

Mitologie ed enciclopedie cartesiane in divenire.
Note di lettura su *Mitologie cartesiane* di Carlo Borghero

Paolo Quintili
(Università di Roma “Tor Vergata”)
quintili@lettere.uniroma2.it

Articolo sottoposto a *double blind peer review*

Title: Cartesian mythologies and encyclopedias in the making. Reading notes on *Mitologie cartesiane*, by Carlo Borghero.

Abstract: The intricate vicissitudes of Cartesian philosophy, its various interpretations and the fates of the “Cartesian encyclopedia”, are inseparable from the numerous ‘mythologies’ – i.e. distorting discourses – that have accompanied it. From the Mind-Body Problem to the distinction between thinking and understanding, to Descartes’ consideration of religion and the uses of Cartesianism beyond Descartes’ work, and often *against* him, in the fields of factual matters, erudition and historical criticism. Borghero offers a rich and comprehensive picture of Cartesian philosophy itself, modified and transformed, attempting to explain the philosophical nature of those ‘mythological’ constructions and the reasons for their fortune. The picture reinforces the historical importance of the Cartesian encyclopedia, beyond its narrow scope, relating to the ‘geometric’ sciences of nature, and the pervasive value of the Skeptical and Pyrrhonian uses of its philosophy, with outcomes that finally demonstrate the plural character that such an encyclopedia takes on until the age of the ‘waning Enlightenment’.

Keywords: Mind, Body, Encyclopedia, Skepticism, Pyrrhonism, Criticism, Historical Reason.

In un ponderoso volume dal titolo *Mitologie cartesiane* (Firenze, Le Lettere [Collana «Giornale Critico della Filosofia Italiana – Quaderni»], 2023, pp. 510, €35) è raccolta l’ultima fatica storiografica di uno dei maggiori interpreti italiani della filosofia di René Descartes, Carlo Borghero, che ripercorre l’intero tracciato dell’enciclopedia cartesiana sotto una particolare prospettiva che ne illumina le virtù e i limiti: tracciare le *deviazioni* intenzionali dalle dottrine originali di Descartes, impresse da discepoli e avversari, quelle piegature ermeneutiche che hanno generato, su diversi piani concettuali, delle «mitologie» riguardanti i vari settori dell’en-

ciclopedia stessa, che com'è noto si articola (nei *Principi della filosofia*) secondo i tre rami dell'«Albero della Filosofia»: Meccanica, Medicina e Morale, connesse al «tronco» (la Fisica) e alle «radici» (la Metafisica). Per «mitologie» allora Borghero intende appunto i diversi racconti, più o meno fallaci, parziali o esagerati, che hanno trasmesso delle immagini distorte dell'«Albero» del Descartes storico, racconti che nondimeno si sono saldamente affermati nel corso del tempo fino a noi. Il libro articola tali mitologie in sei tappe e rispettivi capitoli: 1/ il problema mente-corpo; 2/ la questione del dualismo; 3/ il pensare e l'intendere ossia la questione dell'innatismo; 4/ la religione di Descartes; 5/ gli usi del cartesianismo oltre Descartes, nelle materie di fatto; 6/ il cartesianismo stesso nel mondo dell'erudizione e della critica storica. È una piccola enciclopedia anche questa, delineata nel volume di Borghero, che «mima» in qualche modo il proprio oggetto d'indagine, mostrando (pure in negativo) la fecondità di quella che potremmo chiamare l'*enciclopedia in divenire* (o avvenire) di Descartes. Infatti, uno dei pregi principali del libro è mostrare bene quanto presente risulti essere, ancora oggi, il «modello cartesiano» – quello vero, anche se deformato in mitologie – nella riflessione filosofica contemporanea. Di Descartes è ancora oggi difficile sbarazzarsi!

La prima tappa di questo percorso (cap. I: «Mente e corpo»), volto a descrivere le diverse mitopoiesi cartesiane, copre il dominio di ricerca in cui i filosofi contemporanei si sono esercitati di più: il *Mind-Body Problem* e la questione della natura della mente nei suoi rapporti con il corpo. Nell'ambito della filosofia analitica anglosassone – il discorso prende le mosse dal *The Concept of Mind* (1947) di Gilbert Ryle¹ – Descartes diviene una sorta di «testa di Turco» contro cui indirizzare gli strali di tutte le critiche anti-dualiste. È a Ryle che va ascritta la formula dello «spettro nella macchina», o di «macchine spettrali» (*spectral machines*)² per indicare le menti che agirebbero invisibili nel corpo come entità separate. L'accusa di razionalismo astratto, la tesi che difenderebbe la concezione di una mente «disincarnata» (*disembodied mind*), l'errore «categoriale» e l'annessa denuncia di «immaterialismo soggettivistico» ecc. prendono diverse forme nelle filosofie analitiche novecentesche, fino all'opera recente (e divenuta celebre, grazie anche alle traduzioni, dai titoli suggestivi) di Roberto Damasio, *Descartes's error. Emotion, Reason and the Human Brain* (1994), che amplifica ed estende i detti capi d'accusa³. Passando per Popper, Eccles, Changeux ecc. fino a Damasio, come osserva Borghero, «tutti si sono messi a parlare dell'errore di Cartesio, contribuendo a trasformare la felice scelta editoriale di un titolo (causa

¹ G. Ryle, *The Concept of Mind*, Hutchinson's University Library, London 1949; opera che venne tradotta nel 1955 da F. Rossi Landi con un titolo quanto meno infedele: *Lo spirito come comportamento* (Einaudi). Solo mezzo secolo dopo uscirà una nuova traduzione a cura di G. Pellegrino, con il titolo (più conforme all'originale): *Il concetto di mente*, Laterza, Roma-Bari 2007.

² Ryle, *op. cit.*, p. 20; trad. it. cit., p. 15, cit. in C. Borghero, *Mitologie cartesiane*, cit., p. 5.

³ A.R. Damasio, *Descartes' error: emotion, reason and the human brain*, Grosset/Putnam, New York 1994; trad. it. di F. Macaluso, *L'errore di Cartesio. Emozione, ragione e cervello umano*, Adelphi, Milano 1995; trad. fr. di M. Blanc: *L'Erreur de Descartes. La raison des émotions*, O. Jacob, Paris 1995, cit. in Borghero, *Mitologie cartesiane*, p. 7.

non secondaria del successo del libro di Damasio) in una credenza condivisa fino a diventare un luogo comune»⁴. Ecco la prima mitologia compiuta e realizzata. Ovviamente, per lo storico della filosofia cartesiana, l'errore vero e proprio, il solo (storiografico), è quello dello stesso Damasio che non tiene affatto conto del corpus cartesiano intero – come la gran parte della produzione posteriore al 1642 e alla *Meditazione VI*: i *Principia Philosophiae* (1644), *Les Passions de l'âme* (1649), la *Corrispondenza* con Elisabetta del Palatinato, con Mersenne, il postumo *Traité de l'Homme* (1664) ecc. –, ma solo di una sua parte. Il risultato, o effetto di mitologia così costruita, è di aver forgiato l'invenzione di una «mente disincarnata» – un'altra metafora di successo è quella dei «cervelli in una vasca»⁵ –, che ha svolto la funzione di importante argomento interno al dibattito analitico contemporaneo. Il paradosso di un Descartes iper-razionalista, o addirittura «padre» dello spiritualismo contemporaneo (l'essenza dell'uomo sarebbe puro «spirito», *cogito*), ha animato tuttavia la storiografia cartesiana di segno contrario, la quale a partire da Geneviève Rodis-Lewis (1950) fino a Jean-Luc Marion (2013)⁶ e a una pletora di interpreti contemporanei successivi, ha insistito sul Descartes filosofo delle passioni e della «terza sostanza», il Descartes «psicosomatista», cioè il pensatore dell'*unione* dell'anima e del corpo, ristabilendo quanto meno l'equilibrio, se non il «vero» Descartes⁷.

È ciò che in effetti realizza Borghero con una fine ricostruzione storica del problema mente-corpo nel pensiero di Descartes, attraverso gli 11 paragrafi che compongono questo denso capitolo I (pp. 3-109). Borghero fornisce una precisa rappresentazione di che cos'è questo «terzo dominio» dell'Unione dell'anima e del corpo (alcuni hanno parlato di «trialismo» cartesiano⁸), descrive la contestazione cartesiana della metafora platonica del nocchiero e della nave (§3) come immagine erronea del rapporto anima-corpo – che curiosamente gli interpreti dello «spettro nella macchina» hanno attribuito in positivo a Descartes stesso –, con la configurazione di «una terza classe di nozioni 'primitive'» (§6) attinenti specificatamente all'ambito della terza sostanza, le quali dipendono dall'esperienza dei sensi e della vita, e infine il ruolo delle «passioni dell'anima», il luogo nel quale tale unione si realizza e vive (§§ 9-11). Ne esce un'immagine variegata e complessa del Descartes maturo (1642-1649), soprattutto dalla corrispondenza con Elisabetta del Palatinato (§§ 6-7) che prepara il terreno alla finale messa a

⁴ *Ibidem*.

⁵ H. Putnam, *Brains in a Vat*, Cambridge University Press, Cambridge 1981.

⁶ Cfr. G. Rodis-Lewis, *Le problème de l'inconscient et le cartésianisme*, Puf, Paris 1950; J.-L. Marion, *Sur la pensée passive de Descartes*, Puf, Paris 2013; cit. in C. Borghero, *op. cit.*, pp. 15-16, la lunga nota 25.

⁷ Sono da segnalare in particolare gli studi di D. Kambouchner, *L'homme des passions. Commentaires sur Descartes. I. Analytique; II. Canonique*, 2 voll., Albin Michel, Paris 1995; ID, *Descartes n'a pas dit [...] Un répertoire des fausses idées sur l'auteur du Discours de La Methode, avec les Éléments utiles et une esquisse d'apologie*, Les Belles Lettres, Paris 2015, trad. it. di M. V. Romeo, *Cartesio non l'ha mai detto*, Carocci, Roma 2023.

⁸ C. Borghero, *op. cit.*, pp. 58-59, nota 138; J. Cottingham, *Cartesian Trialism*, «Mind», XCIV (1985), pp. 218-230.

fuoco della morale cartesiana, «nel corso della quale il filosofo avrà modo di ritornare sulle fonti della sua riflessione morale, attenuando la rigidità della morale stoica con elementi di derivazione epicurea, più compatibili con l'attenzione alle esigenze del corpo emersa nel carteggio con la principessa»⁹ (§ 8: «*Epicuro vendicato*»). L'ultima opera di Descartes, *Le passioni dell'anima*, – «anche un trattato di medicina psicosomatica», una «trattazione scientifica della morale [che] imponeva una ricerca dei moventi dell'azione dell'uomo»¹⁰ – è dunque il precipitato del dialogo con Elisabetta e di una lunga preparazione, revisione ed estensione critica delle premesse già contenute, ma solo in parte, nella *Meditazione VI*, «un sapiente equilibrio nel quale la memoria delle meditazioni fatte con l'intelletto separando la mente dal corpo (l'imperativo di *abducere mentis a sensibus* come condizione per attingere la purezza della conoscenza intellettuale), possa accompagnarsi ai pensieri nei quali l'intelletto agisce non *senza* ma *con* l'immaginazione e i sensi»¹¹. La mitologia si scioglie così al sole dell'analisi storico-filologica e teorica dei problemi che il cartesianismo ha aperto.

Il dualismo è uno di questi, il problema fondamentale si può dire, ed è l'argomento del cap. II («Il dualismo alla prova»). Dunque, di che genere di dualismo si tratta, nel caso di Descartes? Una seconda mitologia confonde, in sostanza, Descartes con Platone e irrigidisce la divisione anima-corpo (che in Descartes è dinamica e funzionale) in una prospettiva metafisico-ontologica, con il risultato che «l'interpretazione rigida del dualismo ha generato il mito della totale estraneità della filosofia di Descartes rispetto alle correnti materialistiche e alle varie forme di spiritualismo circolanti nel paesaggio filosofico seicentesco, e in effetti nessuna di queste sembrava compatibile con l'ortodossia cartesiana riguardo al dualismo delle sostanze»¹². Che non vi siano barriere nette tra il dualismo *propriamente* cartesiano e le prospettive del materialismo medico lo attesta il rapporto di Descartes con il discepolo eterodosso Henricus Regius (Hendrik Le Roy), in una polemica incrociata con la lettura occasionalista dell'opera cartesiana da parte di Clerselier, il quale contribuì a costituire «il canone filosofico cartesiano»¹³, che trasformò il dissenso teorico (di Regius e dei materialisti) in una condanna morale di infedeltà. Borghero si impegna a ricostruire tale dissenso sul piano dei testi principali di entrambi i filosofi, Descartes e Regius – non dalle sole prefazioni o testi annessi ad essi dai curatori (ad es. Clerselier). La discussione verte sulla definizione del composto di anima e corpo, che è l'uomo stesso: «*ens per accidens*» o «*ens per se*»? (§2). La prima posizione, materialista, di Regius conduceva infallibilmente alla conclusione della mortalità (e materialità) dell'anima, contro la quale Descartes argomenta con coerenza la sua dottrina della distinzione reale

⁹ Ivi, pp. 76-77.

¹⁰ Ivi, pp. 95-96.

¹¹ Ivi, p. 94.

¹² Ivi, p. 112.

¹³ Cfr. D. Antoine-Mahut, *L'autorité d'un canon philosophique. Le cas Descartes*, Vrin, Paris 2021, cit. in C. Borghero, *Mitologie cartesiane*, p. 114 sgg.

e dell'unione sostanziale dell'anima e del corpo: due sostanze *perfette*, non «incomplete», come preteso dagli scolastici e in certa misura (secondo altri criteri, biologici non metafisici) dallo stesso Regius.

Nella *querelle d'Utrecht* intervengono poi i teologi, Voetius in particolare, che coinvolge in un'unica accusa entrambi i filosofi; di qui la decisa presa di distanza di Descartes dalla torsione materialistica impressa da Regius alla sua dottrina, da questi pure venerata («§3. *Uscito da voi*»), con la sua nozione di «anima organica» («§4. *Distinctio realis*» o «*mens organica*») che contraddice tanto apertamente la distinzione reale dell'anima dal corpo. L'analisi storico-filologica di Borghero, come nel caso del problema mente-corpo all'interno della filosofia di Descartes, si svolge qui sul terreno *esterno* della ricezione di Regius, con estrema finezza di dettagli nei sette paragrafi in cui s'articola il capitolo, fino all'esito, nel «§7. *Amici nemici*». Tra i due filosofi restò infatti un legame di profonda stima e di vicinanza, per il quale non è lecito ipotizzare una «contrapposizione irriducibile» (come pretende il «canone» cartesiano), bensì «nonostante il netto contrasto che emerge dai due documenti del 1657 [le *Lettres de Mr Descartes* a cura di Clerselier e la seconda edizione a cura di Carolus Fabricius della *Brevis explicatio mentis humanae* di Regius, in replica alle *Notae in programma quoddam* di Descartes], il muro eretto tra Descartes e Regius non era stato così invalicabile come i cartesiani avrebbero voluto far credere»¹⁴. Dall'apparente riconciliazione finale tra i due pensatori in conflitto, Regius e Descartes, ad opera dello stesso edificatore del «canone», Clerselier, in occasione dell'uscita de *L'Homme* (1664), si può desumere l'affinità elettiva o per lo meno la «relazione pericolosa» che correva senz'altro tra il dualismo (rettamente inteso) di Descartes e il materialismo biologico del suo più influente e originale interlocutore (non semplice discepolo) olandese.

Su questo versante, l'analisi della vicenda controversa del dualismo e della disputa Descartes-Regius, condotta da Borghero, convalida il giudizio storiografico pronunciato al principio del libro, e che vale a nostro avviso per l'intera opera cartesiana e per la sua enciclopedia del sapere: «A quest'idea di una barriera costante tra il dualismo cartesiano e le letture che lo sottoponevano a una torsione riduzionistica, spiritualistica o materialistica che fosse, ha dato una mano anche la storiografia, sia quella cartesiana francese sia quella più recente, ma non meno influente, del *Radical Enlightenment*. Entrambe hanno sottratto Descartes al contesto filosofico a lui contemporaneo. [...] La seconda tagliando i legami del cartesianismo con la filosofia dei Lumi, che pure aveva celebrato Descartes come l'iniziatore della filosofia moderna per avere insegnato agli uomini a pensare liberamente sottraendosi al giogo dell'autorità. Con ciò non solo si privavano i Lumi dell'eredità cartesiana [...] ma non si riconosceva neppure l'esistenza di quelle letture materialistiche della filosofia biologica cartesiana che, attraverso la mediazione della scuola medica di Montpellier, erano arrivate all'*Homme machine*

¹⁴ C. Borghero, *op. cit.*, p. 184.

di La Mettrie e al “neospinozista” Diderot, rinvigorendo proprio il materialismo dell’ultima stagione delle *Lumières*»¹⁵. Un giudizio che condividiamo appieno e che andrebbe esteso, come fa Borghero stesso, alla totalità della filosofia cartesiana¹⁶. La qual cosa implica anche il fatto che si debba considerare quell’enciclopedia – pure di vita breve, rispetto agli avanzamenti del sapere scientifico dell’epoca – come un organismo in divenire, che già al suo tempo ampliò considerevolmente i propri confini oltre le scienze del numero, delle «lunghe catene di ragionamenti dei geometri» e della *Mathesis universalis*.

Il capitolo III («Pensare e intendere») si sofferma su un’altra mitologia, imposta stavolta dagli avversari empiristi di Descartes, in particolare John Locke, concernente la dottrina delle idee innate. Anche qui, la domanda è: di che genere di innatismo (o «nativismo» per dirla con i cognitivisti contemporanei) si tratta? («§1. Il mito dell’innatismo ‘attuale’ cartesiano e la confusione tra “cogitare” e “intelligere”»). Borghero rileva i giudizi di Leibniz e di Brucker (autore di una celebre *Historia Critica Philosophiae*, 1742) contro Locke, riguardo la sua lettura dell’innatismo, superficiale e tendenziosa, come deboli risultano essere gli argomenti portati dal filosofo inglese contro l’intera dottrina cartesiana delle idee. Dopo una ricostruzione della critica lockiana delle idee innate, nel *Saggio sull’intelletto umano* («§2. L’innatismo cartesiano attraverso le lenti di Locke»), viene messo in luce il riduttivismo ermeneutico di Locke riguardo tale dottrina: «Alla tesi che le idee innate, per essere accettate come tali, devono essere sempre attualmente consapevoli alla mente è strettamente legata la dottrina che la mente pensa sempre. Ancora una volta Locke forza il significato dei testi cartesiani, e la ragione è sempre la stessa: Locke trascura la distinzione cartesiana tra pensiero e intelletto»¹⁷. Questa è l’occasione per Borghero di operare una fine analisi storico-filologica che da Locke, passa poi per un «Leibniz ‘cartesiano’» (§7) e un «Brucker ‘leibniziano’» (§8), al fine di ripresentare la dinamica immanente allo sviluppo teorico della complessa dottrina cartesiana delle idee, dalla prima classificazione nelle *Meditationes* III, fino alle ultime opere (le *Passions de l’âme* e le *Notæ in programma quoddam*, legate alla polemica con Regius), in cui Descartes imprime alla sua dottrina una declinazione forte in un senso psico-fisiologico e psicosomatico, prendendo in considerazione il nuovo dominio problematico della «terza sostanza» e la questione dell’unione dell’anima e del corpo, i quali impongono una considerazione estensiva della nozione di “innatismo” (nel senso di un “nativismo” problematico), involgendo tutti i tipi di idee e «indebolendo» così l’innatismo delle *Meditationes* («§6.

¹⁵ Ivi, pp. 113-114.

¹⁶ Mi permetto di rinviare alla serie di studi da me condotti nel quadro di recenti progetti diretti e coordinati dallo stesso Borghero: P. Quintili, *Descartes nel materialismo del tardo Settecento*. Encyclopédie, Diderot, d’Holbach, Helvétius, Naigeon, in C. Borghero-A. Del Prete (a cura di), *Immagini filosofiche e interpretazioni storiografiche del cartesianismo*, Le Lettere, Firenze 2015, pp. 165-196; id., *Note critiche sullo spinozismo e l’anticartesianismo di Diderot*, in C. Borghero (a cura di), *L’uomo, il filosofo, le passioni*, Le Lettere, Firenze 2016, pp. 267-280.

¹⁷ C. Borghero, *op. cit.*, p. 199.

Indebolimenti dell'innatismo dopo le *Meditationes*). Questa nuova torsione della dottrina cartesiana torna a vantaggio di una concezione del carattere anche «virtuale» o «disposizionale» dell'innatismo proprio delle idee, provenienti e appartenenti tutte comunque, originariamente, secondo Descartes, «al fondo della nostra anima». Le idee innate, dunque, non sono tutte attualmente presenti alla mente – la quale le risolve o le «sgomitola» attraverso l'operazione dell'attenzione (*acies mentis*), con l'esercizio dell'intelletto puro – e molte di esse, come l'idea (eminentemente innata) di Dio o quelle delle verità eterne della matematica, sono soggette appunto a uno svolgimento progressivo, non sono date tutte *attualmente* all'intelligenza, anche se sono nel pensiero («§5. Gerarchia ontologica delle idee e realtà dell'idea di Dio»). Dunque, non come voleva Locke, la dottrina cartesiana dell'innatismo delle idee conosce uno sviluppo continuo, una mutazione che va, o sembra andare, nella direzione di una *mens corporea* che non pone problemi più di tanto al Descartes passato per la discussione con Elisabetta del Palatinato e le ricerche di neurofisiologia del (postumo) *L'Homme*: «Per quanto paradossale possa apparire, l'opinione che “la mente, realmente distinta dal corpo, sia nondimeno ad esso congiunta, e sia affetta dalle tracce impresse in esso, o ne imprima di nuove essa stessa nel corpo”, non crea certo più difficoltà [...] dell'opinione professata da chi crede negli accidenti reali, che agirebbero nella sostanza corporea [dell'Eucarestia] benché siano *toto genere* diversi da questa. Se questi accidenti possono essere detti *corporei*, nel senso che producono un'affezione nel corpo, allora in questo stesso senso si dovrà dire che la mente è corporea (*mens etiam eo sensu corporea est dicenda*). Se invece con *corporeo* si intende ciò che è composto della sostanza chiamata *corpo*, allora non si dovranno chiamare *corporei* né la mente né gli accidenti supposti realmente distinti dal corpo, e “soltanto in questo secondo senso si suole negare che la mente sia corporea” (*atque hoc tantum sensu negari solet mentem esse corpoream*)»¹⁸.

Tocchiamo qui il punto nevralgico della discussione attorno alla dottrina delle idee innate e alla mitologia dell'innatismo “attuale” di Descartes. Le idee innate per Descartes hanno anche un carattere «disposizionale» ed è anzi questo il loro aspetto più importante, come è segnalato dalla citazione dalle *Notæ in programma quoddam*, in esergo del capitolo III: «Per distinguere le idee, ovvero nozioni che sono le forme di questi pensieri dalle altre *avventizie* o *fatte*, le ho chiamate *innate*. Nello stesso senso in cui diciamo che la generosità è innata in certe famiglie, in altre invece certe malattie, come la podagra o i calcoli: non perché i bambini di queste famiglie soffrano di queste malattie nell'utero della madre, ma perché nascono con una certa disposizione o facoltà di contrarle». È dunque proprio dal confronto critico con il materialismo di Regius, nelle *Notæ*, che alla fine del suo percorso di riflessione Descartes stesso corregge in senso non spiritualistico, bensì biologico o neurofisiologico, l'intera dottrina delle idee.

¹⁸ Ivi, pp. 226-227.

Al destino dell'idea di Dio è dedicata la quarta mitologia, al cap IV («La religione del filosofo»). Anche questa è un'attenta ricostruzione della genesi di un'*incipite* mitologia, da una parte, quella di un Descartes «ateo mascherato», frutto della polemica teologica e degli attacchi subiti dal filosofo proprio in virtù del successo che la sua dottrina andava riscuotendo nelle università olandesi, figura mitologica che un secolo dopo verrà assunta in positivo dai filosofi del tardo illuminismo, durante la Rivoluzione francese (ad es. Sylvain Maréchal)¹⁹. Dall'altra parte, abbiamo l'immagine forgiata dal fedele/infedele Clerselier, l'occasionalista e apologeta che presentò Descartes nelle vesti del maggiore «filosofo cristiano» vivente: «Si avrà un giorno il piacere di vedere l'invidia sconfitta, la virtù onorata, e il nome e la gloria del più grande geometra e filosofo cristiano che sia mai esistito, magnificamente e religiosamente conservata»²⁰. Alla costruzione di questa seconda mitologia di un Descartes canonizzato, ha contribuito non poco la testimonianza della regina Cristina di Svezia, responsabile dell'infausto soggiorno del filosofo a Stoccolma che ne causò la morte, nell'inverno del 1650. In occasione della traslazione della salma del filosofo a Parigi, nel 1667, alcuni testimoni riferiscono che Cristina attribuì a Descartes il merito della sua definitiva conversione al cattolicesimo. Una volta trasferitasi con la sua corte a Roma, Cristina tuttavia testimoniò diversamente a un viaggiatore francese di passaggio nella capitale, un ecclesiastico: «non aveva voluto dirle, chiarirà, che il filosofo fosse “un homme à canoniser” e, se anche lo fosse stato con merito, le sarebbe occorso più tempo di quello trascorso dalla sua morte per abituarsi a venerarlo come santo. Sicché proprio l'artefice della ‘canonizzazione’ di Descartes darà una sorta di interpretazione autentica del significato della propria dichiarazione del 1667 sui meriti religiosi del filosofo e ristabilirà una verità per molti ovvia, che cioè quella di Descartes fosse “une religion qui sentoit trop le philosophe”»²¹.

«Una religione che odorava troppo di filosofo», potremmo tradurre, e non c'è definizione meglio calibrata, intorno alla qualità del pensiero di Descartes in materia di religione, ritenendo egli «di avere scritto la propria filosofia “così che essa possa essere accolta ovunque, anche presso i Turchi, e senza che io rechi offesa ad alcuno”»²². Borghero si cimenta quindi nel compito di individuare le ragioni, interne ed esterne, della fortuna intellettuale delle due versioni della mitologia. Il motivo centrale è quello della «permeabilità» delle tesi centrali della filosofia cartesiana, rispetto alle barriere di separazione che lo stesso filosofo aveva innalzato – sulla base del medesimo principio di «demarcazione» (Popper) assunto da Galileo – tra scienze della natura e teologia, tra ragione naturale e rivelazione. È un tema classico, quello della religione di Descartes – sul quale la bibliografia è

¹⁹ Cfr. P. Quintili, *Descartes nel materialismo del tardo Settecento*, cit., pp. 194-196.

²⁰ C. Clerselier, «Préface» alle *Lettres de M^r Descartes*, vol. III, Charles Angot, Paris 1667, cit. in C. Borghero, *Mitologie cartesiane*, cit., p. 241.

²¹ C. Borghero, *op. cit.*, p. 246.

²² Ivi, p. 246.

sterminata – ed è oggi secondo noi di minore rilevanza, in quanto legato alle polemiche religiose tipiche del suo tempo e non del nostro. Borghero nondimeno lo riassume in modo assai efficace, nelle oltre novanta pagine del capitolo, le quali concludono sul motivo (nel § 11) della «libertà filosofica e pace teologica» e sulle «Tre distorsioni» che l'apologetica filocartesiana non riuscì a dissipare: 1/ la filiazione diretta tra cartesianismo e spinozismo; 2/ il significato dello scetticismo di Descartes con le conseguenti «accuse di indifferentismo religioso, opportunismo libertino e persino di ateismo»²³; 3/ l'attribuzione a Descartes del primato dell'esegesi razionalistica della Scrittura, con conseguenti pericoli di derive oltremodo scettiche, quando non addirittura storicistiche (pirronismo storico). È il punto più importante, che apre all'estensione del metodo cartesiano oltre i confini della sua enciclopedia dei saperi scientifici: «Questa è appunto la terza distorsione subita da Descartes, che portò a modificarne l'immagine per mettere in primo piano non più il sottile metafisico e il fisico capace di penetrare la natura con la forza del modello meccanico, bensì un potenziale interprete delle Scritture e un possibile punto di riferimento per altre conoscenze assai lontane dal rigore delle matematiche. Sicché il cartesianismo fu dislocato su un terreno che Descartes si era ben guardato dal coltivare e finì con l'incrociare, e a volte generare, la disputa sulla certezza della storia sacra alimentata dal pirronismo storico»²⁴. Attraverso il riutilizzo della scienza cartesiana nell'ambito delle materie di fatto, con *La Logique ou l'Art de penser* (1662), dei giansenisti Antoine Arnauld et Pierre Nicole a Port-Royal, la strada è spianata per la ricerca dell'«erudito cartesiano» (E. Labrousse) Pierre Bayle.

Entriamo qui nel campo di quelle estensioni dell'enciclopedia dei saperi, oltre Descartes (e in certo modo *contro* il suo *esprit de géométrie*), in cui furono impegnati, secondo certi usi non propriamente cartesiani del cartesianismo, i discepoli più originali, nell'ambito delle materie di fatto e nel mondo dell'erudizione e della storia, che a suo tempo Descartes aveva escluso dall'ambito dei propri interessi. Il capitolo V («Destini imprevisti: cartesianismi e materie di fatto») apre il discorso affrontando i destini del cartesianismo nella *Logique* di Port-Royal, per cernere le novità epistemologiche introdotte dall'approccio congetturale o probabilistico dei due grandi giansenisti, Arnauld e Nicole. Il primo impulso di cartesiani come Fontenelle fu quello di assegnare piena fiducia alla mente umana nella sua capacità di applicare efficacemente *lo stesso* spirito di geometria nell'ambito delle scienze morali, e ciò doveva divenire un compito teorico-programmatico, quasi una sfida, come affermò lo stesso Fontenelle in questi termini: «Per lo spirito di geometria non è altrettanto glorioso regnare nella fisica come lo è nelle cose morali, così complicate, casuali, mutevoli; più una materia gli è opposta e ribelle, più ha onore nel domarla»²⁵. Si tratta di una citazione tratta dall'*Éloge de Jacques Bernouilli* (1705), in cui l'accademico di

²³ Ivi, p. 329.

²⁴ Ivi, p. 330.

²⁵ Ivi, p. 333.

Francia tesse le lodi del tentativo del grande matematico di fondare una scienza delle «probabilità», un *Ars conjectandi* (1712) – dal titolo dell’opera postuma più celebre dell’autore – «nella quale il matematico svizzero avrebbe battuto la strada di dare una misura numerica alle congetture probabili e tentato di rendere disponibili per i giudizi dei tribunali testimonianze il cui valore numerico potesse essere opportunamente calcolato. Era una strada che sarebbe stata percorsa anche per le testimonianze dei fatti storici [...] fino a Laplace. Un percorso lontano da quello degli autori della *Logique* di Port-Royal»²⁶. Insomma, l’enciclopedia cartesiana aveva tenuto fuori dall’edificio del sapere geometrico, il dominio del *probabile* – ciò che Aristotele aveva annoverato nell’ambito delle «cose che possono essere anche diversamente da come sono», la topica – considerato come «falso», e declassando «il valore della conoscenza probabile aristotelica a una mera opinione, che non occupava più il posto intermedio che Aristotele aveva assegnato alla topica, ma veniva abbandonata al dominio della retorica»²⁷.

La *Logique* di Port-Royal e i suoi successori opereranno in grande stile per reinserire la conoscenza probabile nel novero delle scienze vere e proprie, e in pieno spirito cartesiano («§2. *L’Art de penser* e la revisione dell’enciclopedia cartesiana»). Il capitolo analizza le vicende della riforma dell’enciclopedia cartesiana, condotta con il duplice intento, da un lato, di ostacolare il progresso del pirronismo storico che metteva sempre più radicalmente in dubbio le verità di fede espresse nelle Scritture (fatti, eventi, miracoli ecc.) e, dall’altro, fondare una nuova scienza dei fatti non meno solida delle scienze cartesiane della natura (contenuto della vecchia enciclopedia), sulla base di principi certi ed evidenti, tuttavia di una certezza ed evidenza *morali*, cioè coerenti con la materia in questione. E salvando così la vecchia topica aristotelica (e la «dialettica»). «A parere dei due giansenisti filocartesiani il modello geometrico di Descartes poteva tradursi in una forma di riduzionismo metodologico che avrebbe messo in pericolo il rispetto dei confini tra le materie di fede e quelle di ragione, ostacolando la possibilità di coprire l’intera area dell’attività filosofica quale era stata consegnata dalla tradizione aristotelica, e nella quale aveva la sua collocazione ogni possibile apologetica religiosa»²⁸. Ecco aperta la strada ad una scienza della *certezza morale* (e dei fatti: le «regole della credenza») – con annessa apologetica – cui si dedicheranno molti altri autori, sulla scia di Arnauld e Nicole, lungo tutto il corso dello stesso secolo dei Lumi, dopo Locke, Leibniz e le loro ricerche sulle conoscenze probabili, fino a Condorcet e all’*idéologue* Degérando – centrale la posizione dell’abate Houtteville, con la sua *Religion chrétienne prouvée par les faits* (1722), poi bersaglio favorito dei clandestini eterodossi, materialisti e pirroniani –, di cui Borghero segue passo per passo le vicende (§§ 3-9).

Il capitolo conclusivo («VI. Tracce cartesiane. L’erudizione, il pirronismo e la storia») condensa e chiude il tracciato mitopoietico seguito fin qui. Le

²⁶ Ivi, p. 337-338.

²⁷ Ivi, p. 339.

²⁸ Ivi, p. 342.

due ultime mitologie strettamente intrecciate, quella che attiene alla opposizione tra ragione e memoria e le relative discipline, tra le quali esisterebbe, in Descartes, una barriera insormontabile; e l'altra, quella, alimentata anche dal «miraggio storiografico di Paul Hazard [*La crisi della coscienza europea*, 1935], che aveva presentato il Seicento come il secolo della “bancarotta della storia” per l'azione convergente del libertinismo, del giansenismo e, appunto, del cartesianismo»²⁹, si alimentarono vicendevolmente. Il fatto è anche legato alle «riserve» della storiografia tedesca nei confronti dell'astrattismo razionalistico della tradizione cartesiana, reputata – potremmo dire fin dall'epoca di Hegel – lontana o estranea allo spirito storico. Un giudizio reiterato di recente in Francia da Louis Althusser, che ritenne addirittura Marx «lo scopritore del continente storia», come se Seicento e Settecento fossero, per definizione, delle epoche antistoriche, anche dopo le note «riabilitazioni» dell'interesse illuministico per il pensiero storico nel Settecento (e prima), da parte di Cassirer e di Meinecke. Borghero analizza minuziosamente la genesi della prima mitologia con riferimento ai testi dello stesso Descartes, anzitutto la citata corrispondenza con la principessa Elisabetta e i *Principi di filosofia*, da cui emerge la porosità di quella barriera reputata insuperabile. L'intera polemica attorno allo scetticismo di Descartes – in cui le accuse dei teologi olandesi (Schoock, Voetius, Loenius ecc.) venivano puntualmente ritorte da Descartes stesso: è l'«erudizione» (intesa come retorica o arte del manipolare opinioni sganciata dalle cose, che genera incertezza e dubbio, caos: l'intolleranza e il fanatismo ecc. in poche parole: *il falso*) la prima fonte dello scetticismo, nozione intesa secondo uno spettro semantico più vasto, proprio (e tipico) dell'età cartesiana. Lo stesso Descartes aveva in progetto un *Traité de l'érudition*, di cui parla con Elisabetta del Palatinato, e i cui saperi sarebbero quelli che compongono l'«albero della filosofia» dei *Principes*, e i «quattro gradi per pervenire alla saggezza»: 1/nozioni chiare, 2/l'esperienza dei sensi, 3/la conversazione con gli altri uomini e infine 4/ la lettura dei buoni libri. Dunque, «Descartes non intende affermare che si debbano imparare soltanto l'aritmetica e la geometria, ma che nella ricerca della verità ci si debba occupare di *oggetti suscettibili di una certezza uguale a quella delle dimostrazioni aritmetiche e geometriche*»³⁰.

Quest'ultima esigenza apre infine il passaggio tra le due culture, ovvero tra i due oggetti della scienza (la natura e la storia), quando i seguaci filocartesiani più originali e indipendenti – dopo Arnauld e Nicole e sulla loro scia – elaboreranno proposte epistemologiche di rottura rispetto a un *esprit de géométrie* troppo rigido e ristretto, per andare al di là della polemica sullo scetticismo (divenuta ormai sterile), e per avviarsi nella direzione di un *uso scientifico* della storia. Così si poteva procedere oltre l'eredità della vecchia disputa umanistica attorno alla *ars historica* (Patrizi, Bodin, Montaigne ecc.) in direzione di un'assunzione positiva del cosiddetto «pirronismo storico», cioè dell'esercizio metodico e razionale del

²⁹ Ivi, p. 415.

³⁰ Ivi, pp. 418-419, corsivo nostro.

dubbio per istituire la certezza e l'evidenza adeguati all'oggetto della conoscenza storica, attraverso lo sviluppo della *critica* (dei documenti, delle testimonianze, delle fonti, dell'attendibilità di queste, dei suoi diversi gradi ecc.). Qui entra finalmente in scena la grande figura, senz'altro la più originale della filosofia cartesiana – che non implicava alcuna adesione alla *metafisica* di Descartes – della fine del Seicento: Pierre Bayle, il quale, esercitando in positivo il pirronismo storico, faceva metodicamente appello al «consiglio di Descartes», nel *Dizionario storico e critico* (1697): «“Nelle materie di fatto bisognerebbe seguire in qualche modo il consiglio che Descartes dà riguardo alle speculazioni filosofiche, esaminare ogni cosa da capo senza avere alcun riguardo per ciò che altri ne hanno scritto. Ma è infinitamente più comodo fermarsi alla testimonianza altrui, ed è questo che moltiplica prodigiosamente i testimoni della falsità”. Sembra un programma esplicito di avvalersi della rottura epistemologica rappresentata dal cartesianismo per applicarlo, ben al di là delle intenzioni di Descartes, alla conoscenza storica e all'erudizione filologica»³¹. L'interpretazione che offre Borghero del cartesianismo «eretico» di Bayle – fenomeno storico assai complesso – è molto convincente, anzitutto per gli esiti cui perviene, riguardo i destini prossimi e remoti del pirronismo storico (§4. Il pirronismo storico e i percorsi della critica), cioè la saldatura niente affatto semplice tra pirronismo e critica storica e filologica, ossia la fondazione di una vera e propria *scienza storica*, nei contemporanei e nei successori di Bayle: Locke, Bolingbroke, Le Clerc, Leibniz, fino all'emancipazione definitiva, in storia, dall'*esprit de géométrie* da parte dell'eterodosso Nicolas Fréret, autore delle *Réflexions sur l'étude des anciennes histoires, et sur le degré de la certitude de leurs preuves* (1724), quel Fréret autore della materialista *Lettre de Thrasybule à Lucippe* che rappresenta uno dei *best-seller* della letteratura clandestina dell'età dei Lumi.

Il cerchio qui si chiude, all'epoca della nuova *Encyclopédie, ou Dictionnaire Raisoné des Sciences, des Arts et des Métiers* (1751-1772) di Diderot e D'Alembert, che farà tesoro delle riforme ed estensioni della vecchia enciclopedia cartesiana, ma che sarebbe inconcepibile senza di essa. Con la distinzione tra lo «spirito di sistema» (cartesiano) e lo «spirito filosofico» (sistematico), enunciata da Fréret nelle *Refléxions*³² e reiterata da D'Alembert nel *Discours préliminaire* (1751) dell'*Encyclopédie*, s'afferma con chiarezza – anche nelle sue radici e mostrando i debiti nei confronti del cartesianismo – lo spirito dei Lumi, come spirito della critica. È il tempo di Leibniz (*Nouveaux essais sur l'entendement humain*, 1765), Fénelon, Voltaire, Rousseau, Condorcet: «Alla ricerca di una nuova storia» (§5). Alcuni procedono verso una «rinuncia all'ossessione dei fatti» e alla «superstizione» dell'esattezza (Fénelon) che loro pertiene. È la lezione che seguirà il Rousseau dell'*Émile* (1762), con la distinzione tra l'esposizione dei «rapporti morali» reperibili nella storia e le mere «raccolte dei fatti» il più delle volte ridondanti e inutili (donde la celebre predilezione del ginevrino per Plutarco).

³¹ Ivi, p. 438.

³² Ivi, pp. 457-458.

Quest'aspetto o tendenza alla rinuncia all'esattezza geometrica, nel Voltaire storiografo, si tradurrà in un originale incrocio tra il pirronismo storico (coscienza dei dubbi intorno alla possibilità di raggiungere una conoscenza certa dei fatti della storia) e l'attività storiografica vera e propria, in cui si produce «la ricostruzione storica che aspira a essere veritiera anche se nei limiti di un'elevata probabilità, e i risultati di questa ricerca confermano o ridimensionano quei dubbi alla prova dei fatti. Cosicché entrambi, dubbi e risultati, contribuiscono al modo voltairiano di fare storia *en philosophe* e al suo successo»³³ (§6). Nel Diderot delle *Pensées philosophiques* (1746) tra il peso (non il semplice numero) o l'attendibilità delle testimonianze (il «consenso universale»), e la *ragionevolezza* ossia la conformità col corso naturale ordinario delle cose (la verosimiglianza), la preferenza va senz'altro alla seconda, nella valutazione dei fatti storici. Per entrambi è lecito rilevare il debito forte nei confronti del pirronismo storico di Bayle, con la conseguente e radicale espulsione dei miracoli – di qualsivoglia genere – dal novero dei «fatti». È l'*extrême probabilité* il massimo livello di verità cui la storia può attingere. La grande novità è il contesto della rivoluzione newtoniana, che fa da sfondo alle riflessioni dei *Philosophes* intorno alla storia. L'ultima parola spetterà allora a Condorcet – a testimonianza della lunga durata della lezione dell'enciclopedia cartesiana *in divenire*, riformata da Arnauld e Nicole – con il riconoscimento del valore *emancipatorio* di un'erudizione sottoposta finalmente al «tribunale della ragione», che vaglia senza compromessi fatti e autorità testimoniali. Il celebre *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain* (1793-94) costituisce, in questo contesto («§ 7. Uno sguardo retrospettivo: la fine di una lunga vicenda»), «la raffigurazione di una critica che si è alimentata dei dubbi sollevati dal pirronismo storico e si è giovata dello scetticismo dei filosofi»³⁴. Così, l'«enciclopedia cartesiana» si rivela storicamente *plurale* e non smette di sollecitare l'attenzione critica dei suoi interpreti contemporanei.

³³ Ivi, pp. 467.

³⁴ Ivi, p. 488.

