gli anni a seguire: le tematiche cardine sono infatti quelle del *metodo* e del *pàthos della conoscenza*.

Il primo elemento è chiaramente metabolizzato da Nietzsche in contrapposizione alla metafisica intuizionistica del genio, che egli riconosce particolarmente

³⁸ Egli giudicò con plauso il Nietzsche di Maulnier, all'interno della sua rassegna sulle interpretazioni nietzscheane fra gli anni 1894-1954, considerando il critico francese perfettamente in linea con la «tradizione cartesiana» nel rifiuto di «tutti gli elementi essenziali della filosofia di Nietzsche» (K. Löwith, *Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkunft des Gleichen* (1935), Kohlhammer, Stuttgart 1956, p. 215), definendo addirittura, nella sua autobiografia, il filosofo del *Wille zur Macht* come il «compendio dell'antiragione tedesca o dello spirito tedesco», Id., *Mein Leben in Deutschland vor und nach 1933. Ein Bericht*. Mit einem Vorwort von Reinhart Koselleck und einem Nachwort von Ada Löwith. J. B. Metzler, Stuttgart 1986, p. 6.

³⁹ L. Saint-Ogan, *Essai sur l'influence française*, L. Cerf, Paris 1885, p. 155. Nietzsche ebbe modo di leggere il testo dello storico a metà degli anni '80 e ne rimase così colpito che produsse numerosi commenti ed *excerpta* nel corso del 1885 (cfr. G. Campioni, *Beiträge zur Quellenforschung*, in “Nietzsche Studien”, XXI [1992], pp. 401-402).

⁴⁰ G. Campioni, *Les lectures françaises de Nietzsche*, cit., p. 17.

⁴¹ Giuliano Campioni parla di quest'occasione come della «noble trahison» maturata da Nietzsche attorno agli anni 1875-1876, simbolo «de la “grande séparation” d'avec tout ce qu'il avait vénéré», Id., *Les lectures françaises de Nietzsche*, cit., p. 26.

⁴² KGW, IV, t/II, p. 3. Per il testo della *Dissertatio de Methodo* citata da Nietzsche cfr. AT, VI, 555.

nel suo antico *Erzieher* Schopenhauer⁴³, e alla mitologia dell'istantaneità della creazione artistica, tipica della dottrina wagneriana, che tenta colpevolmente di mistificare la complessità delle forme del fare umano dimenticando che «ogni attività dell'uomo è complicata fino a sbalordire»⁴⁴.

Nello specifico, proprio negli anni della sua produzione più matura (1879-1889), Nietzsche riconoscerà in Schopenhauer l'incarnazione dell'«*esultante* reazione al razionalismo di Descartes [...] a favore dell'intuitivo» che, sostanzialmente in linea con l'idealismo tedesco, utilizzò come arma metafisica d'elezione l'«apprensione intuitiva ed istintiva della verità»⁴⁵.

Quest'approccio che, senza deviazioni e gradualità giungeva all'apprensione totale dell'oggetto, poggiava sulla falsa convinzione secondo la quale «*il perfetto non sarebbe divenuto*»⁴⁶, cassando in partenza ogni intervento della *raison*, intesa come scalarità del fare e del conoscere, e postulando una nozione di sapere come qualcosa di scorporato rispetto alla processualità, alla *Bewegung* che gli è propria.

Attraverso la figura di Descartes scocca dunque il nuovo corso della teorizzazione nietzscheana che, sin da principio, si pone come radicale *compimento* e *superamento*, con rinnovati mezzi, del progetto inaugurato da Voltaire e dagli altri *esprits forts* del secolo XVIII, la cui linfa vitale trassero dalla spudorata scuola del Seicento francese: nel secolo precedente a quello che concepì *Menschliches, Allzumenschliches*, l'operato degli spiriti liberi è infatti rimasto fatalmente incompiuto, gli *esprits forts* non ebbero il coraggio di esacerbare adeguatamente la loro critica, di appuntirla a dovere, furono esitanti, «negarono troppo poco e conservarono *se stessi*»⁴⁷.

Il compito è allora quello di *forsennare* Descartes, portare alle estreme conseguenze la sua idea di metodo – introiettata da Nietzsche come necessità, nella ricerca scientifica, di un percorso ordinato e incrementizio della conoscenza⁴⁸ –, per giungere a quell'aurea triangolazione che vede nel mutuo intersecarsi di filologia, genealogia e fisiologia lo *stile di pensiero* che il *Kulturkritiker* deve adottare per dominare, con «sguardo complessivo», l'intera storia dell'umanità⁴⁹.

In questa epocale *Überwindung*, il cui grido di guerra diviene quello della *consumazione* della metodologia cartesiana – «Bisogna dubitare meglio di come

⁴³ Sulla contrapposizione del nuovo metodo rispetto all'intuizionismo schopenhaueriano i passi sono molteplici ma valgono, a mo' di esempio, gli aforismi 156, 265, 635 di MA.

⁴⁴ MA, 162; ma cfr. pure l'a. 145.

⁴⁵ NF Giugno-luglio 1885, 38.7. Ma cfr. anche il fr. 34.185 sempre dello stesso periodo, cfr., inoltre, l'a. 11 di JGB.

⁴⁶ MA, 145.

⁴⁷ NF 1876, 16.47.

⁴⁸ Si vedano le affermazioni riguardo alla «scientificità» come travagliato «risultato di una lunga disciplina» (NF, primavera 1888, 14.132.) o ancora quanto scritto in *Der Antichrist*, composto nello stesso anno: «le idee più preziose vengono trovate per ultime; ma le idee più preziose sono i *metodi*» (AC, 13). Su Descartes e l'esigenza di filosofare «con ordine» cfr. la famosa lettera dell'11 novembre 1640 a Mersenne in AT III.

⁴⁹ NF Autunno 1887, 9.177.

ha fatto Descartes!»⁵⁰ –, Nietzsche, nonostante la *Kehre* di fine anni '70 e le aspre critiche formulate, sembra porsi perfettamente nel solco della critica che, anni addietro, Schopenhauer mosse a Descartes e alla sua «scepsi ancora priva di una vera serietà»: egli scelse Dio in luogo dell'onestà della verità, interrompendo il cammino della propria ricerca accontentandosi di una soluzione *ad hoc*⁵¹.

Ma le congruenze, nella distanza, fra maestro e allievo non cessano qui e, anzi, comprendono il secondo elemento al centro della *Vorrede* tratta dalla parte terza del *Discours*: la gioia della conoscenza.

Secondo Schopenhauer, infatti, una delle più grandi mancanze che caratterizza la lettura dei «sofisti tedeschi» Fichte, Schelling ed Hegel è proprio quel sentimento di elevazione che, «penetrato dalla gioia», il lettore prova quando si confronta con uno «spirito nobile» – come furono Kant, Hume, Malebranche, Spinoza e, naturalmente, Descartes – in quanto capace di avere pensieri ma soprattutto di suscitare, spronando con rinnovato vigore il cammino dell'investigazione filosofica⁵²; ebbene sarà proprio in questo *pàthos* della scoperta che Nietzsche ravviserà l'estrema «beatitudine» tipica degli intelletti forgiati dalla disciplina del metodo, «che sa rinvenire e inventare»: come in Schopenhauer, forse più di tutti, furono Descartes e Spinoza a *godere* veramente, in tutta la sua purezza, del piacere della conoscenza⁵³.

In questo, il signore di Perron, dimostrò tutto il suo lignaggio *aristocratico* – altro che zelante *artisan*! – poiché attraverso la ricerca acquistò «conoscenza della propria forza» nel faticoso tentativo di superare verità consolidate e confutare gli avversari⁵⁴ – si pensi al contenzioso con l'agguerrito rettore dell'università di Utrecht, Gijsbert Voet, il Voetius⁵⁵ –, dimostrando la capacità di «eleva[rsi] al di sopra di tutti»⁵⁶.

Ma, elemento forse ancora più importante, questa via della conoscenza può tramutarsi anche in cammino di *saggezza* attraverso un costante esercizio di se stessi in grado di acquisire quella consapevolezza storica, quella virtù del lucido giudicare, inestimabile per soppesare correttamente la *durata* degli artefatti simbolici dell'umanità passata per quella futura⁵⁷.

⁵⁰ NF 1885, 40.25 ma cfr. pure, sempre sul mancato completamento del progetto di Descartes, i frammenti 40.10 e 40.23 dell'agosto-settembre 1885.

⁵¹ A. Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung* (1819), I, *Appendice*, in Id., *Sämtliche Werke*, a c. di Arthur Hübscher, 7 vols., terza ed., Brockhaus, Wiesbaden 1972, II, p. 501; trad. it., *Il mondo come volontà e rappresentazione*, a c. di G. Brianese, Einaudi, Torino 2013, p. 539.

⁵² A. Schopenhauer, *Schizzo di una storia della teoria dell'ideale e del reale*, *Appendice*, in Id., *Parerga e paralipomena*, cit., pp. 45-46.

⁵³ M, 550.

⁵⁴ MA, 252.

⁵⁵ Sulle polemiche a seguito della pubblicazione del *Discours* e dell'opera di *endorsement* fatta da Hendrik Van Roy (Henricus Regius), professore alla facoltà di Medicina dell'Università di Utrecht, nei confronti della dottrina cartesiana, cfr. S. Nadler, *The Philosopher, the Priest, and the Painter. A Portrait of Descartes*, Princeton University Press, Princeton 2013; trad. it., *Il filosofo, il sacerdote e il pittore. Un ritratto di Descartes*, a c. di L. Giacone, Einaudi, Torino 2014, pp. 139 seg.

⁵⁶ MA, 252.

⁵⁷ MA, 292.

Ad erigere sulle fondamenta gettate da *Menschliches, Allzumenschliches* ci penserà *Die fröhliche Wissenschaft* (1882), giorno trionfante che segue alle delicate note purpuree dell'aurora – *Morgenröte* è dell'anno precedente – in cui il circolo della nuova filosofia sarà finalmente conchiuso nel pieno connubio fra metodo e gioia della conoscenza, contro ogni de-somatizzazione del sapere che, per la purezza della speculazione, violenta i sensi e mortifica la carne.

La valorizzazione teorica del contatto con il fondo fisiologico-pulsionale che ognuno di noi *in primis* rappresenta è al centro di quest'opera per la quale l'*intelligere*, contro gran parte della tradizione del sapere occidentale, non è che chiara interpretazione di quel «certo rapporto degli impulsi fra loro»⁵⁸.

Questo plesso sarà ampiamente sviluppato nel libro quarto della *Gaia scienza* in cui, all'inizio, la passione della conoscenza trova proprio nella famosa asserzione di Descartes il senso profondo, e non ancora adeguatamente interrogato, della densa carnalità che serra la nuda vita a *pàthos* e *logos*: «Io vivo ancora, io penso ancora: io devo vivere ancora perché devo ancora pensare. *Sum, ergo cogito: cogito, ergo sum*»⁵⁹.

3. In lotta per la verità

Probabilmente fra i passi più famosi di Kant v'è quello della prima *Critica* in cui la metafisica è definita un *Kampfplatz*, un «campo di battaglia» di controversie filosofiche infinite (*endlosen Streitigkeiten*)⁶⁰; la posizione di Nietzsche a riguardo non sembra essere troppo diversa.

Se si pone mente ai due elementi che costituiscono, secondo Giuliano Campioni, le maggiori acquisizioni del filosofo tedesco rispetto alla filosofia di Descartes, la nozione di *metodo* e quella di *gioia della conoscenza*, si vedrà come esse emergano da una costellazione metaforica di natura bellica che, una volta di più, dimostra quanto la posizione di Maulnier, in cui un eroico Nietzsche è contrapposto ad un pacato e contemplativo Descartes, sia, ancorché affascinante nella sua polarizzazione, totalmente fuorviante, nient'altro che «un lieu commun» interpretativo⁶¹.

Seguire tale legame metaforico fra le due istanze è utile poi per provare quanto le due tematiche siano effettivamente legate l'una all'altra, emergendo da un comune sostrato tropologico-filosofico.

Nietzsche in due frammenti dell'anno 1887 – periodo in cui torna spesso su Descartes – si richiama a quest'ultimo dicendo che paragonò «le scoperte di un dotto a una serie di battaglie che si combattono contro la natura»⁶² e che concepì «la volontà di verità» alla pari di una «conquista» e una «lotta» ingaggiata con essa⁶³.

⁵⁸ FW, 333.

⁵⁹ FW, 276.

⁶⁰ I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft* (1781); trad. it., *Critica della ragion pura*, a c. di C. Esposito, Bompiani, Milano 2007, p. 7.

⁶¹ G. Campioni, *Les lectures françaises de Nietzsche*, cit., p. 10.

⁶² NF, Autunno 1887, 9.68.

⁶³ NF, Autunno 1887, 9.46.

Qui Nietzsche, come spesso accade, «recopie fidèlement» quanto scrive Henri Joly nel suo *Psychologie des grands hommes* (1883) agendo, però, «sur la base d'une référence plus erronée qu'approximative»⁶⁴: lo psicologo positivista rimanda infatti alla parte VI del *Discours* in cui un simile riferimento letterale è assente⁶⁵.

Resta il fatto che la *métaphore prégnante* della battaglia con l'empirico da parte dello scienziato rende bene il rigore e la disciplina verso i quali il *nuovo* metodo della filosofia di Nietzsche avrebbe dovuto guardare: l'epocale guerra al nichilismo non può certo essere condotta con armi improvvisate! Serve dunque fermezza, implacabilità.

Stesso sfondo semantico troviamo alla base della nozione di passione per la conoscenza in cui, Descartes e Stendhal, s'incontrano uniti nell'*algebricità* del loro stile, nella volontà di chiarezza che è necessità di spiegare «simplement, raisonnablement, mathématiquement»⁶⁶.

Nietzsche conosceva bene *De l'amour* e certamente il personaggio del «Don Giovanni della conoscenza»⁶⁷ è ricalcato sulla nozione di *amour-passion* trovata in Stendhal⁶⁸; egli è l'immagine dell'avventura della scoperta, dello sperimentatore al contempo più avventato e più accorto – la sua arma è la *metodicità* – capace di anteporre la febbrile *ricerca* al *risultato*: Don Giovanni è il perfetto soldato della conoscenza poiché la sua brama di sapere è faustianamente infinita; egli, scrive Stendhal, «pensa come un generale al successo delle sue manovre», senza troppo curarsi delle perdite, non smarrendosi mai «nei sogni incantevoli della cristallizzazione» ma avendo sempre «bisogno che le cose esteriori siano rese interessanti da un nuovo intrigo amoroso»⁶⁹.

È sulla base di questo sfondo simbolico allora che si comprende bene il motivo per cui Nietzsche guardò con interesse alla ragione *nobile* e *guerriera* di Descartes e del secolo XVII – i termini della questione, per come Maulnier la impostava, sono ora totalmente capovolti –; gli intelletti di quell'epoca dorata cercarono di porre coraggiosamente ordine nell'*amas de contradiction* che siamo attraverso una scienza che fosse al contempo spietata e rigorosa, giungendo ad una conclusione alla quale non fu estranea neanche la fisiologia e la psicologia dinamica francese (Richet, Ribot): l'uomo è figlio di una lunga pazienza e di una strenua lotta, *fruit d'une conquête*.

er.maglione@gmail.com

⁶⁴ G. Campioni, *Les lectures françaises de Nietzsche*, cit., pp. 33-34.

⁶⁵ Cfr., per il passo del *Discours*, AT VI, 66-67.

⁶⁶ Stendhal, *De l'amour* (première préface, 1826), cap. XV.

⁶⁷ M, 327.

⁶⁸ Sull'attenta lettura di *De l'amour* da parte di Nietzsche cfr. M. Brusotti, *Die Leidenschaft der Erkenntnis. Philosophie und ästhetische Lebensgestaltung bei Nietzsche von Morgenröthe bis Also sprach Zarathustra*, Walter de Gruyter, Berlin 1997, pp. 290 seg.

⁶⁹ Stendhal, *De l'amour*, cit., cap. LIX.



ELENCO NUMERI PUBBLICATI

- 1/2009 “Individuo e modernità”
- 2/2009 “L’utile e l’inutile”
- 3/2010 “Il futuro negato, il futuro perduto, i futuri possibili”
- 4/2010 “L’animale che noi siamo”
- 5/2011 “L’uomo e lo Stato”
- 6/2012 “La fine e l’inizio (vol. 1)”
- 7/2012 “La fine e l’inizio (vol. 2)”
- 8/2013 “Che cos’è la storia critica delle idee?”
- 9/2013 “Alterità. Alienazione e immedesimazione”
- 10/2014 “Idee. Il personaggio e la storia”
- 11/2014 “Crisi e conflitto”
- 12-13/2015 “L’esperienza e le sue forme”
- 14/2015 “Hans Jonas: the Thinker of Antiquity and Modernity”
- 15-16/2016 “Figure dell’autocritica”
- 1/2017 “Figure della maturità”
- 2/2017 “Riforme religiose, rivoluzioni politiche”

*Finito di stampare
nel mese di giugno 2018
da Digital Team – Fano (PU)*