

UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI BOLOGNA
Dottorato di Ricerca in «Filosofia»
XIX ciclo (Coordinatore: Prof. Walter Tega)

-

UNIVERSITÉ DE BOURGOGNE
U.F.R. Sciences humaines
École doctorale «Langages, imaginaires, sociétés»

Co-tutela di Tesi
tra
L'UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI BOLOGNA (Italia)
e
L'UNIVERSITÉ DE BOURGOGNE (France)

Tesi
presentata da **LUIGI DELIA**

per il conseguimento del titolo di Dottore di Ricerca
dell'Università degli Studi di Bologna
e dell'Université de Bourgogne

Disciplina: Filosofia

Titolo:

***LA VERITÀ FILOSOFICA NEL PENSIERO DI DESCARTES
STUDIO STORICO, CRITICO E SEMANTICO***

MEMBRI DELLA COMMISSIONE

PROF. PIERRE GUENANCIA, Professore – Université de Bourgogne (Direttore di tesi)
PROF. DENIS KAMBOUCHNER, Professore – Université Paris I – Panthéon Sorbonne.
PROF. EMANUELA SCRIBANO, Professore – Università degli Studi di Siena.
PROF. MARIAFRANCA SPALLANZANI, Professore – Università degli Studi di Bologna (Direttore di tesi)

Anno Accademico 2006/2007

Ringraziamenti

Esprimo la mia riconoscenza agli amici e colleghi dottorandi Odette Barbero, Jean Sébastien Bolduc, Guillaume Coqui, Diego Donna, Christopher Hamel, Kevin Ladd, Silvia Mattei, Lucio Molinari, Jonathan Racine, Piero Schiavo, che hanno tutti contribuito, con i loro suggerimenti, le loro osservazioni, le loro domande e la lettura di alcuni capitoli della tesi a fare indietreggiare le frontiere della mia ignoranza storica e filosofica.

Ringraziamenti estesi al Collegio Docenti del Dottorato in Filosofia dell'Università di Bologna, coordinato dal Professor Walter Tega, per avere ascoltato e discusso il progetto della tesi e parti di essa in occasione delle proficue giornate di studio dedicate ai dottorandi. Allo stesso modo, tengo a ringraziare i Professori Pierre Guenancia dell'Université de Bourgogne e Pierre-François Moreau dell'Ecole Normale Supérieure di Lyon per avere organizzato e co-diretto, in tutti questi anni, delle splendide giornate di Dottorato, sempre a Digione e sempre in primavera.

Per avere discusso e incoraggiato questo lavoro, sono grato al Professor Martin Rueff (Université Paris VII – Denis Diderot) e alla Dottoressa Anissia Becerra (Università di Milano). Per i suoi preziosi consigli su Descartes e Montaigne, e per avermi invitato a tenere una lezione su questo stesso tema nell'ambito del corso di Master-2 presso l'Université Paris I-Panthéon Sorbonne, ringrazio vivamente il Professor Denis Kambouchner.

Un ringraziamento particolare vada ai Professori Mariafranca Spallanzani e Pierre Guenancia, per l'amabilità e la passione con la quale hanno messo il loro tempo a mia disposizione, e per avermi fornito con generosità indefessa un'infinità di consigli filosofici, indicazioni di metodo e ragguagli bibliografici. Addentrarmi negli studi cartesiani sotto la loro esigente direzione è stato per me un onore. Senza la loro guida e il loro incoraggiamento non avrei potuto superare le non poche difficoltà incontrate. Spero che i risultati non siano del tutto inadeguati alla fiducia accordatami.

Ringrazio di cuore e con profondo affetto la mia famiglia, che in questi anni difficili non ha smesso di incoraggiarmi e di starmi vicino, garantendomi un sostegno materiale e morale fondamentale, senza il quale queste ricerche sarebbero state infinitamente più ardue. Ai miei genitori, alle mie nonne, che sarebbero state felici di vedere il lavoro ultimato, a mio fratello e a Nuria Lombardero, che ha visto nascere questo studio e che mi ha aiutato a concluderlo, con la sua intelligente, ordinata e luminosa collaborazione, va il mio grazie speciale.

Prefazione

Un po' meno di cinquant'anni fa, nel 1958, Roger Lefèvre apriva il suo libro *Le criticisme de Descartes* con un'asserzione nello stesso tempo lucida e perentoria: «Pour écrire encore sur Descartes, il faut sans doute être fou»¹. Queste parole non intendevano annunciare alla comunità scientifica l'imminente addentrarsi dell'autore nella sfera oscura della *déraison* («défendons-nous, avant qu'on nous enferme»), si preoccupava di precisare l'autore), né volevano alludere ad una filiazione di pensiero con quegli umanisti che si erano spinti ad equiparare follia e saggezza. Lo studioso francese intendeva constatare, lasciandosi sedurre dal gusto dell'iperbole, la ragguardevole profusione di studi consacrati al pensiero di Descartes. Com'è notissimo, otto anni prima del sopra citato saggio di Lefèvre, Ferdinand Alquié pubblicava il suo capolavoro *La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes*², nella cui prefazione, oltre ad evocare i già classici studi di «Léon Brunschvicg, Jean Laporte, Émile Bréhier e Étienne Gilson», si prendeva atto di come «les travaux publiés sur Descartes» fossero già «si nombreux». Da allora ad oggi una sterminata mole di nuove letture, commenti, ipotesi e sintesi interpretative (non di rado tra loro conflittuali) non hanno cessato di succedersi, animando e rianimando, valorizzando e arricchendo il patrimonio degli studi cartesiani. Come ignorare, inoltre, che alcune tra le figure più salienti della filosofia del XX secolo, tra cui, per citarne solo pochissime, Husserl, Heidegger, Alain, Sartre, Merleau-Ponty, Foucault e Levinas, si sono formati e confrontati, se non ispirati e nutriti alla sorgente del pensiero di Descartes?

Poco importa, tuttavia, che Descartes sia un classico della filosofia, peraltro non di rado semplicisticamente celebrato (o esorcizzato), ora in ragione della sua teoria del dualismo ontologico, ora per il suo razionalismo sistematico fondato sul principio *cogito ergo sum*, e troppo spesso ridotto a mero promotore di un rigido meccanicismo in ambito fisico, secondo l'idea inaugurale di una *mathesis universalis*. Poco importa se «la letteratura secondaria su Descartes è gigantesca»³, come non si può davvero fare a meno di constatare. Resta che, come accade ad ogni grande filosofo, i problemi che si è posto, le novità di natura teorica e metodica che ha introdotto, il rigore, la lucidità e l'ordine con cui ha esposto i suoi pensieri, ne rendono la filosofia più che mai attuale. Nello stesso tempo *individuale* («comme un homme qui marche seul»; «bâtir dans un fond qui est tout a moi» si legge, ad esempio, nel *Discours*) e *universale* (perché esemplare di una dinamica filosofica con cui il pensiero

¹ R. Lefèvre, *Le criticisme de Descartes*, Paris, 1958, *avant-propos*, p. 1.

² F. Alquié, *La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes*, Paris, 1950.

³ J. G. Cottingham, *A Descartes Dictionary*, Oxford 1993 – Note on the use of this book.

moderno sembra come destinato a non poter smettere di fare i conti¹), la filosofia di Descartes è il frutto di una personalità che ha consacrato la propria vita a coltivare quello strumento proprio ad ognuno che è la ragione, il *bon sens*, ovvero la facoltà naturale e universale (*instrument universel*) di discernere il vero dal falso. Ma l'opera di Descartes non ha contribuito soltanto ad aprire la strada alla scienza moderna, a fronteggiare e arginare la sfida scettica, a riflettere con occhi nuovi sulla morale, conferendo alla libertà umana un valore altissimo, e a rifondare su basi esclusivamente razionali la metafisica; il fatto è che Descartes ha saputo infondere alla filosofia quello che sembra essere il suo movimento più naturale, più semplice e più spontaneo. Nel suo importante commento alle *Passions de l'âme*, del resto, un'altra figura di prestigio degli studi cartesiani, Denis Kambouchner, si interrogava sull'intramontabile necessità di ritornare sulla filosofia di Descartes, fornendo una risposta che, nel presentare questo studio, non sapremmo non condividere interamente: «Après trois siècles et demi de critique philosophique, et cent ans d'interprétation savante, que reste-t-il à explorer de l'œuvre de Descartes? La moins impertinente des réponses pourrait être: *tout*»².

Bastino queste brevi note preliminari a ricordare l'ormai consumata perizia degli studi cartesiani e le inevitabili difficoltà cui va incontro chiunque decida di intraprendere un ennesimo studio sulla filosofia di Descartes. Difficoltà che non diminuiscono affatto, e semmai si estendono e si moltiplicano, quando si aspira ad esaminare una grande questione filosofica quale quella della verità, la cui portata e le cui implicazioni non si lasciano circoscrivere facilmente. Non è un caso, difatti, che la questione della verità in Descartes sia stato uno dei problemi più frequentati dalla critica (principalmente di area francese e anglosassone, anche se non sono mancati importanti contributi in ambito italiano, tedesco, spagnolo e portoghese), occupando un posto di assoluto rilievo nella storiografia cartesiana³.

¹ È piuttosto condivisa dall'attuale comunità filosofica, specialmente quella legata al versante della fenomenologia, l'idea che vede nel pensiero di Descartes una fonte con cui non si può davvero fare a meno di confrontarsi. Lo sostiene con forza J.-L. Marion: «Aucune doctrine reprise de l'histoire de la métaphysique ne pourrait nous concerner comme une authentique pensée et non comme le monument d'un désastre révolu, si elle n'intervenait toujours et sans réserve dans le jeu de la pensée présente. Réciproquement elle n'atteint à une telle pertinence que si la pensée se pensant aujourd'hui ne peut s'accomplir qu'en se débattant obligatoirement avec cette ancienne pensée [...]. Parmi les rares pensées qui, renaissant de siècles en siècles, ne cessent d'exiger une exégèse, celle de Descartes [...] atteint au plus intime la philosophie contemporaine dont elle subit en retour, l'assaut de ses œuvres» (*Questions cartésiennes, I. Méthodes et métaphysique*, Paris, 1991, pp. 153-154).

² D. Kambouchner, *L'homme des passions. Commentaires sur Descartes*, I, Paris, 1995, p. 11.

³ Il primo critico a cimentarsi direttamente sulla questione della verità in Descartes, a nostra conoscenza, è stato E. Cassirer, autore di un articolo significativamente intitolato *Descartes' Wahrheitsbegriff*, in «Theoria» III (1937), pp. 161-187 (disponibile in italiano in E. Cassirer, *Dall'Umanesimo all'Illuminismo*, Firenze, 1995, pp. 247-276). Lo studio più recente lo si deve, invece, a G. Olivo, *Descartes et la question de l'essence de la vérité*, Paris, 2005. Anziché procedere in questa introduzione ad una messa a punto storiografica degli svariati studi consacrati alle molte e sfaccettate dimensioni della complessa questione della verità in Descartes, ci limitiamo solo a segnalare quelli che ci sono apparsi come i più rilevanti, rimandando ai capitoli successivi per dei ragguagli supplementari: J. Laporte, *Le rationalisme de Descartes*, Paris, 1945 (citiamo dalla terza edizione, Paris 1988, in particolare Libro II, cap. I, «Certitude et vérité», pp. 139-172); M. Guérout, *Descartes selon*

A partire dagli anni trenta del XX secolo sino ad arrivare ai giorni nostri, i principali commentatori e specialisti della filosofia di Descartes hanno tutti, anche se in misure e sotto profili spesso anche molto diversi, portato la loro attenzione sull'importanza di questa nozione e sul ruolo che essa gioca tanto nell'economia della dottrina, quanto nell'animare il movimento del pensiero di Descartes. La consultazione di questi lavori ha rappresentato un ausilio capitale per il nostro studio.

Introduzione

«Mais cette dame [Mme de Rosai, disputée par Descartes l'épée à la main, contre un rival] ne fit point difficulté d'avouer dans la suite que la philosophie avait eu plus de charmes qu'elle pour M. Descartes; et qu'encore qu'elle ne lui parût pas laide, il lui avait dit pour toute galanterie qu'il ne trouvait point de beauté comparable à celle de la vérité»¹.

Questo episodio, narrato da Adrien Baillet, il celebre biografo di Descartes, ha il merito di mettere in rilievo l'importanza capitale che la questione della verità riveste nel pensiero e nella vita del filosofo del lume naturale. La vita, così come Descartes l'ha vissuta e insieme concepita, appare scandita all'insegna di un'incessante «ricerca della verità». Eppure non basta ricordare che l'espressione *inquisitio veritatis/recherche de la vérité*, costante nel registro di Descartes, ricopre un ruolo eminente nei titoli di ben tre opere filosofiche: *Regulæ ad directionem ingenii in veritatis inquisitione*, *La recherche de la vérité par la lumière naturelle* (dove il sintagma viene a collocarsi in una posizione privilegiata) e, poi, *Discours de la méthode*, nel cui titolo completo è evocato l'ideale di «chercher la vérité dans les sciences». Né sarebbe sufficiente considerare che Descartes converte questa nozione

l'ordre des raisons, 2 voll., Paris, 1953 (citiamo dalla seconda edizione, Paris, 1968); F. Alquié, *Expérience ontologique et déduction systématique dans la constitution de la métaphysique de Descartes*, «Cahiers de Royaumont», Paris, 1957, pp. 15-25; H. Gouhier, *La pensée métaphysique de Descartes*, Paris, 1962 (citiamo dalla quarta edizione, Paris, 1987); L. Polo, *Evidencia y realidad en Descartes*, Madrid 1963; M. Guéroult, *La définition de la vérité chez Descartes et Spinoza*, «XII^e Congrès de la Société de philosophie de langue française», Bruxelles et Louvain, 1964 – *La vérité* (repris dans *Etudes sur Descartes, Spinoza, Malebranche et Leibniz*, Hildesheim et New York, 1970, pp. 55-63); H. G. Frankfurt, *Demons, Dreamers, and Madmen. The Defense of Reason in Descartes' Meditations*, Indianapolis, 1970; trad. fr., *Démons, rêveurs et fous: la défense de la raison dans les Méditations de Descartes*, Paris, 1989; J.-L. Marion, *Sur l'ontologie grise de Descartes*, Paris 1975 e *Sur la théologie blanche de Descartes*, Paris, 1981; E. M. Curley, *Descartes against the Skeptiks*, Cambridge, 1978; G. Moyal, *Les structures de la vérité chez Descartes*, «Dialogue», Canada, 1987, 26, pp. 465-490; J.-L. Chédin, *Note sur vérité et volonté chez Descartes*, «Revue de l'enseignement philosophique» 39, 1, 1988, pp. 3-15; P. Fontan, *Vérité et liberté chez Descartes*, «Revue thomiste» 1988, 88, 1, pp. 108-114; F. Van de Pitte, *Intuition and Judgement in Descartes' Theory of Truth*, in «Journal of the History of Philosophy», 26 (1988), pp. 453-470; R. Landim, *Evidencia e verdade no sistema cartesiano*, Sao Paulo, 1992; Th. C. Vinci, *Cartesian Truth*, Oxford, 1998; M. Miles, *Insight and Inference: Descartes's Founding Principle and Modern Philosophy*, Toronto/Buffalo/London, 1999; P. Guenancia, *La question de la vérité dans la philosophie de Descartes*, in «Lire Descartes», Paris, 2000, pp. 454-491; J.-M. Beysade, *Descartes au fil de l'ordre*, Paris, 2001 e *Etudes sur Descartes*, Paris, 2001; S. Landucci, *Evidenza e verità*, in *La mente in Cartesio*, Milano, 2002, pp. 9-37.

¹ A. Baillet, *La vie de M. Descartes*, Paris (La Table ronde), 1992, p. 291, corsivo nel testo.

chiave di tutta la storia della filosofia nella sua questione filosofica principale, non smettendo mai, dai suoi primi pensieri sino ai suoi ultimi scritti, di mettere alla prova la sua ragione allo scopo di discernere il vero dal falso *in singulis vitae casibus*. La questione della verità – «un sujet auquel j'ai travaillé toute ma vie»¹, confesserà Descartes in una lettera a Mersenne – non è riducibile ad un mero, seppur nodale interesse o ideale filosofico², se non nella misura in cui si intenda, come noi crediamo che Descartes abbia inteso, la filosofia come l'occupazione più nobile, più alta e più degna per un uomo: «[...] je ne laisse pas de recevoir une extrême satisfaction du progrès que je pense avoir déjà fait en la recherche de la vérité – scrive Descartes all'inizio del *Discours*, e aggiunge poco oltre – «si, entre les occupations des hommes purement hommes, il y en a quelqu'une qui soit solidement bonne et importante, j'ose croire que c'est celle que j'ai choisie»³. Non ha forse Descartes consacrato la sua vita a «diventare filosofo»⁴, a cercare di fondare, difendere e diffondere la *vraie philosophie*? Vivere, per Descartes, ha significato, per parlare come Platone, «vivere in filosofia»⁵, e non ci si deve dunque stupire di leggere, soltanto un anno prima della sua morte, questa dichiarazione: «[...] et que cela me donnera occasion de pouvoir d'autant plus tôt retourner en ma solitude, hors de laquelle il est difficile que je puisse rien avancer en la recherche de la vérité; et c'est en cela que consiste mon principal bien en cette vie»⁶; oppure quest'altra, che compare nella prima delle sue *Regulae philosophandi*, dove si evoca «la contemplation de la vérité, [...] qui en cette vie est presque le seul bonheur qui soit pur et qu'aucune douleur ne trouble»⁷.

Animato dal desiderio di comprendere ciò che significò, per Descartes, la nozione di verità, e di distinguere l'originalità del suo pensiero dalle discussioni filosofiche del suo tempo, di cui egli è stato meno l'erede che il giudice, il presente studio intende, in primo

¹ Descartes à Mersenne, 16 octobre 1639. Si citerà Descartes a partire dall'edizione F. Alquié, *Descartes. Œuvres philosophiques*, Paris, 1967, abbreviato [Alquié], seguito dal tomo in cifre romane [II] e dalla pagina in cifre arabe [p. 143]. Si aggiungerà il riferimento all'edizione critica delle *Œuvres de Descartes*, pubblicate da C. Adam et P. Tannery, Paris, 1996, abbreviato [AT], seguito dal tomo in cifre romane [II] e dalla pagina in cifre arabe [596].

² Non c'è alcun bisogno di dimostrare che la verità è, da sempre, l'ideale per eccellenza cui aspira il filosofo e l'oggetto precipuo della filosofia. Limitiamoci solo a evocare la riflessione di un noto contemporaneo inglese di Descartes, il cancelliere-filosofo Francis Bacon, espressa nel primo dei suoi *Essays*, significativamente intitolato «*Of truth*»: «[...] Truth, which onely doth iudge it self, teacheth that the Inquirie of Truth, which is the Love-making, or Wooing of it; The knowledge of Truth, which is the Presence of it; and the Beleeve of Truth, which is the Enjoying of it; is the Sovereigne Good of humane Nature» (Bacon, *Essays, Essays*, trad. fr., Paris, Aubier, collection bilingue des classiques anglais, 1979, p. 4).

³ *Discours*, I (Alquié I, p. 570; AT VI, 3).

⁴ Si veda lo studio di M. Spallanzani, *Diventare filosofo. Descartes «en philosophe»*, Firenze, 1999.

⁵ Cf. *Lettre-préface*: «C'est proprement avoir les yeux fermés, sans tacher jamais de les ouvrir, que de vivre sans philosopher» (Alquié III, p. 771; AT IX-2, 3).

⁶ Descartes a Elisabetta, 9 octobre 1649 (Alquié III, p. 1110; AT V, 430).

⁷ *Regula I* (Alquié I, p. 79; AT X, 361).

luogo, ricostruire il contesto intellettuale nel quale si forma l'idea cartesiana di verità, ed esaminare la natura e l'articolazione delle principali categorie che vi si trovano implicate¹. Tale proposito, di ordine prioritariamente storico, è dettato dalla convinzione che isolare il filosofo dalla sua epoca renderebbe, in larga misura, inintelligibile il suo discorso e incomprensibili le sue finalità: come già osservava Roger Lefèvre, benché Descartes «se flatte volontiers de renouveler les solutions, il n'invente pas les problèmes»². Se ripetute sono le dichiarazioni di voler fare *tabula rasa* del passato, di fatto Descartes apre una discussione incessante, non solo con la tradizione filosofica (Platone, Aristotele, Seneca, Agostino, Anselmo d'Aosta, Tommaso, Scoto, Lullo e successivamente Machiavelli, La Ramée, Montaigne, Juste Lipse, Charron, Suarez, ecc.), ma anche con i suoi contemporanei, alcuni dei quali non hanno esitato a manifestare perplessità, a formulare obiezioni e a chiedere chiarimenti e puntualizzazioni: Caterus, Mersenne, Hobbes, Arnauld, Gassendi, Bourdin, Beeckmann, Gibieuf, Morin, Silhon, la Principessa Elisabetta di Boemia, Chanut, Mesland, More, la Regina Cristina di Svezia, ecc. Altri autori coevi sono invece entrati più indirettamente in contatto col pensiero di Descartes: Alsted, Bacone, il Cardinale Bérulle, Corneille, Galileo, Herbert of Cherbury, La Mothe le Vayer, Scipion Dupleix, per citarne solo alcuni. Il punto è che le tesi di Descartes si affermano in modo tanto più vigoroso quanto più esse si confrontano e spesso si formano collidendo (ma non di rado anche collimando) con il pensiero di autori della tradizione, non meno che con pensatori a lui contemporanei³. È pertanto alla luce del criterio della «contestualizzazione» che si è deciso di iniziare questo studio sulla verità in Descartes, procedendo cioè ad una ricostruzione del contesto intellettuale nel quale matura il dibattito del filosofo del lume naturale con la filosofia e la scienza del suo tempo. Tale ricostruzione non è destinata, tuttavia, né a ridurre né a minimizzare la singolarità di Descartes alla luce delle influenze esercitate sul suo pensiero dal contesto ideologico della

¹ In ciò facciamo nostro l'approccio metodologico difeso da A. Koyré: «[...] il est essentiel de replacer les œuvres étudiées dans leur milieu intellectuel et spirituel, de les interpréter en fonction des habitudes mentales, des préférences et des aversions de leurs auteurs. Il faut résister à la tentation, à laquelle succombent trop d'historiens des sciences, de rendre plus accessible la pensée souvent obscure, malhabile et même confuse des Anciens, en la traduisant en un langage moderne qui la clarifie, mais en même temps la déforme [...]. Il est tout aussi essentiel d'intégrer dans l'histoire d'une pensée scientifique la manière dont elle se comprenait elle-même et se situait par rapport à ce qui la précédait et l'accompagnait» (in *Etudes d'histoire de la pensée scientifique*, Paris, 1973, p. 14).

² R. Lefèvre, *Le criticisme de Descartes*, cit., p. 2.

³ Un concetto analogo è stato espresso, con altri termini, da D. Kambouchner, che evoca l'esempio del dibattito di Descartes con la Scolastica, la cui ricostruzione storica su tutta una serie di punti si rende necessaria ai fini di una migliore comprensione della specificità del pensiero cartesiano: «si la vérité ne s'impose ou ne se présente souvent qu'après l'erreur, et s'il nous a fallu "être enfants avant d'être hommes", alors, par la même raison, la "philosophie vulgaire", largement fautive et en tous les cas impropre à constituer le "dernier degré de la sagesse", est appelée à conserver, avec un intérêt historique, une certaine espèce de nécessité» (in *Les Méditations métaphysiques de Descartes*, Paris, 2005, p. 36).

sua epoca¹. Al contrario, un tale confronto, permettendo di ristabilire, per quanto possibile, e su alcuni punti precisi, parte del contributo che Descartes deve ad alcuni dei suoi *predecessori* (ma non per questo *precursori*²), ci ha spesso fatto toccare con mano l'originalità del suo pensiero e le profonde innovazioni introdotte da una filosofia nella quale la conquista della verità non è figlia del caso, ma è sempre l'esito di battaglie vinte ai danni dell'ignoranza, dei pregiudizi e della confusione.

Ma quali fonti conveniva privilegiare? L'esigenza di selezionare gli interlocutori principali di Descartes è stata una delle nostre prime preoccupazioni. Le due fonti essenziali della filosofia cartesiana ci sono sembrate essere, per un verso, la Scolastica (tanto quella basso-medievale che quella rinascimentale); e, per un altro verso, lo scetticismo moderno (ed è noto che Montaigne è tradizionalmente indicato come il principale interlocutore scettico di Descartes). Forte il debito filosofico contratto da Descartes con le dottrine della Scuola o con le riflessioni che Montaigne sviluppa nei suoi *Essais*: la portata e la rilevanza di queste influenze è stata dimostrata da eminenti storici del pensiero dell'*âge classique*. Il problema principale, pertanto, è stato meno quello di individuare le fonti, che quello di cogliere all'interno dei vari dibattiti gli elementi più significativi, per poi articularli nel modo più rispettoso possibile della formazione dell'idea cartesiana di verità. È questa la ragione che ci ha indotto a prendere come filo conduttore per tale ricostruzione storica la prima parte del *Discours de la méthode*, in cui Descartes dice di rappresentare la sua vita «comme en un tableau, afin que chacun en puisse juger»³. Il racconto della sua formazione in una delle più celebri scuole d'Europa si conclude con la denuncia di questo modello di insegnamento, reo di averlo «embarrassé de tant de doutes et d'erreurs»⁴. L'educazione intellettuale impartitagli dai maestri scolastici doveva condurre Descartes a rendersi conto della pertinenza delle riflessioni di Montaigne, il quale, nei suoi *Essais*, non aveva esitato ad equiparare la vera saggezza ad una saggia ignoranza. Al termine dei suoi studi presso i Gesuiti, Descartes dichiara di non aver scoperto altro che la propria ignoranza (ovvero di non disporre di nessuna verità). Queste considerazioni ci hanno, così, incoraggiato a seguire l'ordine del racconto del

¹ Collocare un filosofo nella propria epoca storica non significa, come ha fatto notare A. Koyré, mostrarlo «effetto» di contesti storici che funzionerebbero da «cause», ma coglierne l'originalità del linguaggio, rispettare il momento storico e la portata autentica di un contributo filosofico. A questo proposito, un po' come Koyré parla di un «Copernico non copernicano», così una delle nostre preoccupazioni è stata quella di esaminare un Descartes non cartesiano, o, per dirla con le parole di H. Gouhier, mostrare come Descartes sia «divenuto cartesiano» (cf. *Essais sur le «Discours de la méthode», la métaphysique et la morale*, Paris, 1973³, p. 11 e sgg.).

² Già E. Gilson faceva giudiziosamente notare come «Descartes lui-même n'a trouvé le point de départ de ses réflexions dans l'étude d'aucun philosophe particulier. Ni Platon, ni Aristote, ni Thomas n'ont joué pour lui le rôle que Hume devait jouer plus tard pour Kant et Kant pour Fichte» (*Index scolastico-cartésien*, Paris, 1979², postface, p. 366).

³ *Discours, I* (Alquié I, pp. 570-571; AT VI, 4).

⁴ *Discours, I* (Alquié I, p. 571; AT VI, 4).

Discours e a consacrare i primi due capitoli della tesi al dibattito intrattenuto da Descartes con la Scolastica e con lo Scetticismo di Montaigne sulla questione della verità. Detto altrimenti, e si perdoni il gioco di parole, il testo del *Discours* è servito da pretesto per accedere all'illustrazione del contesto nel quale è venuta a generarsi la nozione di verità nel pensiero di Descartes¹. Per quanto discrezionale (non sarebbe stato illegittimo privilegiare altri punti di accesso), la scelta del *Discours* come punto di riferimento per la nostra inchiesta è tutto meno che arbitraria: non solo in quest'opera (la prima ad essere pubblicata) Descartes racconta in prima persona la sua formazione intellettuale, ma spiega in che modo è giunto a dotarsi di un metodo naturale *pour chercher la vérité dans les sciences*.

A ciò si aggiunga che, sempre nella prima parte del *Discours*, si trova anche un riferimento alle scienze curiose o «mauvaises doctrines». Per quanto il loro influsso possa essere considerato abbastanza marginale, e sebbene si tratti di un complesso di fonti, per così dire, negative (cioè apertamente condannate da Descartes in quanto vane e capziose), esse non meritano di essere trascurate all'interno di uno studio che intende ricostruire alcuni elementi del terreno filosofico nel quale germoglia l'idea cartesiana di verità. Scolastica, scetticismo e scienze curiose si presentano dunque come fonti alle quali, in un primo momento, Descartes si avvicina, per poi allontanarsi, come ci si allontana dall'errore per intraprendere la ricerca della verità. Queste fonti concorrono, seppure in misura diversa e come ordini di fattori irriducibili, alla nascita della teoria cartesiana della verità, oggetto della prima parte della tesi.

Senonché, addentrarsi nelle principali correnti che componevano l'articolato dibattito sulla verità, gettare luce sugli obiettivi che Descartes si era prefisso, in una parola situare la formazione della sua filosofia in un generale inquadramento storico, non poteva che soddisfare, in modo parziale e propedeutico, il progetto di esaminare la verità filosofica nel pensiero cartesiano. Ecco perché si è voluto consacrare la seconda parte della tesi ad un'indagine più intrinseca e più teorica, rivolta a prendere in considerazione alcuni nuclei problematici strettamente connessi alla nozione di verità. A fungere da transizione tra la prima parte, che ha un taglio maggiormente storico, e la seconda parte, in cui l'approccio diventa più concettuale, il gran tema del metodo cartesiano. Del resto, non è attraverso l'elaborazione di

¹ Il principio metodologico, consistente nel cercare di fare interagire il testo filosofico in esame con il contesto intellettuale nel quale esso si iscrive, è stato limpidamente descritto da Y. C. Zarka: «un texte philosophique doit être restitué dans le contexte dans lequel il a été écrit pour pouvoir être compris. Ainsi, certains aspects de sa signification dépendent souvent directement de la connaissance des polémiques, des rapports de pouvoir, des enjeux institutionnels, aussi bien que des positions d'autres philosophes ou du niveau de développement de la science [...]. Le contexte n'est jamais simple: il est multiple [...]. Le contexte doit toujours être *reconstruit*, il n'est jamais donné. Autrement dit, le contexte ne comporte pas une évidence plus grande que le texte. Comme le texte doit être interprété, le contexte doit être reconstruit. Mieux, l'interprétation du texte (en tout cas de certains de ces éléments) et la reconstruction historique du contexte interagissent l'une sur l'autre» (*Que nous importe l'histoire de la philosophie?*, in *Comment écrire l'histoire de la philosophie?*, sous la direction de Y. C. Zarka, Paris, pp. 26-27).

un metodo naturale, modellato sul paradigma delle matematiche, che Descartes prende le distanze dall'approccio scolastico alla scienza, troppo verbale, disordinato e speculativo? Non è forse mediante un uso metodico del dubbio che Descartes assolve al compito di far capitolare lo scetticismo, conquistando delle verità metafisiche indubitabili? E non è, ancora, il progetto grandioso di costituire una *mathesis universalis*, pensata come disciplina generale dell'ordine e della misura, che permette a Descartes di denunciare la vanità del formalismo logico dell'*Ars brevis* di Lullo? In breve, se alla radice delle critiche di Descartes mosse contro gli errori dei suoi principali interlocutori vi è l'idea di metodo, è perché per intraprendere il progetto di ricercare la verità è necessario dotarsi del *vero metodo*: «*necessaria est methodus ad veritatem investigandam*», secondo l'attacco della quarta regola per la guida dell'intelligenza. In fondo, più che una mera transizione, il tema del metodo rappresenta una vera e propria frontiera mobile tra le due parti del presente studio: con esso viene a chiudersi la pagina della ricostruzione storica, e inizia un'indagine rivolta a riflettere su un complesso di nodi filosofici tutti interni alle opere di Descartes, e strettamente connessi con la nozione di verità.

Il primo di questi nodi concerne proprio il metodo cartesiano nel suo rapporto con la dottrina delle idee innate. Come conciliare questa dichiarazione di Descartes: «je n'ai jamais douté de la vérité, me semblant que c'est une notion si transcendantement claire, qu'il est impossible de l'ignorer»¹, con la ferma convinzione che la verità debba essere necessariamente ricercata e metodicamente scoperta? Il nesso epistemico tra la dottrina dell'innatismo (*prima veritatum semina*) e la teoria della ragione capace di «produrre» o formarsi il vero (*capax veritatis*), ci porterà a riflettere sul modo in cui il pensiero di Descartes sembra divenire il luogo d'incontro e d'integrazione di due paradigmi del vero: quello *antico* «della possente verità» (*vis veri*), che riflette l'idea di un ordine prestabilito che si impone alla mente, e quello *moderno* «della forza conoscitiva» (*vis cognoscens*), definito dal naturale dinamismo della mente e dalla messa a punto di una logica della scoperta.

Ma se, per un verso, Descartes assimila la ragione ad una facoltà naturalmente predisposta a ricercare, scoprire e riconoscere tutte le verità suscettibili di essere sottratte alla latenza e portate alla luce del pensiero (*facultas eliciendi*), per un altro verso, una successiva riflessione metafisica verrà ad investire il *valore* della ragione, aprendo un certo numero di questioni che coinvolgono da vicino lo *statuto della verità scientifica*. Non solo la questione del rapporto (gerarchico?) tra verità matematiche e verità metafisiche nel delicato progetto architettonico

¹ Descartes a Mersenne, 16 octobre 1639 (Alquié, II, p. 144; AT II, 597).

di fondazione della scienza¹; non solo il problema di una moltiplicazione, lungo l'itinerario delle *Meditationes*, dei primi principi (*cogito, regula veritatis, ens infinitum*), all'interno di uno snodo di ragioni in cui alcuni autori hanno creduto vedere la formazione di una circolarità viziosa; ma è soprattutto sui due obiettivi capitali che sottendono la filosofia prima di Descartes che converrà soffermarsi. Si tratta della concezione *coerentista* e di quella *corrispondentista* della verità. Verso quale di questi poli è principalmente diretta l'inchiesta cartesiana? Certificare la validità della ragione, ovvero che il nostro impulso spontaneo ad assentire all'evidenza è ben fondato, sicuro e affidabile? Oppure assicurare che le rappresentazioni con le quali la ragione si rappresenta la realtà non sono né illusorie né fallaci, ma devono considerarsi a tutti gli effetti delle idee vere (*pensées véritables*) che si accordano con l'essere?

L'intenzione del presente studio, tuttavia, non si riduce alla ricognizione di una dimensione determinata in cui Descartes si cimenta con il tema della verità, nella circostanza quella scientifica: lo attesta il titolo stesso della nostra tesi, che si riferisce in maniera indeterminata, e dunque generale, alla verità filosofica nel pensiero di Descartes. E, nel pensiero di Descartes, la questione della verità è oggetto di una riflessione che non investe solo le condizioni e i caratteri della scienza dell'uomo, ma anche, seppure secondo modalità e misure diverse, la sua attività pratica. Dalle verità fondamentali dell'essere e del conoscere, la nostra attenzione si trasferirà, pertanto, verso la considerazione della specificità delle certezze pratiche, che, pur connesse all'ideale dell'*universalis sapientia* (nel tentativo di pervenire alla massima continuità possibile tra i due livelli), non sono completamente riducibili al contesto teorico dal quale traggono alimento. È per queste ragioni che, nell'ultimo capitolo, verrà esaminato *il peculiare rapporto della pratica alla verità*, che solleva il problema dell'univocità del vero in una filosofia che obbedisce sicuramente ad un'organizzazione sistematica, ma in cui l'oggettività non si costituisce nello stesso modo, come si evince limpidamente dalla fondamentale distinzione cartesiana delle tre nozioni primitive: «Je considère [...] que toute la science des hommes ne consiste qu'à bien distinguer ces notions [l'anima, il corpo, e l'unione dell'anima e del corpo], et à n'attribuer chacune d'elles qu'aux choses auxquelles elles appartiennent»². Detto altrimenti, e in forma di quesito, se la verità tende a manifestarsi diversamente a seconda del campo conoscitivo considerato, e se

¹ Descartes a Mersenne, 15 aprile 1630: «[...] au moins pensé-je avoir trouvé comment on peut démontrer les vérités Métaphysiques, d'une façon qui est plus évidente que les démonstrations de Géométrie» (Alquié I, p. 259; AT I, 144).

² Descartes a Elisabetta, 21 mai 1643 (Alquié III, pp. 19-20; AT III, 665).

Descartes invita a pensarla non in senso unilaterale, ma secondo un'ottica regionale, non si corre il rischio di mettere a repentaglio lo statuto unitario di questa nozione?

La questione della verità, cioè della sua ricerca e della sua conquista (*l'esigenza del metodo*); della sua possibilità e della sua origine (*tesi della creazione delle verità eterne*); dei suoi caratteri e della sua elezione (*teoria del giudizio vero*); della sua forza impositiva e della sua produzione intellettuale (*innatismo dinamico*); della sua coerenza e della sua corrispondenza (*difesa metafisica della ragione e del legame tra pensiero ed essere*); della sua univocità e della sua diversa modulazione discorsiva (*distinzione delle tre nozioni primitive*) non è una questione locale, non si riduce a questo o a quel settore di indagine, ma attraversa come un'idea dominante l'intero progetto (*coerente e, nello stesso tempo, plurale*) della filosofia cartesiana, ponendosi all'interno e all'incrocio di sfere d'intelligibilità diverse. Al fine di studiare il senso e i risultati delle procedure veritative nelle distinte parti della filosofia si è preferito optare per un ordine che non pretende istituire delle gerarchie, ma che segue piuttosto la ricchezza e l'articolazione delle materie. Dopo una disamina storica, è dunque attraverso una triplice esplorazione concettuale che il nostro lavoro si è prefisso l'obiettivo di contribuire all'illustrazione e all'approfondimento di un argomento tra i più frequentati, ma nello stesso tempo aperti perché problematici, del pensiero moderno, vale a dire lo statuto che la filosofia di Descartes riconosce o conferisce a quell'«idea trascendentalmente chiara», ma anche costantemente cercata, meditata, caratterizzata e sperimentata dal filosofo del lume naturale nell'intero arco della sua vita, che va sotto il nome di *veritas/vérité*.

PRIMA PARTE

«APPRENDRE À DISTINGUER LE VRAI D'AVEC LE FAUX».
DESCARTES ALLA RICERCA DELLA VERITÀ

I. LA QUESTIONE DELLA VERITÀ. DESCARTES E LA TRADIZIONE SCOLASTICA

Cartesio distrusse gli errori de' peripatetici. In questo egli fu grande, e lo spirito umano deve una gran parte de' suoi progressi moderni al disinganno procuratogli da Cartesio¹.

La formazione scolastica di Descartes

Descartes frequentò per nove anni² l'insegnamento delle *litterae humaniores*³ in una scuola di primordine⁴, il Collegio di La Flèche⁵, fondato da Enrico IV, diretto dai Gesuiti⁶, «au bout duquel on a coutume d'être reçu au rang des doctes»⁷. Nella prima parte del suo *Discours de la méthode*, scritto in francese e apparso a Leida nel 1637, come introduzione agli *Essais* del metodo (la *Dioptrique*, le *Météores* e la *Géométrie*), Descartes passa in rassegna, mediante una revisione critica, le varie scienze quali venivano presentate dall'insegnamento del suo

¹ «Descartes détruisit les erreurs des péripatéticiens. Il fut grand en cela, et l'esprit humain doit une grand part de ses progrès modernes à la destruction des erreurs accomplies par Descartes» (Giacomo Leopardi, *Zibaldone*, 21 maggio 1823 [2709], trad. fr., Paris, 2003, p. 1163).

² Sono state formulate diverse ipotesi a proposito della datazione della presenza di Descartes a La Flèche: 1604-1612, 1605-1613, 1606-1614, 1607-1615. Ha ricostruito questo problema H. Gouhier, *Les Premières pensées de Descartes, Contribution à l'histoire de l'anti-Renaissance*, Paris, 1958, pp. 19-20 e 158-159.

³ Le *Litterae humaniores* si possono classificare in tre gruppi: le scienze dell'erudizione (o grammatica) implicanti lo studio delle lingue antiche (greco e latino), le favole e la storia (lettura de libri antichi), per una durata di quattro anni; le scienze retoriche, quali l'eloquenza e la poesia, che impegnavano gli allievi per altri due anni e, infine, erano previsti tre anni di studi filosofici. Sotto l'insegna della filosofia erano comprese discipline diverse, quali le matematiche, la morale, la teologia, la logica, la fisica, la metafisica. Nei suoi *Essais sur Descartes* H. Gouhier ha messo in luce le tre condizioni che definiscono la vera cultura secondo Descartes, ovverosia l'utilità, l'universalità e la certezza, segnalando anche come ogni gruppo illustri per difetto una di queste tre condizioni. Allo stesso tempo, lo storico del pensiero francese non ha mancato di osservare che una sola scienza sfugge al bilancio critico di Descartes: si tratta delle matematiche, le quali soltanto possono diventare, se correttamente utilizzate, il modello per un sapere certo, universale e utile alla vita.

⁴ A proposito dell'insegnamento della filosofia a La Flèche, è noto questo giudizio di Descartes, espresso in una lettera del 12 settembre 1638 ad un destinatario ignoto: «Or encore que mon opinion ne soit pas que toutes les choses qu'on enseigne en philosophie soient aussi vraies que l'Évangile, toutefois, à cause qu'elle est la clef des autres sciences, je crois qu'il est très utile d'en avoir étudié le cours entier, en la façon qu'il s'enseigne dans les écoles des Jésuites [...]. Et je dois rendre cet honneur à mes maîtres, que de dire qu'il n'y a lieu au monde, où je juge qu'elle s'enseigne mieux qu'à La Flèche» (Alquié II, pp. 89-90; AT II, 378).

⁵ Sul sistema d'insegnamento impartito dai Gesuiti presso il Collegio di La Flèche e sulla formazione di Cartesio presso questa istituzione si vedano C. de Rochemonteix, *Un collège des Jésuites aux XVII e XVIII siècle: le Collège Henry IV de La Flèche*, Le Mans, 1899, 4 volumi; P. Garin, *Thèses cartésiennes et thèses thomistes*, Paris, 1931 (pp. 16-25); F. de Dainville, *L'éducation des Jésuites, XVI-XVIII siècles*, Paris, 1978; L. Giard, *Les Jésuites à la Renaissance*, Paris, 1995; J. W. O'Malley, *Les premiers Jésuites*, trad. fr., DDB-Bellarmin, 1999; J. Sirven, *Les années d'apprentissage de Descartes*, Albi, 1928.

⁶ È soprattutto nei Collegi maggiori e nelle Università della penisola iberica tra la fine del XVI e il XVII secolo che si verifica una vivace elaborazione teologica che suole essere chiamata "aristotelismo gesuita": Vitoria, Soto, Banez, Molina, Zuniga, Mas, Pereyra, Vazquez, Fonseca, i gesuiti di Coimbra, *Cursus conimbricensis*. Sono questi alcuni dei più conosciuti commentatori delle opere aristoteliche riconducibili alla scolastica rinascimentale.

⁷ *Discours, I* (Alquié I, p. 571; AT VI, 4).

tempo, ancora pervaso dalla tradizione scolastica¹, notando che nessuna di esse corrispondeva a quello che è il vero ufficio del pensiero, cioè «il ben distinguere il vero dal falso». Senza voler ripercorrere il *cursus studiorum* del pensiero cartesiano, ma soffermandoci sul solo corso triennale di filosofia, quell'*universa philosophia* che coinvolgeva quattro discipline (la logica, la fisica, la metafisica e la morale) e che ottemperava al compito di coronare il programma degli studi, essa era destinata ad apparire a Descartes come un sapere relativo ed incerto², generatore di lunghe e sottili dispute³, nella maggior parte dei casi inconcludenti. All'inizio del cartesianesimo, pertanto, c'è la storia del fallimento di una *cultura*, come attesta questo celebre passaggio del *Discours*:

J'ai été nourri aux lettres dès mon enfance, et parce qu'on me persuadait que, par leur moyen, on pouvait acquérir une connaissance claire et assurée de tout ce qui est utile à la vie, j'avais un extrême désir de les apprendre. Mais, sitôt que j'eus achevé tout ce cours d'études, au bout duquel on a coutume d'être reçu au rang des doctes, je changeai entièrement d'opinion. Car je me trouvais embarrassé de tant de doutes et d'erreurs, qu'il me semblait n'avoir fait autre profit, en tachant de m'instruire, sinon que j'avais découvert de plus en plus mon ignorance⁴.

Ma di quale cultura si tratta? Meglio, in quale universo culturale viene a formarsi il pensiero di Descartes⁵?

¹ Il *corpus cartesianum* rivela che Descartes aveva una conoscenza diretta di almeno due grandi rappresentanti della scolastica, che sono Tommaso d'Aquino e Suarez: «Du reste – si legge in una lettera destinata a Mersenne, del 25 dicembre 1639 – je ne suis point si dépourvu de livres que vous pensez, et j'ai encore ici une Somme de S. Thomas, et une Bible que j'ai apporté de France» (AT II, 630). Nelle *Risposte alle Quarte obiezioni* troviamo, poi, il riferimento alle *Disputationes metaphysicae* di Suarez (AT VII, 235).

² Descartes rivela di aver appreso «dès le collège, qu'on ne saurait rien imaginer de si étrange et si peu croyable, qu'il n'ait été dit par quelqu'un des philosophes» (*Discours II*, Alquié I, 583; AT VI, 16). Ne conseguirà non solo un giudizio negativo sulla filosofia appresa dai suoi maestri, ma anche una drastica presa di posizione: «[...] considérant combien il peut y avoir de diverses opinions, touchant une même matière, qui soient soutenues par des gens doctes, sans qu'il y en puisse avoir jamais plus d'une seule qui soit vraie, je réputais presque pour faux tout ce qui n'était que vraisemblable» (*Discours I*, Alquié I, p. 576; AT VI, 8).

³ La *disputatio* era una delle forme fondamentali dell'insegnamento scolastico impartito nelle università medievali, e in particolare del metodo di esposizione di un argomento. Diversamente dalla *lectio*, altra importante forma didattica consistente nel commento di un testo (numerosi i *Commentarii* alla Bibbia, alla logica di Aristotele e alle Sentenze di Pietro Lombardo), la *disputatio* consisteva nell'esame di un problema eseguito considerando tutti gli argomenti che si possono addurre *pro e contra*. Le *quaestiones disputatae* erano il risultato delle *disputationes ordinariae* che i professori di teologia tenevano durante i loro corsi in merito ai più importanti problemi filosofici e teologici. Nessuno scritto cartesiano ricalca la struttura della *quaestio disputata*, che trova nella *Summa* di Tommaso d'Aquino una sorta di classicismo: ogni questione propone un titolo espresso dal sintagma *Quaeritur utrum...* cui segue l'espressione *Videtur quod...* che introduce una risposta iniziale e segnala una prima tesi, generalmente poco argomentata. A questa prima tesi vengono contrapposte delle antitesi, precedute dal sintagma *sed contra...* cui segue una *Responsio* volta ad evocare le principali *autoauthoritates* che difendono tali ragioni. L'intervento conclusivo dell'autore, annunciato dalle espressioni *Ad primum...*, *Ad secundum...* *dicendum quod...*, funge da confutazione delle antitesi attraverso il recupero e l'approfondimento della tesi enunciata dal *Videtur quod...* iniziale.

⁴ *Discours, I* (Alquié I, p. 571; AT VI, 4).

⁵ Su questo tema sono da vedere gli studi di D. Garber *Descartes, or the cultivation of the intellect*, in «Philosophers and Education», ed. by A. Rorty, Londres, 1998, pp. 124-138 [trad. fr. *Corps cartésiens*, Paris, 2004, pp. 343-363]; D. Kambouchner, *Descartes et le problème de la culture*, in «Bulletin de la Société française de philosophie», avril-juin, 1998, pp. 1-48; E. Lojacono, *Quale la Cultura dominante a La Flèche negli anni*

a) *Descartes a scuola dell'aristotelismo*

Conviene ricordare, innanzitutto, che per il corso di filosofia, in tutti i collegi della Compagnia di Gesù, vigeva la regola seguente: «In Logica, et Philosophia naturali et morali, et Metaphysica, doctrina Aristotelis sequenda est»¹. A ciò si aggiunga che l'interprete ufficiale di Aristotele, in larga misura, era Tommaso d'Aquino. In breve, il programma degli studi (*Ratio studiorum*) dei collegi diretti dai Gesuiti nell'Europa tardo rinascimentale (Portogallo, Spagna, Francia e Italia), nel contesto della Controriforma cattolica (tra il 1545 e il 1563 si svolse il Concilio di Trento), teneva Aristotele per *auctoritas* filosofica² indiscussa e ne prescriveva lo studio della dottrina, al punto da modellare il programma di filosofia sulla logica, la fisica, la metafisica e l'etica peripatetiche³.

Alla luce di queste prime considerazioni si comprende facilmente perché il discorso cartesiano prenda le mosse e si sviluppi attraverso un ininterrotto confronto con la dottrina di Aristotele, appresa nella versione scolastica⁴. Basti pensare alle *Regulae ad directionem ingenii*, in cui Descartes, nell'elaborare un'originale teoria del metodo, sembra operare una confutazione sistematica dell'*organon* aristotelico⁵, che investe la teoria della molteplicità dei saperi, la teoria delle categorie dell'essere e la tecnica del sillogismo; si pensi egualmente al

della prima formazione di René Descartes, in «La biografia Intellettuale di René Descartes attraverso la Correspondance», a cura di J.-R. Armogathe, G. Belgioioso e C. Vinti, Napoli, 1999, pp. 671-695.

¹ ... *Constitutiones cum declarationibus*, IV, XIV, 3. Oltre alle fonti citate *supra*, concernenti la formazione di Descartes presso il collegio di La Flèche, si deve tenere presente anche l'edizione Patchler delle diverse versioni della *Ratio Studiorum et institutiones scholasticae Societatis Jesu per Germaniam olim vigentes collectae*, 1887-1894, IV vol. Cf. anche E. Gilson, *Commentaire du Discours de la méthode de Descartes*, Paris, 1987⁶, pp. 117-118).

² Il ricorso alle *auctoritates* è costante negli autori legati alla Scolastica. *Auctoritas* è la decisione di un concilio, un detto biblico, una *sententia* di un Padre della Chiesa. L'uso dell'autorità indica l'esigenza della ricerca scolastica di non disgiungere mai la riflessione del singolo dal sapere codificato dalla tradizione ecclesiastica. Il richiamo all'autorità ha, cioè, una funzione regolatrice: il singolo non è autorizzato ad oltrepassare con la ragione certi limiti prescritti dalla testimonianza della religione cristiana, né ad allontanarsi dalla guida della tradizione.

³ Sulla figura di Aristotele, tenuto come autorità suprema in materia di filosofia nel Rinascimento, si veda Ch. B. Schmitt, *Aristote et la Renaissance*, trad. fr., Paris, 1992.

⁴ Sul debito di Descartes con la scolastica esiste una copiosa letteratura, di cui ci limitiamo qui a fornire soltanto alcune indicazioni selettive. Pioniere in questa materia fu senz'altro E. Gilson, con i suoi studi *La liberté chez Descartes et la théologie*, Paris, 1913 e *Index scolastico-cartésien*, Paris, 1979², in cui si cercava di ridimensionare la portata di rinnovamento della filosofia di Descartes alla luce del primato del pensiero tomista, che la nuova metafisica cartesiana non avrebbe saputo sconfessare. Successivamente, per segnalare i debiti ma anche l'originalità della metafisica di Descartes nei confronti della filosofia scolastica, sono tornati J.-L. Marion (*Sur la théologie blanche de Descartes*, Paris, 1981 e *Sur le prisme métaphysique de Descartes*, Paris, 1986), A. Goudriaan (*Philosophische Gotteserkenntnis bei Suarez und Descartes*, Leiden, 1999) e J. Secada (*Cartesian Metaphysics*, Cambridge, 2000). Per un confronto più generale del pensiero di Descartes con quello della tarda scolastica abbiamo lo studio di R. Ariew, *Descartes and the Last Scholastics*, Ithaca-London, 1998, che non trascura, tra le altre cose, l'importante influenza di Duns Scoto, (pp. 39-57).

⁵ Sotto questo nome si raccoglie il complesso degli scritti sulla logica di Aristotele, comprendenti le *Categorie*, lo scritto *Sull'interpretazione*, gli *Analitici Primi*, gli *Analitici Secondi*, i *Topici*, gli *Elenchi sofistici*. Per un esame circostanziato sui riferimenti nelle *Regulae* al pensiero e ai testi di Aristotele, e per un'interpretazione delle *Regulae* come epistemologia sovversiva dell'ontologia aristotelica si veda il magistrale studio di J.-L. Marion, *Sur l'ontologie grise de Descartes. Savoir aristotélicien et science cartésienne dans les Regulae*, Paris, 1975.

dialogo *La Recherche de la vérité par la lumière naturelle*¹, dove uno dei tre personaggi, Epistemone², che funge da rappresentante del pensiero scolastico, è equiparato al pedante³; si pensi al trattato di cosmologia *Le Monde*, in cui Descartes, illustrando la cosmogenesi di un nuovo mondo meccanicistico, liquida la fisica qualitativa insegnata nelle Scuole⁴; si pensi allo stesso *Discours*⁵, manifesto di una filosofia non solo «più pratica che speculativa», in aperta polemica con il pensiero di Aristotele⁶ e con le inutili sottigliezze delle dispute scolastiche, appesantite dall'affastellamento delle distinzioni e dalla complessità della trattazione, ma anche libera dai condizionamenti dell'autorità dello Stagirita⁷, e anzi capace di proporre un

¹ Una ricca introduzione generale, che si attarda sulle fonti ispiratrici del dialogo cartesiano, e ritorna sull'annosa *quaestio* della sua datazione, fornendo una preziosa ricostruzione storiografica delle varie ipotesi proposte, si trova in René Descartes, *La Ricerca della verità mediante il lume naturale*, a cura di E. Lojacono, Roma, 2002.

² Il nome proprio è costruito sul sostantivo greco *epistème*, che significa conoscenza certa ed è antonimo di *doxa* o conoscenza probabile. Tuttavia Descartes ricorre a questo nome senza l'intenzione di fare affiorare una qualche nobiltà filosofica antica e perduta, ma con una finalità apertamente ironica, ispirandosi ad un'opera satirica quale il *Gargantua e Pantagruelle* (1532) di François Rabelais: Epistemone non è il depositario di una scienza dai fondamenti indubitabili, né la figura di un filosofo che si è lungamente e attentamente esercitato nel coltivare la propria ragione seguendo un metodo ed un ordine "cartesiani", ma l'esponente esemplare della cultura libresca, dell'erudizione e dell'insegnamento verbale e verosimile della filosofia scolastica.

³ Anche nella prima parte del *Discours*, Descartes denuncia il carattere artificiale, verboso e vanamente speculativo della riflessione del pedante, «un homme de lettres dans son cabinet», mettendolo in opposizione al buon senso comune, capace di cogliere in modo più naturale e diretto la verità: «Car il me semblaît que je pourrais rencontrer beaucoup plus de vérité dans les raisonnements que chacun fait; touchant les affaires qui lui importent, et dont l'événement le doit punir bientôt après s'il a mal jugé; que dans ceux que fait un homme de lettres dans son cabinet touchant des spéculations qui ne produisent aucun effet, et qui ne lui sont d'autre conséquence, sinon que peut-être il en tirera d'autant plus de vanité qu'elles seront plus éloignées du sens commun: a cause qu'il aura du employer d'autant plus d'esprit et d'artifice à tâcher de les rendre vraisemblables» (Alquié I, p. 577; AT VI, 9-10).

⁴ A partire dal sesto capitolo del suo primo trattato di fisica *Le Monde*, Descartes si serve della dimensione della fabulazione per delinearvi la creazione del nuovo mondo meccanicistico, che si forma nel luogo fittizio degli «spazi immaginari» che tanto i seguaci dell'aristotelismo, quanto gli assertori del finitismo hanno lasciato liberi. L'adozione di questa forma letteraria risponde ad una precisa strategia discorsiva volta a sospendere ogni affermazione ontologica sul mondo, allontanandolo e come ritirandolo dall'essere non solo per poterlo meglio spiegare e descrivere nelle sue novità e diversità rispetto al cosmo aristotelico, ma anche per sottrarre il suo discorso alle controversie, cioè per non «essere costretto a seguire o confutare le opinioni solitamente accettate tra i dotti» (AT VI, 42) come Descartes rivela nella quinta parte del *Discours*.

⁵ In una lettera a Huygens, che risale al 9 marzo 1638, alludendo al *Discours*, Descartes afferma: «Pour mon livre, je ne sais quelle opinion auront de lui les gens du monde; mais pour ceux de l'Ecole, j'entends qu'ils se taisent, et que fâchés de n'y trouver pas assez de prise pour exercer leurs arguments, ils se contentent de dire que, si ce qu'il contient étoit vrai, il faudroit que toute leur philosophie fût fausse» (Alquié II, p. 43; AT II, 48).

⁶ È noto che la «sapienza» o «filosofia», come Aristotele la chiamerà a partire dal secondo capitolo del Libro Alfa della *Metafisica*, non può in alcun modo essere una scienza pratica, rivolta verso il fare, ma sempre e solo teoretica: «Chi è nell'incertezza e nella meraviglia crede di essere nell'ignoranza [...] e quindi, se è vero che gli uomini si diedero a filosofare con lo scopo di sfuggire all'ignoranza, è evidente che essi perseguivano la scienza col puro scopo di sapere, e non per qualche bisogno pratico» (A, I, 982b). Teoretico, è bene ricordarlo, deriva dalla radice di *orao*, vedere: porsi in osservazione e contemplazione di un oggetto dato; il che esclude ogni intervento pratico-modificatore, proprio di quelle scienze che agiscono sulla realtà.

⁷ *Discours*, VI: «je m'assure que les plus passionnés de ceux qui suivent maintenant Aristote se croiraient heureux, s'ils avaient autant de connaissance de la nature qu'il en a eu [...] ils ont comme la lierre, qui ne tend point à monter plus haut que les arbres qui le soutiennent» (Alquié I, p. 642; AT VI, 70). Descartes si rivolge polemicamente non tanto verso Aristotele, quanto piuttosto verso i suoi seguaci, l'intento dichiarato dei quali non mirava ad una ricerca autonoma che affermasse la propria indipendenza critica di fronte ad ogni tradizione, ma consisteva quasi unicamente a chiarire il significato autentico della filosofia dello Stagirita, da essi considerato il termine ultimo del pensiero umano, come lo era già nel dodicesimo secolo, quando il filosofo arabo Averroè aveva scritto: «Aristotele è la regola e l'esemplare che la natura creò per dimostrare l'ultima

modus philosophandi alternativo, centrato su principi della filosofia non più oscuri, incerti e controversi, ma «très simples et très évidents»¹; si pensi, ancora, alle *Meditationes de prima philosophia*, che non intendono soltanto introdurre posizioni nuove rispetto a quelle insegnate dai maestri scolastici, come, ad esempio, l'equiparazione dell'anima ad una *res cogitans* indivisibile; gli argomenti a sostegno dell'esistenza di Dio fondati sull'*idea Dei*; l'introduzione del procedimento causale in metafisica; lo statuto dell'infinito come nozione positiva; la creazione da parte di Dio delle essenze materiali, ecc., ma sono redatte anche con uno stile non più legato al trattato, come nel caso, ad esempio, delle *Disputationes Metaphysicae*² di Suarez, bensì alla meditazione, dove la verità non si concede ad un lungo commento mirante all'armonizzazione della parola rivelata con gli scritti dello Stagirita, ma diviene l'oggetto precipuo della sola ragione, la quale, senza cedere alle lusinghe dell'autorità, rinunciando al commercio con i sensi e seguendo l'ordine conoscitivo dell'analisi, volge alla conquista dei veri principi del sapere, ovvero di quelle «premières causes» da cui le altre scienze dovranno essere dedotte³. È molto significativo, del resto, che la prima e l'ultima discussione che Descartes è chiamato a intraprendere in seguito alla diffusione delle sue *Meditationes*, veda coinvolti proprio due pensatori legati alla scolastica, come il teologo olandese Caterus e il padre gesuita Bourdin⁴. Si pensi, poi, al progetto cartesiano di sostituire

perfezione umana. La dottrina di Aristotele è la verità somma, giacché l'intelletto di lui fu il termine dell'umano intelletto. E ben può dirsi che egli fu creato e dato a noi dalla Divina Provvidenza, affinché sapessimo tutto quanto ci è dato sapere» (*De anima*, III, 14). Come è noto, tuttavia, spetta più propriamente ad Alberto Magno (1206-1280), con la sua *Summa theologiae*, il merito di avere inaugurato il movimento di sostituzione, nella Teologia, delle concezioni filosofiche di Aristotele a quelle di Platone, che da Agostino in poi avevano formato, per così dire, la sottostruttura del dogma cattolico.

¹ *Discours*, VI (Alquié I, p. 642; AT VI, 71).

² Questo importante trattato filosofico del teologo spagnolo Francisco Suarez (1548-1617) fu pubblicato a Salamanca nel 1597 e ristampato a Venezia nel 1605. Edite 17 volte tra il 1597 e il 1636, le *Disputationes* sono un ampio commento ad Aristotele come propriamente indica il titolo originale: *Metaphysicarum disputationum, in quibus et universa naturalis teologia ordinate traditur et quaestiones omnes ad duodecim Aristotelis libros pertinentes disputantur*. L'opera, divisa anch'essa in dodici libri, commenta il pensiero del filosofo greco, in modo da fornire, anche alla luce delle riflessioni di Tommaso d'Aquino, un ripensamento armonico della sapienza naturale, offrendo al contempo un fondamento alla conoscenza delle verità rivelate. Sul pensiero di Suarez, oltre allo studio classico di J.-F. Courtine, *Suarez et le système de la métaphysique*, Paris, 1990; si veda anche J.-P. Coujou, *Suarez et la refondation de la métaphysique comme ontologie*, Louvain, 1999 e, dello stesso autore, *Le vocabulaire de Suarez*, Paris, 2001. L'influenza profonda esercitata da Suarez su Descartes era stata richiamata già da M. Heidegger, in un corso del 1927, in seguito pubblicato in *Problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, trad. fr., Paris, 1985, p. 106: «Suarez est sans doute le penseur dont l'influence s'est exercée avec le plus de force sur la philosophie moderne. Descartes dépend encore directement de lui et utilise presque constamment sa terminologie».

³ In ciò Descartes, lo si è spesso sottolineato, rovescia la prospettiva scolastica (per cui la metafisica fungeva da scienza ultima verso la quale occorreva elevarsi dopo aver percorso l'intero *iter* degli studi), e concepisce la *prima philosophia* come il punto di partenza e il fondamento necessario su cui radicare, secondo la notissima comparazione dell'albero della *Lettre-préface* (cf. AT IX-2, 14) l'intero edificio del sapere.

⁴ Il teologo olandese Caterus è l'autore delle prime obiezioni, nelle quali egli si impegna, per così dire, a riportare Descartes a San Tommaso; il padre Bourdin, invece, autore delle settime obiezioni ed esponente dello Scolasticismo aristotelizzante dei Gesuiti francesi, fu uno dei più veementi detrattori di Descartes.

i manuali della Scuola¹, previsti per l'insegnamento della filosofia nei collegi: attraverso la redazione dei *Principia philosophiae*, pensati come una *summa* della nuova filosofia², Descartes organizza i suoi pensieri dando loro la veste sistematica di un manuale quadripartito (sul modello di quelli messi a punto da autori scolastici quali, ad esempio, Eustachio di San Paolo³, Abra de Raconis⁴ e Scipion Dupleix⁵), certo non sprovvisto di accorgimenti didattici originali⁶, ma soprattutto animato da un vigoroso intento polemico:

je dis hardiment que l'on n'a jamais donné la solution d'aucune question suivant les principes de la philosophie péripatéticienne, que je ne puisse démontrer être fausse ou non recevable [*quam non possim demonstrare esse illegitimam et falsam*]. Qu'on en fasse l'épreuve; qu'on me les propose, non pas toutes [...] mais quelques-unes des plus belles et des plus célèbres, et j'ose me promettre qu'il n'y aura personne qui ne demeure d'accord de la vérité que j'avance⁷.

E si pensi, per finire, al perentorio attacco de *Les Passions de l'ame*: «Il n'y a rien en quoi paraisse mieux combien les sciences que nous avons des anciens sont défectueuses qu'en ce qu'ils ont écrit des passions»⁸.

¹ Prima ancora di inviare a Mersenne il manoscritto delle *Meditationes* (settembre 1640), Descartes rivela all'amico e corrispondente la sua intenzione di redigere un nuovo manuale di filosofia, finalizzato all'insegnamento del cartesianesimo (*id est* della filosofia vera) nelle Scuole dei Gesuiti. Per questa ragione Descartes prega Mersenne di operare una selezione dei migliori manuali in auge in quegli anni: «J'ai envie de relire un peu leur Philosophie [quella dei Gesuiti], ce que je n'ai pas fait depuis vingt ans, afin de voir si elle me semblera maintenant meilleur qu'elle ne faisait autrefois. Et pour cet effet, je vous prie de me mander les noms des auteurs qui ont écrit des cours de philosophie et qui sont le plus suivis par eux, et s'ils en ont quelques nouveaux depuis vingt ans; je ne me souviens plus que des Conimbres, Toletus et Rubius. Je voudrais bien aussi savoir s'il y a quelqu'un qui ait fait un abrégé de toute la Philosophie de l'Ecole, et qui soit suivi; car cela m'épargnerait le temps de lire leurs gros livres. Il y avait, ce me semble, un Chartreux ou Feuillant qui l'avait fait; mais je ne me souviens plus de son nom» (AT III, 185). Sul tema sono intervenuti R. Ariew, *Les Principia et la Summa Philosophica Quadripartita* e L. W. B. Brockliss, *Les rapports entre les Principia et les cours de philosophie des Collages*. Entrambi gli studi si trovano in «Principia Philosophiae, Atti del Convegno per il 350° Anniversario della pubblicazione dell'opera», a cura di J.-R. Armogathe e G. Belgioioso, Napoli, rispettivamente pp. 473-489 e 491-516.

² Descartes a Huygens, 31 gennaio 1642 (Alquié II, p. 920; AT II, 523). Fr. De Buzon e V. Carraud sottolineano che «une somme ne désigne pas un traité complet et qui descend dans les détails, mais au contraire une présentation d'ensemble, sommaire au sens propre, un abrégé» (*Descartes et les «Principia» II*, Paris, 1994, p. 11).

³ Eustachio di San Paolo, *Summa Philosophica Quadripartita, de rebus dialecticis, moralibus, phisicis et metaphisicis*, Paris, 1609

⁴ Abra de Raconis, *Totius philosophiae, hoc est Logicae, Moralis, Physicae et Metaphysicae brevis... tractatio*, Paris, 1622.

⁵ Scipion Dupleix, *Corps de Philosophie contenant la Logique, la Physique, la Métaphysique et l'Ethique*, Paris, 1632.

⁶ Cf. Descartes a Mersenne, 11 novembre 1640: «Et mon dessein est d'écrire par ordre tout un cours de ma Philosophie en formes de thèses, où, sans aucune superfluité de discours, je mettrai seulement toutes mes conclusions, avec les vraies raisons d'où je les tire, ce que je crois pouvoir faire en fort peu e mots [...]» (Alquié II, p. 275; AT III, 233).

⁷ *Epstola ad P. Dinet* (Alquié II, p. 1087; AT VII, 579-580).

⁸ *Les Passions de l'âme* (Alquié III, p. 951; AT XI, 327). Benché uno studio minuzioso delle fonti abbia permesso di osservare i debiti contratti da Descartes, ad esempio con Tommaso o con Vivès, autore di un *De anima et vita* (1538), esplicitamente citato nell'articolo 127 delle *Passions*, restano innegabili l'originalità dell'approccio e la novità di molte delle tesi difese da Descartes nella sua ultima opera.

Ora, tenuto conto del fatto che il termine *scholasticus* stava ad indicare, nell'alto Medioevo, l'insegnante delle arti liberali¹ e, qualche secolo più tardi, il docente di teologia o filosofia (*magister in theologia* o *magister artium*), segno inconfondibile che l'insegnamento era parte integrante della natura stessa della scolastica, la redazione di un nuovo manuale destinato all'insegnamento del cartesianesimo nelle scuole riesce a dare la misura della portata della sfida lanciata da Descartes contro i Gesuiti: per riprendere il linguaggio bellico adoperato dallo stesso Descartes in una lettera ad Huygens, tale progetto ha il valore di un'aperta dichiarazione di guerra². Del resto, il fine che Descartes si prefigge nel dare al suo pensiero la veste del trattato, non sembra essere quello di presentare i concetti fondamentali forniti dall'intelletto umano per comprendere la soprannaturale rivelazione di Dio nell'ordine della natura (*preambula fidei*)³; né certamente quello di formare dei valenti teologi, conferendo loro gli strumenti più adeguati per l'esame teologico delle verità della fede. L'aspirazione di Descartes è di natura meno speculativa che pratica, e consiste principalmente nel far entrare nell'insegnamento la *vraie philosophie*, dedotta *par ordre* da principi della conoscenza scoperti con il sostegno della *sola ragione*⁴. L'aspirazione di Descartes sembra coincidere, allora, con l'ambizione di parlare *en philosophe* 'dalla cattedra' e di esibire non un nuovo sistema⁵ chiuso, definitivo e totalizzante di educazione intellettuale, ma l'insieme degli esiti delle sue ricerche metafisiche e fisiche, in quanto professore delle prime verità che si conoscono filosofando *par ordre* e non in quanto maestro di teologia⁶.

¹ Per arti liberali, com'è noto, si intendevano quelle discipline che costituivano il *trivium* (grammatica, logica o dialettica, e retorica) e il *quadrivium* (geometria, aritmetica, astronomia e musica).

² Descartes a Huygens, 31 luglio 1640: «je crois que je m'en vais entrer en guerre avec les Jésuites» (Alquié II, p. 259; AT III, 103).

³ Cf. Descartes a Mersenne, marzo 1642: «[...] ce qui se connaît par raison naturelle, comme qu'il [Dieu] est tout bon, tout puissant, tout véritable, peut bien servir à préparer les infidèles à recevoir la foi, mais non pas suffire pour leur faire gagner le ciel; car, pour cela, il faut croire en Jésus-Christ et aux autres choses révélées, ce qui dépend de la grâce» (Alquié II, pp. 924-925; AT III, 544).

⁴ Cf. la lettera all'Hyperaspistes, agosto 1641: «Puisqu'on ne m'oppose ici que l'autorité d'Aristote et de ses sectateurs, et que je ne dissimule point que je crois moins à cet auteur qu'à ma raison, je ne vois pas que je doive me mettre beaucoup en peine de répondre» (Alquié II, p. 371; AT III, 432).

⁵ Descartes non ricorre mai a questo vocabolo e non definisce in nessuna occasione «sistema» la sua filosofia. Questa assenza non sembra casuale e la maggioranza degli studiosi cartesiani sembra d'accordo nell'evidenziare i limiti di ogni equiparazione della filosofia di Descartes con un sistema chiuso e totalizzante, e nel prediligere ipotesi interpretative più sfumate, capaci di cogliere la specificità di una filosofia che appare, per un verso, essenzialmente in costruzione e aperta all'ambito pratico, e, per un altro verso, coerentemente distribuita su diversi piani ed essenzialmente orientata da almeno tre ideali interconnessi: il perfezionamento costante della natura umana; il buon uso della ragione in ogni circostanza della vita (o, il che è lo stesso, la pratica della libertà illuminata dal buon giudizio); la ricerca perseverante di tutte quelle verità che possono rivelarsi utili alla vita di ogni uomo.

⁶ Da questo punto di vista la rottura di Descartes con la Scolastica, e in particolare con Suarez, appare insanabile. Per quanto il teologo spagnolo sia stato l'oggetto di una abbastanza recente e molto nota tesi di J.-F. Courtine, *Suarez et le système de la métaphysique*, Paris, 1990, nella quale viene messa in luce la «complète autonomie de la métaphysique» (p. 199). Restano innegabili, come per altro suggerito da C. H. Lohr, l'intento cristologico dell'opera, gli interessi prioritariamente teologici e il profondo debito nei confronti dell'Aquinate: «The way in which Suarez' metaphysics was conditioned by theological concerns may be observed in the disputations which

b) «*Une vérité ne peut jamais être contraire à une autre vérité*». *Verità rivelate e verità naturali*

La filosofia scolastica è la filosofia cristiana del Medioevo. Essa persegue l'obiettivo di portare ogni uomo alla comprensione della religione rivelata e di accedere, per mezzo dell'attività razionale, alla verità religiosa per dimostrarla e difenderla dall'incredulità e dalle eresie. Si spiega così la stretta connessione tra teologia e filosofia, al punto che, come già ricordava Gilson, «le professeur de Philosophie devait donc être un théologien: “*nam si Theologi non fuerint, minus erunt tuti in concludendo, in probando, in loquendo [...]; vix dissolvere poterunt argumenta infidelium [...]; neque ita Philosophiam pettractabunt, ut Theologiae deserviat*”»¹. Poco importa, da questo punto di vista, se si riteneva più equilibrata l'armonizzazione del pensiero aristotelico con le verità rivelate compiuta da S. Tommaso, rispetto all'interpretazione “agostiniana” dell'aristotelismo di Duns Scoto o rispetto al nominalismo occamista; né si intende, in questa sede, analizzare la molteplicità e le differenziazioni interne a quel variegato, articolato e complesso paesaggio filosofico che fu la scolastica (averroismo latino, neoplatonismo, neoaristotelismo, scotismo, nominalismo, suarezismo, ecc.). Resta fermo che, pur diversificandosi nella struttura razionale del sistema filosofico, essa aveva comuni e condivise quelle conclusioni che si accordavano con le verità fondamentali della rivelazione cristiana. E se il compito che la filosofia doveva assumere consisteva nel difendere razionalmente la religione rivelata, erano in larga misura le affermazioni della rivelazione cristiana quelle che servivano a risolvere, in ultima istanza e in modo definitivo, le questioni.

La filosofia di Descartes interrompe questa lunga consuetudine del pensiero europeo: lungi dall'apparirgli inestricabilmente congiunte, teologia rivelata e filosofia vengono tenute completamente distinte. Il pensiero teologico si incardina sui principi della dogmatica religiosa, sanciti sulla base dell'autorità (un testo sacro, una rivelazione, un'istituzione) e resi evidenti dalla luce della grazia. Tali principi richiedono l'adesione di una volontà che si affida alla propria fede e non al vaglio critico del lume naturale: le verità rivelate sono l'oggetto

he added in the crucial, central section of his work: disp. XXXI on the essence and existence of finite being and disp. XXXIV on the distinction between supposit and nature. These disputations were meant to form the philosophical basis of his treatment of the Incarnation» (in *Metaphysics, The Cambridge History of Renaissance philosophy*, 1988, p. 615). D. Kambouchner ha giudiziosamente fatto notare come il significato storico dell'impresa suareziana sia ad oggi l'oggetto di un dibattito aperto: «En termes de politique philosophique, on se demandera s'il convient d'y voir un pas décisif vers la sécularisation et l'individualisation de la réflexion métaphysique, ou bien au contraire l'ultime entreprise de constitution d'un corps de principes orthodoxe dans une époque marquée par les progrès conjoints du scepticisme et d'une nouvelle liberté de pensée» (*Les Méditations métaphysique de Descartes*, cit., p. 26).

¹ E. Gilson, *Commentaire du Discours de la méthode*, cit., p. 118.

della teologia e vertono essenzialmente sui dogmi e sui misteri (trinità, incarnazione, eucarestia) che superano le capacità della nostra ragione e servono alla nostra salvezza.

Il pensiero filosofico “moderno”, nel modo in cui Descartes sembra incarnarne lo spirito, in ciò erede, almeno in parte, di quell’Umanesimo e di quel Rinascimento che avevano animato d’un nuovo soffio di vita la cultura e la civiltà, con un pronunciato senso di ostilità verso metodi e dottrine della tradizione scolastica¹, non si innesta sulla teologia, né ad essa sembra subordinarsi, ma fa della riflessione un’interrogazione radicale, di modo che i risultati di tale riflessione potrebbero, in linea di principio, arrivare persino a collidere con l’autorità vigente e con le sue interpretazioni. In altri termini, Descartes non concepisce la filosofia come uno strumento al servizio della teologia (secondo il noto adagio *philosophia ancilla theologiae*²), né appartiene a quella schiera di autori, quali Montaigne, Charron e Camus, sedotti da un certo anti-intellettualismo che li esortò a rivendicare l’esigenza di una fede scevra da ragioni, nella convinzione che le sole conoscenze vere cui l’uomo potesse aspirare fossero le verità rivelate da Dio, «tutto il resto» non essendo altro che «sogno, vento, fumo e opinione»³. Come altri suoi illustri contemporanei (ad esempio Bacone, Galileo ed Herbert de Cherbury), Descartes opererà per stabilire una netta demarcazione⁴ tra il terreno della teologia e quello della filosofia. È questo il motivo per il quale non si trovano all’interno delle sue opere, se non in modo del tutto sporadico⁵, riferimenti ai testi sacri e a questioni di natura prettamente teologica.

Ma la delimitazione delle giurisdizioni di *ratio* e *fides* non sottende in alcun modo una loro eventuale opposizione⁶. Al contrario, le verità teologiche e le verità scientifiche, in

¹ Ci limitiamo a evocare i nomi di Erasmo da Rotterdam, Michel de Montaigne e Pierre de la Ramée, il quale sostenne per tutta la sua vita la tesi difesa a ventun’anni: «Quaecumque ab Aristotele dicta sunt commentitia sunt».

² Nel *Proemium* delle *Disputationes Metaphysicae*, Suarez definisce la *philosophia prima* «sacrae ac supernaturali theologiae precipue ministrat».

³ J.-P. Camus, *Essay sceptique*, in *Les diversitez de Messire Jean-Pierre Camus, Evêque et Seigneur de Bellay, Prince de l’Empire*, Paris, 1610, p. 254.

⁴ Si tratta di una demarcazione, è bene precisarlo, sorretta dal principio di non-esclusione tra ciò che è materia di fede e ciò che rientra nella sfera della ragione. Nell’*Entretien avec Burman* Descartes dice che «possumus quidem et debemus demonstrare Theologicas veritates non repugnare Philosophicis, sed non debemus eas ullo modo examinare» (AT V, 176).

⁵ Pensiamo soprattutto a certi temi affrontati nelle *Risposte alle Seconde Obiezioni* (AT VII, 143) e alle questioni sollevate sul tema dell’eucarestia dai «sesti obiettori», con cui Descartes ha accettato di confrontarsi, e cui è consacrato lo studio di J.-R. Armogathe, *Theologia Cartesiana. L’explication physique de l’Eucharistie chez Descartes et Dom Desgabets*, La Haye, 1977. L’espressione «*Theologia Cartesiana*» appare, tuttavia, quanto meno discutibile, come ha messo in luce, in modo a tratti anche eccessivamente polemico, E. Faye, denunciando «la théologisation récente des études cartésiennes» (in *Philosophie et perfection de l’homme. De la Renaissance à Descartes*, Paris, 1998, p. 305. Si veda, in modo particolare, l’ultimo capitolo del libro, intitolato «La métaphysique distinguée de la théologie», pp. 340-349).

⁶ Nell’articolo *Les rapports de la raison et de la foi selon Descartes* (apparso nella «Revue des Jeunes», 10 ottobre 1920, pp. 17-29), H. Gouhier sosteneva che Descartes era rimasto fedele su questo punto al pensiero di Tommaso d’Aquino, il quale già suggeriva di installare la ragione e la fede ognuna su un proprio piano, mantenendo allo stesso tempo la necessità di un loro accordo. Sennonché, come ha rilevato E. Gilson, «Saint

quanto emanazioni di un medesimo creatore, non possono per Descartes contraddirsi: è dallo stesso Dio, infatti, che provengono direttamente e il lume naturale della ragione e il lume soprannaturale della rivelazione. Non si può, così, attribuire a Descartes l'intenzione di voler teorizzare il darsi di una doppia verità, quella della fede per il popolo e quella della ragione per i dotti. La verità, ai suoi occhi, rimane una sola: il filosofo la cerca attraverso la dimostrazione necessaria, il credente la riceve dalla tradizione religiosa nella forma semplice e narrativa, che è adatta alla natura della maggior parte degli uomini. Non c'è contrasto tra le due vie, né dualismo nella verità. Descartes ripete più volte, del resto, di aver dimostrato l'accordo tra verità religiosa e verità filosofica:

Pour ce qui est de la théologie, comme une vérité ne peut jamais être contraire à une autre vérité [*cùm una veritas alteri adversari nunquam possit*], ce serait une espèce d'impiété d'appréhender que les vérités découvertes en la philosophie [*veritates in Philosophia inventae*] fussent contraires à celles de la foi¹.

Ciononostante, la tesi dell'unità della verità, in più circostanze rivendicata da Descartes, pur escludendo che si possano conferire due o più significati diversi a questa nozione, non esclude che possano trovarsi nella sua filosofia verità appartenenti a ordini distinti. Proprio questa distinzione delle giurisdizioni appare doppiamente strategica ai fini del progetto cartesiano, preoccupato di salvaguardare la religione dagli assalti del pirronismo senza confinare il libero pensiero nel recinto dell'autorità. Descartes sottrarrà, così, in modo costante la religione dalla riflessione razionale: «je n'eusse osé les [*le verità rivelate*] soumettre à la faiblesse de mes raisonnements»². Lo statuto delle verità rivelate le pone «au-dessus de notre intelligence», dal momento che il loro esame richiederebbe «quelque extraordinaire assistance du ciel, et d'être plus qu'homme»³. Premurandosi spesso di

Thomas distingue foi et raison, théologie et philosophie, mais il admet expressément que la philosophie gagne beaucoup à se laisser guider par la théologie, que l'*habitus* de la foi exerce une influence transcendante, mais bienfaisante, sur la raison (*Sum. cont. gentes*, I, cap. 4). Nous ne connaissons pas un seul texte de Descartes qui aille dans ce sens. Le thomisme a donc été pour lui sur ce point un minimum, et M. H. Gouhier a grandement raison de nommer l'attitude de Descartes: «une conception d'origine thomiste, repensée par un esprit positiviste» [*La pensée religieuse de Descartes*, Paris, 1924, p. 288]. C'est plutôt une dérivation et une déviation du thomisme qu'un thomisme proprement dit» (E. Gilson, *Etudes sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*, Paris, 1967³, p. 289, n. 1).

¹ *Epistola ad P. Dinet* (Alquié II, p. 1088; AT VII, 581).

² Descartes, diversamente dall'attitudine razionalistica di un Enrico di Gand (cf. *Quodlibet XII*, q. 2, ed. J. Decorte, Leuven, 1987, pp. 14-15), a parte ante, e di uno Spinoza, a parte post, non sottomette né le Scritture né le verità della fede all'esame della ragione, ma subordina le proprie opinioni ad esse, sia che comprenda o meno ciò che esse prescrivono; di più, Descartes sottrae sia la religione sia la morale dall'applicazione del suo metodo e ciò accade, per quanto riguarda la religione, in virtù dell'immediata evidenza che essa riceve dalla *lumière de la grâce*. Detto altrimenti, Descartes sospende il giudizio sulla validità e la pertinenza degli argomenti di autorità sul terreno della scienza, così come non estende il suo metodo critico alla religione: la sua attitudine è tesa a delimitare nettamente la sfera della fede, che riguarda la sola volontà, dalla sfera della scienza e della filosofia, che richiede il solo impegno razionale.

³ *Discours, I* (Alquié I, p. 575; AT VI, 8).

dichiarare di «*préférer les lumières de la grâce à celles de la nature*»¹, in quanto le verità religiose sono le più certe² e le più importanti per la vita pratica, Descartes fa tuttavia notare che, essendovi «*grande différence entre les vérités acquises et les révélées*»³, egli non ha mai voluto confondere teologia e filosofia, consacrandosi alla sola filosofia, la quale investe le «*choses qui sont connues clairement par la lumière naturelle*»⁴ e che non superano la portata cognitiva della mente (ad esempio le cause finali della creazione, i miracoli, i prodigi, gli oracoli o i misteri della religione). Non c'è, in definitiva, antagonismo tra le verità della scienza e i dogmi della fede nel pensiero di Descartes, ma non c'è neanche nessun rapporto di dipendenza, per non dire asservimento⁵, della scienza rispetto alla fede: espressioni coniate dalla teologia medievale come *credo quia absurdum* o *credo ut intelligam*, dove la credenza di fede precede, orienta o annienta la ricerca intellettuale, sono assenti dal *corpus cartesianum*, non perché Descartes le ignorasse, ma in quanto apertamente contrarie allo spirito di una filosofia interamente fondata su basi razionali e il cui scopo principale non sembra consistere nell'intelligenza della fede (come invece accade, seppur in misura diversa, in Tommaso o in Suarez⁶), bensì nel buon uso della ragione, nella ricerca del *contentement* e nel perfezionamento progressivo delle scienze⁷. Del resto, se Descartes riafferma, con Tommaso, la distinzione e l'accordo tra verità della ragione e verità delle fede, sembra propendere, contro Tommaso, a conferire alle prime un primato sulle seconde:

Parce que nous sommes nés hommes avant d'avoir été faits chrétiens, on ne peut croire [*non credibile est*] que quelqu'un embrasse

¹ Descartes a l'Hyperaspistes, agosto 1641, § 3 (Alquié II, p. 364; AT III, 426).

² Si veda la *Regula III*, in cui Descartes afferma disporre «d'une certitude supérieure à toute connaissance les choses qui nous ont été révélées par une voie divine, puisque la foi que nous leur accordons, et qui porte toujours sur des choses obscures, n'est pas un acte de l'intelligence, mais un acte de la volonté» (Alquié I, p. 90; AT X, 370). Lapidario, oltre che collocato in un luogo eminente, suona il titolo del paragrafo 76 del primo libro dei *Principia*, in un articolo che conclude la prima delle quattro parti dell'opera: «Que nous devons préférer l'autorité divine à nos raisonnements, et ne rien croire de ce qui n'est pas révélé que nous ne le connaissions fort clairement.» L'articolo, poi, iniziava così: «Surtout, nous tiendrons pour règle infaillible que ce que Dieu a révélé est incomparablement plus certain que le reste» (Alquié III, p. 145; AT VIII-1, 39).

³ A ***, agosto 1638 (Alquié II, p. 81; AT II, 346-347).

⁴ *Epistola ad P. Dinet* (Alquié II, p. 1095; AT VII, 598).

⁵ Perché tale non è: il pensiero teologico di Tommaso, ad esempio, mostra in modo nitido come non vi sia asservimento della filosofia da parte della teologia, ma semmai un uso teologico della filosofia, destinato a rendere intelligibili o razionalmente accessibili gli articoli della fede.

⁶ Si veda l'attacco del *proemio* delle *Disputationes Metaphysicae* di Suarez: «Bien que la théologie divine et surnaturelle s'appuie sur l'illumination divine et sur les principes révélés par Dieu, mais étant donné qu'il faut la compléter par le discours et le raisonnement humain, elle utilise également des vérités connues grâce à la lumière naturelle, et elle s'en sert comme de principes directeurs et d'instruments afin d'aboutir à ses raisonnements et d'illustrer les vérités divines» (Suarez, *Disputationes Metaphysicae* [I, II, III], trad. fr. J.-P. Coujou, Paris, 1998, p. 47). Dottrinalmente parlando è dunque la teologia rivelata il punto da cui parte e a cui è finalizzata la ricerca filosofica.

⁷ Di avviso diverso era, ad esempio, l'amico Mersenne, che avverserà ogni tipo di razionalismo, tanto di tipo dogmatico quanto di tipo pirroniano, persuaso dall'insufficienza della ragione naturale che deve cedere di fronte alla rivelazione che la supera.

sérieusement des opinions qu'il juge contraires à la droite raison qui fait l'homme, pour adhérer à la foi par laquelle il est chrétien¹.

*

La breve ricognizione storica appena operata permette di constatare che la sfida lanciata da Descartes contro la filosofia della Scuola (*philosophie vulgaire*) non persegue soltanto il fine di dare alla luce una fisica (*philosophie naturelle*) rinnovata e alternativa rispetto a quella tradizionale (dalla fisica delle qualità si passa al modello meccanicistico di indagine della natura), senza per questo cadere nell'errore o nell'eresia. Descartes intende procedere ad una riforma complessiva del sapere, a partire dalle fondamenta, cioè dalla metafisica (*prima philosophia*), quella scienza preposta a fornire i principi della «teologia naturale»² (l'esistenza dell'anima immateriale e di Dio), della teoria della conoscenza (la regola generale di verità), della fisica³ (l'evidenza dell'estensione e la distinzione reale della mente dal corpo)⁴, e dell'antropologia (la nozione di unione sostanziale di anima e corpo) all'insegna della sola forza euristica del *lumen naturale*. A questo proposito, il ruolo della nuova metafisica, a cui Descartes si erge ed elegge artefice, definendola in più occasioni «la mia metafisica» (*ma métaphysique*)⁵, rimette interamente in discussione, aspirando a rimpiazzarla, l'ossatura portante della *metaphysica generalis*⁶ scolastica, la cui incertezza e fragilità teoriche, messe in

¹ *Notae in Programma* (Alquié III, p. 802; AT VIII-2, 353-354).

² Le ricerche di E. Faye hanno messo in luce come questa espressione non sia mai impiegata da Descartes, che in ciò opera una rottura lessicale, oltre che concettuale, con la Scuola. In questo contesto la utilizziamo per distinguere, all'interno della metafisica cartesiana, le verità delle sostanze immateriali tanto dalla codificazione del criterio di verità (*regula generalis*) quanto dalla scoperta delle essenze delle cose materiali e dalla distinzione reale della mente dal corpo. Noi condividiamo la tesi di Faye, secondo cui: «Au moment où la métaphysique scolaire s'employait à construire le système d'une théologie dite "naturelle", mais dont l'intention manifeste était, chez Suarez, de fournir les concepts requis pour enseigner la christologie thomiste dans l'esprit de la Contre-réforme, Descartes a su restituer la pensée métaphysique à sa vocation propre, en la recentrant sur la recherche purement humaine et libre de la vérité, recherche si indispensable à l'évolution humaine qu'il n'y a plus lieu, dans cet esprit, de parler d'une fin ou d'un dépassement de la métaphysique, comme on l'a trop répété en notre siècle» (*Philosophie et perfection de l'homme*, cit., p. 348).

³ L'originalità del progetto cartesiano di fondare la fisica sulla metafisica non deve essere trascurato. Questo elemento di discontinuità rispetto alla scolastica è stato opportunamente valorizzato da D. Garber: «Bien qu'il y ait beaucoup de différences entre les auteurs scolastiques, l'idée commune était que la connaissance physique était largement indépendante de la connaissance métaphysique [...]. On peut (et, en fait, on doit) étudier la physique avant d'entreprendre des études plus élevées, de Dieu et de l'être en tant que tel, qui se rattachent à la philosophie première. En exigeant que la métaphysique précède la physique, que la physique soit fondée d'une façon déterminée dans la métaphysique, à savoir dans la connaissance de Dieu et de l'âme, Descartes fait clairement un pas en dehors de cette tradition» (*La physique métaphysique de Descartes*, trad. fr., pp. 100-101).

⁴ *Epistola dedicatoria*: «J'ai toujours estimé que ces deux questions, de Dieu et de l'âme, étaient les principales de celles qui doivent plutôt être démontrées par les raisons de la philosophie que de la théologie» (Alquié II, p. 383; AT VII, 1). La metafisica cartesiana, scienza dei principi, è costituita da una *psicologia naturalis*, che ottempera al compito di dimostrare l'esistenza e la natura dell'anima, e da una *theologia naturalis*, cui spetta, invece, l'incarico di provare l'esistenza dell'unico e vero Dio onnipotente, trascendente e creatore.

⁵ Si veda, ad esempio, la lettera a Mersenne dell'11 novembre 1640 (Alquié II, pp. 275-276; AT III, 234-235), dove la locuzione ritorna quattro volte nel giro di due pagine.

⁶ Per *metaphysica generalis* si intende l'«ontologia» (ma il termine si trova per la prima volta solo nel 1613, nel *Lexicon philosophicum* di Goclenius) scolastica, vale a dire la scienza generale dell'essere in quanto essere, che porta su un oggetto reale e generale, appunto l'*ens quatenus ens*. Oggetto che viene indagato dalla ragione come tale, ossia come realtà sussistente a prescindere dal soggetto che la pensa. E questo oggetto viene studiato non

luce dalla permeabilità alle obiezioni scettiche, rischiavano di indebolire lo stesso messaggio sacro. Tale progetto di ricostituzione del sapere dalle fondamenta, non sembra, per la verità, animato da intenti principalmente apologetici¹: la metafisica di Descartes «sembra mettere in primo piano la questione della verità»².

Ora, il progetto di una riforma generale del sapere, perseguito da Descartes sin dalle *Regulae*, non coinvolge in alcun modo la sfera della religione, se non, a partire dal *Discours*, coltivando l'ambizione di un suo rafforzamento metafisico, al quale era propedeutico lo smantellamento dell'aristotelismo-scolastizzante, divenuto, a suo dire, sempre meno convincente e sempre più inadeguato a garantire le verità cristiane³. Alcuni commentatori sono orientati a pensare che, favorendo lo iato tra la Bibbia e Aristotele, Descartes abbia anche inteso promuovere una «nuova scolastica», a partire da una metafisica profondamente trasformata, incardinata sulla sola ragione e capace di accordarsi meglio di ogni altra filosofia con i misteri della religione⁴. Senonché, questa presunta aspirazione di Descartes sembra

sotto un certo rapporto determinato, ma secondo la più generale delle sue caratteristiche, quella che ne fonda ogni altra: il fatto del suo esistere, le sue cause e i suoi modi. Com'è noto, tuttavia, l'interpretazione dei testi aristotelici aveva portato a definire la metafisica anche come la scienza di Dio, essendo Dio l'essere per eccellenza, o come una «*prima philosophia*», cioè la scienza che fornisce a tutte le altre i principi comuni. Contro questa impostazione realistica del primato dell'essere sul conoscere, Descartes sembra erigere una *metaphysica specialis* il cui problema centrale sembra diventare la fondazione della conoscenza vera. L'oggetto per eccellenza di questa scienza non è più l'essere, bensì i primi principi evidenti ad una mente che medita con ordine. Questi primi principi sono tanto di natura metafisica, come l'esistenza dell'io e quella di Dio, quanto di natura epistemologica come il criterio di verità e certe nozioni innate. Sulla distinzione tra *metaphysica generalis* e *metaphysica specialis* rinviamo allo studio di J.-F. Courtine, *Suarez et le système de la métaphysique*, cit., (tr. It.: *Il sistema della metafisica. Tradizione aristotelica e svolta di Suarez*, Milano, 1999, pp. 342-353, 369-386).

¹ La finalità apologetica delle *Meditationes* ha nell'*Epistola dedicatoria ai Decani della Sorbona* il suo testo chiave. Tuttavia, già J.-R. Armoghatte nel suo studio sul problema dell'eucaristia in Descartes e Dom Desgabets, ne ridimensionava la portata: «la dédicace à la Sorbonne était davantage une mesure de politique, comme en témoigne abondamment sa correspondance, qu'une déclaration de conviction» (*Theologia Cartesiana*, cit., p. 68).

² F. Marrone, *Descartes e il disegno della fondazione* in «*Studi Cartesiani*», Lecce, 1999, p. 242. Condividiamo la lettura dell'autore che vede nelle *Meditationes* più una metafisica del conoscere, intesa come un'opera destinata ad una nuova fondazione del sapere e subordinata al disegno della fondazione epistemologica, che non ad una mera speculazione cristiana sull'immaterialità dell'anima e sull'esistenza di Dio: «Da un lato, è chiara l'affermazione dell'apertura teologica del pensiero; dall'altro, invece, si costituisce un filosofare manifestamente curvato verso una fondazione noetica [...] Il proprio dell'impostazione cartesiana è la volontà di pervenire ad una nuova definizione della verità, in cui la trattazione delle tematiche teologiche e psicologiche rientra solo secondariamente e in ordine alla stessa questione noetica del sapere» (*op. cit.*, pp. 242-243).

³ Si prenda, come esempio dei limiti e della crescente inadeguatezza dell'alleanza tra la filosofia di Aristotele e la rivelazione cristiana, il *Tractatus de immortalitate animae* di Pietro Pomponazzi pubblicato nel 1516, cioè solo un anno prima che Lutero pubblicasse le sue 95 tesi contro le indulgenze. Le conclusioni dell'aristotelico di Padova mettevano in luce non tanto l'indimostrabilità filosofica dell'immortalità dell'anima, quanto piuttosto la tesi della conoscenza positiva del suo statuto mortale. Ciò contribuiva a diffondere l'idea che uno studio attento delle opere dello Stagirita non solo non permettesse affatto di provare per via razionale una delle verità fondamentali della religione cristiana, ma addirittura accreditasse la dottrina della doppia verità, cioè della compresenza antinomica di una verità rivelata (l'anima è immortale) e di una verità naturale (l'anima non è immortale).

⁴ Un passo espunto dalla lettera che Descartes indirizza il 3 ottobre 1637 *au père Fournet*, uno dei suoi ex docenti di filosofia presso il Collegio di La Flèche, sembrerebbe confermare che una delle aspirazioni della filosofia cartesiana consistesse nel trovare un accordo più profondo con «i misteri della religione» di quanto non faccia la *philosophie vulgaire*: «Et parce que je sais que la principale raison qui fait que les vôtres rejettent fort

essere dettata più da preoccupazioni e precauzioni strategiche che non da autentiche motivazioni filosofiche. Come trascurare, del resto, il (quasi) costante rifiuto cartesiano ad occuparsi di questioni inerenti alla teologia e alla religione? Come non menzionare, ad esempio, questa caustica risposta di Descartes a Mersenne, che lo interrogava su questioni teologiche (esaminate da Herbert of Cherbury nel suo *De veritate*): «pour ce qui est de la religion, j'en laisse l'examen à M.rs de la Sorbonne»¹?

Al di là delle autentiche aspirazioni cartesiane, su cui il dissenso resta aperto tra gli interpreti, in questa sede si intende unicamente esaminare il dibattito filosofico intrattenuto da Descartes con la Scolastica medievale e rinascimentale sul tema della verità, con l'obiettivo di mettere in luce una triplice discontinuità di natura concettuale che sembra caratterizzarne la natura. *La prima discontinuità concerne l'ambito della logica*. Per Descartes il cardine della logica scolastica, cioè il sillogismo, è «perfettamente inutile a coloro che desiderano esplorare la verità delle cose» (*Regula X*). La critica delle *syllogismorum formae* è motivata tanto dall'infertilità euristica di questo procedimento (che non fa guadagnare nessuna verità nuova), quanto dalla sua natura di ragionamento formale (il formalismo logico corrompe il buon senso e offusca il lume naturale). Due esempi attinti dalla *prima philosophia* concorreranno ad illustrare il passaggio auspicato da Descartes da un'arte retorica utile a esporre la verità, ad un metodo capace di scoprire delle verità nuove: si tratta, per un verso, della dimostrazione dell'esistenza dell'*Ego* (*Meditatio II*) e, per un altro verso, della prova *ex essentia* dell'esistenza di Dio (*Meditatio V*). La conoscenza delle prime verità, e *a fortiori* quella dei principi del sapere (*Ego, Ens infinitum*), non si deduce a partire da definizioni, né si ricava «per forza del sillogismo dei dialettici»: essa è, inversamente, il risultato di una scoperta intellettuale, resa possibile da uno sforzo di attenzione e da una riflessione assidua su se stessi, che Descartes chiama *intuitus mentis* o *lumièrè naturelle*. L'intuizione intellettuale, descritta nella *Regula III*, diviene il nuovo operatore del metodo naturale di Descartes, fonte privilegiata di verità in sede matematica e metafisica. Dalla Scuola Descartes riprende il

soigneusement toutes sortes de nouveautés en matière de philosophie, est la crainte qu'ils ont qu'elles ne causent aussi quelque changement en la théologie, je veux ici particulièrement vous avertir, qu'il n'y a rien du tout à craindre de ce côté-là pour les miens, et que j'ai sujet de rendre grâces à Dieu, de ce que les opinions qui m'ont semblé les plus vraies en la physique, par la considération des causes naturelles, ont toujours été celles qui s'accordent le mieux de toutes avec les mystères de la religion [...]]» (Alquié I, p. 798; AT I, 455-456). Si vedano anche Descartes a Mersenne, 31 marzo 1641 (AT III, 349-350); Descartes a Dinet (AT VI, 580-581). J.- F. Courtine, com'è noto, si è spinto a sostenere che Descartes non sarebbe affatto il primo dei moderni, come a partire da Hegel la maggioranza degli interpreti non ha smesso di sostenere, bensì l'ultimo degli scolastici: «Dans cette perspective inverse, Descartes mériterait sans doute aussi d'être lu non plus comme le premier des modernes, mais bien comme le dernier des scolastiques dont la pensée garde pour cadre cette "théologie philosophante" que dénonçait imprudemment Hegel» (*La doctrine cartésienne de l'idée et ses sources scolastiques*, in «*Les catégories de l'être*», Paris, 2003, p. 265).

¹ Descartes a Mersenne, 16 ottobre 1639 (Alquié II, p. 147; AT II, 599).

vocabolo, ma non certo il concetto di «intuizione»: secondo numerosi autori, tra cui Suarez, solo la percezione sensibile rappresenta in questa vita il modo intuitivo della conoscenza; l'intuizione intellettuale che appartiene alle intelligenze pure ci sarà accessibile unicamente nell'altra vita. Nella *Regula III*, al contrario, non solo questa intuizione intellettuale appare possibile, ma costituisce anche l'atto fondamentale della conoscenza, senza il quale non vi è scienza possibile.

La seconda discontinuità investe l'ambito epistemologico. Descartes non ha consacrato al tema della verità nessuno scritto nella forma della *quaestio disputata*, come accade invece in tutti i principali trattati scolastici (si pensi all'*articulus primus* delle *Quaestiones disputatae De veritate* di Tommaso, alla *Disputatio VIII [De Veritate seu vero]* di Suarez, alla *métaphysique ou science surnaturelle* [IV, 9, *Du vray ou Verité*] di Scipion Dupleix). L'avversione cartesiana per il metodo argomentativo della *quaestio disputata*, di cui il verbalismo è un significativo corollario, spiega tale rinuncia. Interrogarsi sull'essenza della verità (*quid est veritas* è, ad esempio, la domanda iniziale che si pone Tommaso) o ricercare la migliore definizione di questa nozione sono problemi che esulano interamente dall'interesse filosofico di Descartes. La sua vocazione consiste, inversamente, a «*chercher la vérité dans les sciences*» secondo il titolo del *Discours*; a conquistare le prime verità del sapere, secondo l'ambizione architettonica delle *Meditationes*; ancora, ad imparare a discernere il vero dal falso per agire rettamente, secondo l'ultimo dei precetti o consigli della morale provvisoria: «*Il suffit de bien juger pour bien faire*» (AT VII, 28). La definizione della verità non è per Descartes un problema di linguaggio o di definizione: non è un problema speculativo, ma essenzialmente pratico e operativo, che pone il filosofo di fronte a questioni concrete di ordine metodologico (come cercare e come riconoscere la verità?); di ordine metafisico (vi sono delle verità che rinviano all'essere? vi sono verità aventi un impegno ontologico?); e di ordine morale (come concepire il rapporto tra verità e libertà? Tra scienza e vita?). Queste considerazioni presuppongono una nuova teoria della verità che lascia cadere la definizione canonica della verità raccomandata dalla Scuola, *veritas est adaequatio intellectus et rei*. Una diversa concezione della conoscenza della verità che mina le basi della teoria scolastica della conoscenza, incapace di cogliere tra l'*Ego* e l'essere extramentale un terzo ordine di realtà, ovvero l'idea. La natura di ogni idea, in quanto *modus cogitandi*, è mentale: le idee assumono, con Descartes, lo statuto di modi o contenuti o processi della facoltà di pensare (*facultas cognoscendi*). Nuovo, dunque, il modo adottato da Descartes non per definire la verità, ma per identificare o riconoscere le rappresentazioni vere e, *ipso facto*, essere in grado di distinguerle da quelle false: fondamentale la nozione di evidenza, marchio

intellettuale dell'idea vera, e centrale la funzione che ricopre la regola generale di verità (*regula generalis* dice la *Meditatio III*; *regula veritatis* si legge nella *Meditatio V*), che non fornisce affatto un'altra definizione della verità, ma mette a disposizione un nuovo criterio per riconoscere il vero: «*Illud omne esse verum, quod valde clare et distincte percipio*» (AT VII, 35). L'accantonamento della dottrina dell'*adaequatio intellectus et rei*, connesso con la ricasazione dell'origine sensibile dell'idea, produce, da un lato, la sconfessione della teoria della *similitudo* tra l'idea e la cosa, e, da un altro lato, consente di ripensare la distinzione tomista, ancora presente in Suarez, tra verità ontologica (*veritas rei*) e verità logica (*veritas logica*). Attraverso l'assimilazione della verità all'evidenza, o, il che è lo stesso, mediante la conversione dell'evidenza in verità, Descartes frena quel processo di proliferazione delle tipologie della verità (verità materiale e verità formale, verità del senso, del conoscere, dell'essere, ecc..) in atto nel pensiero scolastico, ed opera una sorta di *reductio ad unum* della nozione di verità. Vera è oramai solo l'idea chiara e distinta, cioè interamente presente alla vista intellettuale di una mente attenta. Vera è l'idea chiara che costringe la volontà (*facultas eligendi*) a dare il suo assenso: l'evidenza dell'oggetto conosciuto (*praesens evidentia*) procura la certezza (*persuasio*) del soggetto conoscente (*mens*), che è invincibilmente portato ad affermare (*assensio*) la verità dell'idea. È il senso stesso della teoria cartesiana del giudizio, perfettamente compendiato in una proposizione chiave della *Meditatio IV*: «*Ex magna luce in intellectu magna consequitur propensio in voluntate*».

Ma è forse *sul piano metafisico che Descartes si allontana in modo più radicale dalla dottrina scolastica*. Con la tesi di un Dio creatore delle *veritates aeternae*, Descartes sembra voler sfidare frontalmente l'insegnamento della Scuola. In virtù di questa teoria viene revocata in dubbio la possibilità di un'adeguazione tra le idee pensate dalla mente umana (*cogitationes*) e le idee concepite come le forme costitutive della natura divina (*rationes dei*). Spogliate della loro consustanzialità nei confronti della natura di Dio, le essenze perdono lo statuto di archetipi per acquisire quello di semplici creature. In questo modo la verità subisce una *de-teologizzazione*, ovvero perde il suo carattere divino. Come alcuni interpreti hanno fatto notare, la tesi della libera creazione delle verità eterne provoca una doppia cesura nella «*storia della metafisica*» moderna: per un verso essa sancisce un mutamento capitale nel modo di pensare la natura delle idee, non essendo queste più di 'stoffa' divina, bensì umana; e, per un altro verso, confina la conoscenza nel solco di un rapporto tra cose create. La conoscenza si riduce, così, ad una relazione tra creature o realtà diverse (l'*Ego* e le sue idee) di un medesimo Dio onnipotente e incomprendibile. In altri termini, la tesi della creazione delle verità eterne introduce l'idea di un dislivello incommensurabile tra il piano dell'infinito

e quello del finito, tra l'intelletto umano (*capax veritatis*), e l'intelletto divino (*fons veritatis*). Descartes attinge dal vocabolario scolastico due sintagmi che, non radicandosi più nell'antico suolo metafisico, acquisiscono un significato del tutto nuovo: la luce naturale non partecipa più di quella soprannaturale. La conseguenza drastica della scissione dell'univocità dell'essere che si produce a partire dalla corrispondenza con Mersenne del 1630, non indica solo a che punto con Descartes il tema dell'ontologia divenga problematico, ma indica soprattutto che l'incursione cartesiana in un ambito così propriamente teologico come quello della questione delle *rationes dei* sarebbe a torto considerato come l'indice di un presunto interesse speciale di Descartes per la teologia naturale: l'incursione nel cuore della teologia naturale (e si tratta certamente di un'incursione, visto che, dopo le tre lettere della primavera del 1630 a Mersenne, Descartes non si preoccuperà mai di fornire un'illustrazione completa e approfondita della sua teoria), ha il valore di un colpo di forbice inferto al filo metafisico che permetteva di tenere ancora uniti la sfera teologica e quella logico-epistemologica. Un colpo di forbice destinato a relegare buona parte dei discorsi su Dio ai margini delle preoccupazioni della filosofia e a fissare come nuovo baricentro della riflessione non più gli argomenti metafisico-teologici, bensì i temi dello sviluppo della scienza e del buon uso della ragione. Attraverso questa dottrina Descartes prende le distanze da ogni forma di neo-platonismo (teologico e scientifico) e fa sua l'esigenza pratica di cercare, nelle scienze e nella vita, quelle verità particolari capaci di contribuire al perfezionamento mondano dell'uomo¹. Sotto questo profilo la questione della verità in Descartes si iscrive all'interno del progetto di coltivare una *filosofia pratica*, e si converte nella questione della certezza umana, secondo un'espressione cartesiana della *Meditatio IV*: «*omnis humana certitudo*», che fa eco a quella «*universalis Sapientia*» invocata e descritta in apertura delle *Regole utili e chiare per la guida della ragione nella ricerca della verità*.

Le pagine che seguono intendono approfondire questi tre aspetti principali del dibattito di Descartes sulla questione della verità con l'*auctoritas* filosofica del suo tempo. La triplice discontinuità provocata dalla sua filosofia nei confronti dell'aristotelismo delle Istituzioni, non fa che confermare la profonda insoddisfazione, mille volte proclamata da Descartes, nei confronti della Scuola. Un'insoddisfazione che spiega la concomitante e sovversiva ambizione di «*tirer toute la philosophie hors des ténèbres [e tenebris eruendam]*» où elle

¹ Cf. *Epistola Renati Descartes ad celeberrimum virum D. Gisbertum Voetium*: «La philosophie que je recherche, ainsi que tous ceux qui ont conçu pour elle une noble passion, est la connaissance des vérités qu'il nous est permis d'acquérir par les lumières naturelles [*cognitio earum veritatum, quae naturali lumine percipi possunt*], et qui peuvent être utiles au genre humain: il n'est pas d'étude plus belle, plus digne de l'homme; il n'en est point qui puisse mieux servir notre bien-être ici-bas» (Alquié III, p. 30; AT VIII-2, 26).

semble être ensevelie»¹. Fedele, in ciò, sia al pensiero di Montaigne², sia alla propria esperienza personale³, Descartes denuncia in modo costante l'insegnamento scolastico di nuocere a tal punto alla prontezza dell'intelligenza e alla chiarezza del giudizio, che sarebbe filosoficamente più proficuo non aver mai studiato che aver trascorso il proprio tempo nelle Scuole⁴.

¹ *Risposte alle Prime Obiezioni* (Alquié I, p. 531; AT VII, 112).

² Cfr. Michel de Montaigne : «Les meurs et les propos des paysans, je les trouve communément plus ordonnez selon la prescription de la vraie philosophie, que ne sont ceux de nos philosophes» (*Essais*, ed. P. Villey, Paris, Quadrige PUF 1988 [II, XVII, C, 660]).

³ *Regula IV*: «l'expérience aussi le confirme, puisque nous voyons très souvent ceux qui ne sont jamais souciés d'étudier porter des jugements bien plus solides et bien plus clairs sur ce qui se présente à eux, que ceux qui ont passé tout leur temps dans les écoles» (Alquié I, p. 91; AT X, 371). La stessa denuncia compare all'inizio della *Recherche de la Vérité* (Alquié II, p. 1105; AT X, 495).

⁴ *Lettre-préface*: «ceux qui ont commencé par l'ancienne philosophie [...] d'autant qu'ils y ont plus étudié, d'autant ils ont costume d'être moins propres à bien apprendre la vraie» (Alquié III, p. 777; AT IX-2, 9).

I. 1. *Discontinuità sul piano logico. Intuitus mentis, deductio e critica del sillogismo*

Ayant ici pour principal souci d'éviter que notre raison ne reste en chômage le temps que nous recherchons la vérité sur quelque sujet [...]¹.

Una tecnica cui Descartes ricorre con frequenza quando intende illustrare un aspetto del suo pensiero è quella della “definizione negativa”. Essa consiste nel mettere in luce quei caratteri (o quei procedimenti razionali) che sono antitetici con la struttura di pensiero o con la teoria oggetto di esposizione. Descartes se ne serve sia in ambito metafisico, sia quando illustra la natura del suo metodo naturale: nel primo caso, la definizione negativa comporta tanto la redazione di una psicologia negativa², che definisce la mente come ciò che non è materiale, non occupa uno spazio esteso, non è suscettibile di essere figurata, misurata, pesata, divisa, e via di seguito, quanto la redazione di una teologia negativa, attraverso l'evocazione degli attributi che definiscono apofanticamente la natura increata di Dio, quali, ad esempio, l'immutabilità, l'incomprensibilità, l'indifferenza, l'immensità, l'indipendenza e l'infallibilità. Nel secondo caso, Descartes elabora, per così dire, una “metodologia negativa”, passando in rassegna gli antimodelli del metodo e contrapponendo esplicitamente la specificità della propria *methodus* tanto alla logica di ispirazione aristotelico-scolastica, quanto a quella lulliana³ (e, implicitamente, a quelle ramista⁴ e baconiana⁵). Né la sillogistica, né il modello dell'*arbor porphyriana*⁶, né la mnemotecnica lulliana possono essere, per Descartes, utili alla

¹ *Regula X* (Alquié I, p.139; AT X, 406).

² Descartes a Mersenne, luglio 1641: «et parce que notre âme n'a ni couleur, ni odeur, ni saveur, ni rien de tout ce qui appartient au corps, il n'est pas possible de se l'imaginer, ou d'en former l'image» (Alquié II, p. 347; AT III, p. 394).

³ Descartes deplora le tecniche magico-cabalistiche e combinatorie insegnate dall'*Ars brevis* di Lullo. Su questa questione Cf. *infra*, cap. III).

⁴ Sul rapporto tra il metodo cartesiano e la dialettica ramista rinviamo sia alle conclusioni dello studio di N. Bruyère-Robinet, *Dialectique, méthode et 'Regulae' de Descartes*, «Méthode et dialectique dans l'oeuvre de La Ramée, Renaissance et Age Classique», Paris, 1984, pp. 385-394; sia allo studio di A. Robinet, *Aux sources de l'esprit cartésien, l'axe La Ramée-Descartes. De la Dialectique de 1555 aux Regulae*, Paris, 1996. Conviene ricordare, tuttavia, che non è ancora stata accertata la conoscenza diretta delle opere di Ramo da parte di Descartes. Del resto, un più recente studio di Fr. de Buzon sembra ridimensionare notevolmente la presunta influenza della dialettica ramista sul metodo cartesiano. Questa la conclusione cui perviene l'autore: «Ainsi, il paraît claire que la contiguïté historique, la parenté de vocabulaire, les influences personnelles ne suffisent en rien à établir de véritables parentés conceptuelles» (*Mathématiques et dialectique: Descartes ramiste?*, in «Les Etudes philosophiques», Octobre 2005 – 4, p. 467).

⁵ Si veda lo studio di M. Fattori, *Linguaggio e filosofia nel Seicento europeo*, Firenze, 2000.

⁶ Descartes illustra nel dialogo *La recherche de la vérité* le ragioni dell'inermità della logica scolastica, ispirata al modello dei *quinque universalis*, i cinque concetti fondamentali teorizzati da Porfirio nell'*Isagogè*, la sua opera nata come introduzione alle *Categorie* di Aristotele che costituì, sino al secolo XII, l'unica fonte dello studio della logica. *Genus, Differentia, Species, Proprium, Accidens* in quanto determinazioni categoriali dislocate secondo una tassonomia ad albero, per cui «genere», ad esempio animale; «specie», per esempio uomo; «differenza», per esempio ragionevole; «proprio», per esempio ridente; «accidente», per esempio bianco, nero o calvo, dovevano servire proprio come tramite per la corrispondenza tra la realtà e il discorso. Descartes avversa questa impostazione logica, accusandola di irretire la mente in un labirinto di parole, addentrandosi nel quale non saprebbe apprendere nulla di nuovo: «[...] si je demandais, par exemple, à Epistémon lui-même ce que c'est

mente nell'impresa di *scoprire* la verità. Limitandosi al solo caso della sillogistica¹ o dialettica², si trovano compendiate, nella *Regula X*, alcune delle ragioni principali che spiegano l'avversione di Descartes per questa «tecnica dell'argomentazione»:

Mais pour qu'il apparaisse avec plus d'évidence que cette technique de l'argumentation [*vulgarem Dialecticam*] n'apporte absolument aucune contribution à la connaissance de la vérité, il convient de remarquer que les dialecticiens ne peuvent construire selon les règles un seul syllogisme dont la conclusion soit vraie, s'ils n'en possèdent déjà la matière, en d'autres termes s'ils ne connaissent pas à l'avance cette même vérité qu'ils y déduisent³.

Si tratta di un affondo critico che colpisce al cuore l'impianto della logica di ispirazione aristotelica⁴. Essa ricoprì una funzione di rilievo nelle opere di Alberto Magno e Tommaso d'Aquino: considerata come la migliore garanzia di certezza ed esattezza, e come un arsenale che contiene i mezzi di argomentazione, la logica di ispirazione aristotelica era una delle tre discipline filosofiche insegnate nelle Scuole dei Gesuiti⁵. Da strumento principe per la conoscenza del vero, il sillogismo viene da Descartes estromesso dal novero dei procedimenti

qu'un homme, et qu'il me répondit, comme dans les écoles, qu'un homme est un animal raisonnable, et si en outre, pour expliquer ces deux termes, qui ne sont pas moins obscurs que le premier, il nous conduisait par tous les degrés qu'on appelle métaphysiques, certes nous serions entraînés dans un labyrinthe [*profecto in Labyrinthum*] dont nous ne pourrions jamais sortir. Car de cette question il en naît deux autres: la première: qu'est-ce qu'un animal? La seconde qu'est-ce que raisonnable? Et de plus, si pour expliquer ce qu'est un animal, il nous répondait que c'est un être vivant et sensitif, qu'un être vivant est un corps animé, et qu'un corps est une substance corporelle, vous voyez sur-le-champ que les questions iraient en s'augmentant et en se multipliant comme les branches d'un arbre généalogique, et il est assez évident que toutes ces belles questions finiraient par une pure battologie [*meram Battalogiam*] qui n'éclaircirait rien et nous laisserait dans notre ignorance primitive» (Alquié II, pp. 1123-1124; AT X, 515-516).

¹ Come si sa il termine sillogismo è impiegato da Aristotele al fine di designare il tipo perfetto del ragionamento deduttivo. Negli *Analitici primi* esso è definito come «un discorso nel quale, poste certe premesse, si giunge ad una conclusione necessaria» (I, 1, 24 b 18; e I, 32, 47 a 34). Descartes poteva ricavare un esaustivo resoconto di tutte le regole che presiedono al ragionamento sillogistico e alle sue varie figure possibili all'interno del trattato *La logique ou l'art de discourir et raisonner* (1603) di Scipion Dupleix (Livre 5, ch. I-XX). Più verosimilmente, tuttavia, Descartes dovette familiarizzarsi con questa disciplina consultando l'opera di riferimento sulla retorica insegnata a La Flèche, ossia *De arte retorica libri tres ex Aristotele, Cicerone et Quintiliano precipue deprompti* (1599), del padre Cyprien Soarez. Un'esposizione del sillogismo si trova nel Libro II, cap. XVII (*De ratiocinatione*). Si tenga anche presente che il programma di filosofia a La Flèche prevedeva l'insegnamento della logica nel primo anno, «d'après les manuels de Fonseca ou de Tolet, en différant le problème des Universaux jusqu'à la métaphysique. Prédicaments (surtout analogie et relation). *De interpretatione*, II, en entier; *Premiers Analytiques*, I et II [...] Notions sur les *Topiques* et les *Sophismes*» (E. Gilson, *Commentaire du Discours de la méthode*, cit., p. 118).

² Sulla nozione di «dialettica», si possono vedere le considerazioni di S. Dupleix, nella già citata *Logique ou l'art de discourir et raisonner* (Livre I, ch. 2 [*Du nom de Logique et Dialectique, et s'il faut mettre difference entre les deux*]; e anche Livre VII, ch. I [*Du mot Dialectique, Topique, et Invention*]).

³ *Regula X* (Alquié I, p. 130; AT X, 406).

⁴ La radicalità del proposito di una ricasazione generale della dialettica è espresso dallo stesso Descartes sempre nella *Regula X*: «[...] peut-être plusieurs s'étonneront-ils, qu'en ce lieu, où nous recherchons le moyen de nous rendre plus propre à déduire les vérités les unes des autres, nous omettions tous les préceptes des dialecticiens» (Alquié I, p. 128; AT X, 405-406).

⁵ E. Gilson ha mostrato che il programma di filosofia a La Flèche prevedeva l'insegnamento della logica nel primo anno, «d'après les manuels de Fonseca ou de Tolet, en différant le problème des Universaux jusqu'à la métaphysique. Prédicaments (surtout analogie et relation). *De interpretatione*, II, en entier; *Premiers Analytiques*, I et II [...] Notions sur les *Topiques* et les *Sophismes*» (*Commentaire du Discours de la méthode*, cit., p. 118).

euristici e stimato incapace di contribuire alla conoscenza della verità: allontanato dalla sfera della filosofia, esso verrà a confondersi con la retorica¹. Descartes non dice che il sillogismo – ad esempio, «Quicquid sentit est animal, sed homo sentit, ergo homo est animal»² – non sia corretto da un punto di vista formale: la sua correttezza non è in alcun modo revocata in dubbio. Ciò che è oggetto della sua critica, invece, è la sterilità di tale operazione, che, deducendo nella conclusione una verità già contenuta nelle premesse, non fa avanzare di un passo la mente nella scoperta di nuove verità (*nihil novi*). L'inutilità delle *sylogismorum formae* è dovuta al fatto che, mediante un processo formale, esse garantiscono soltanto che la conclusione è implicata nella supposizione, ma non garantiscono in alcun modo la verità della supposizione. Il sillogismo cade, così, sotto il fuoco di una duplice valutazione critica: per un verso, esso appare come una forma di ragionamento (*forma disserendi*) euristicamente inefficace («parfaitement inutile à ceux qui désirent explorer la vérité des choses [*rerum veritatem*]»³); per un altro verso, esso è reo di tenere disoccupata la mente, dispensandola dal «considérer d'une manière évidente et attentive l'inférence elle-même [*ipsius illationis evidenti et attenta consideratione*]», dal momento che «elle peut aboutir tout de même à une conclusion certaine par la seule vertu de la forme»⁴. Impegnata ad eseguire le regole della deduzione sillogistica, la mente finisce per non esercitare più le operazioni naturali della conoscenza e dell'invenzione, che sole hanno la facoltà di scoprire o vedere ciò che è vero in un certo rapporto ideale.

D'altra parte, sebbene in alcune occasioni Descartes chiami «logica»⁵ il suo metodo, ciò non può indurre ad assimilare le *formae sylogismorum*⁶ con il metodo naturale illustrato nelle *Regulae* e nel *Discours*: quest'ultimo, infatti, non è un'arte di persuadere attraverso l'esposizione artificiale di verità già conosciute, ma uno strumento che rende la mente capace

¹ Sull'estromissione della dialettica dalla filosofia, e sulla sua concomitante assimilazione alla retorica, si veda H. Gouhier, *La pensée métaphysique de Descartes*, cit., pp. 95-104.

² L'esempio, che traiamo dalla *Summa philosophica quadripartita* di Eustache de Saint Paul (I, 205), è un'esemplificazione classica del sillogismo che segue lo schema ogni A è B; ma C è A; quindi C è B.

³ *Regula X* (Alquié I, p.130; AT X, 406).

⁴ *Regula X* (Alquié I, p.129; AT X, 406).

⁵ Pensiamo, ad esempio, a quanto Descartes scrive a Mersenne in una lettera del 31 dicembre 1640, in cui parla del suo metodo come «*mea [...] vera Logica*», in riferimento polemico con la «*logica ordinaria*» (AT III, 272-273). Si vedano anche *Le Risposte alle Prime Obiezioni* (AT VII, 107); *l'Entretien avec Burman* (AT V, 175). Ciò su cui è importante insistere, come ha osservato F. Bonicalzi, è che «il metodo non funziona come una logica, non intende sostituirsi ad essa: il metodo non produce una verità logica, ma *autorizza il procedimento di costruzione della conoscenza*» (*L'ordine della certezza. Scientificità e persuasione in Descartes*, Genova, 1990, p. 39, corsivo nel testo). Su questo aspetto sono ancora interessanti le osservazioni critiche di P. Schrecker (*La méthode cartésienne et la logique*, in «*Revue philosophique de la France et de l'étranger*», mai-août 1937, pp. 336-367). Ma si vedano soprattutto lo studio di C. Borghero, «*Méthode*» et «*Géométrie*»: *interpretazioni seicentesche della logica cartesiana*, in «*Rivista di filosofia*», LXXIX, 1988, pp. 25-58, e i recenti contributi di Pickavé, de Buzon, Charrak, Mehl, Lojacono e Ghisalberti raccolti nella rivista «*Les Etudes philosophiques*», Octobre 2005 – 4, consacrato al tema *Les logiques de Descartes*.

⁶ Descartes opera una critica meticolosa della logica scolastica nella *Epistola ad G. Voetium* (AT VIII, 50-52).

di *inventare*, cioè di scoprire delle verità (*naturae simplices*), che altrimenti sarebbero rimaste ignote e come nascoste alla sua vista. A dispetto del carattere formale della logica, utile soltanto in ambito retorico, didattico o espositivo, Descartes predilige la pratica naturale di un metodo che esercita il *lumen naturale* a «dirigere rettamente la ragione e a cercare la verità nelle scienze»¹.

Due celebri esempi, attinti dalla filosofia prima di Descartes, illustrano questo punto:

- 1) la conoscenza dell'esistenza dell'*ego* (*Meditatio II*), che si vuole conquistata da un'apprensione intuitiva, e non come la conclusione di un sillogismo;
- 2) i limiti della messa in forma sillogistica dell'argomento *ex essentia* dell'esistenza di Dio.

I. 1. 1. Ego sum, ego existo. «*La prima nozione non è la conclusione di un sillogismo*».

Ne m'avouerez-vous pas que vous êtes moins assuré de la présence des objets que vous voyez, que de la vérité de cette proposition: Je pense, donc je suis? Or cette connaissance n'est point un ouvrage de votre raisonnement, ni une instruction que vos maîtres vous aient donnée; votre esprit la voit, la sent et la manie².

L'esempio più noto, ma anche quello che più chiaramente riesce ad illustrare lo scarto teorico che separa intuizione intellettuale e ragionamento sillogistico, coincide con una delle formule che maggiormente hanno contribuito alla celebrità della filosofia di Descartes: *Je pense donc je suis*. Argomento decisivo della filosofia prima di Descartes, esso compare, anche secondo formulazioni piuttosto diverse, tanto nelle sue opere (*Regulae, Discours, Inquisitio veritatis, Meditationes, Principia*), quanto nelle *Risposte alle obiezioni* formulate contro le *Meditationes* e, infine, all'interno della corrispondenza. Tuttavia, a seconda dei contesti e degli interlocutori, Descartes varia nella maniera di esporre l'argomento: talvolta, come nella quarta parte del *Discours* o nel primo libro dei *Principia*, lo si trova enunciato in una forma discorsiva: «*Je pense, donc je suis / Cogito, ergo sum*», per l'appunto, dove la congiunzione causale *donc/ergo* sembra suggerire il carattere inferenziale della proposizione; talvolta, invece, come nel caso del giudizio di esistenza della *Meditatio II*, «*Ego sum, ego existo*», o nella lettera a Silhon del marzo o aprile 1648 (AT V, 138), Descartes lo enuncia

¹ Nella *Lettre-préface*, Descartes ritorna sull'importanza di «étudier la logique: non pas celle de l'Ecole, car elle n'est, à proprement parler, qu'une dialectique qui enseigne les moyens de faire entendre à autrui les choses qu'on sait, ou même aussi de dire sans jugement plusieurs paroles touchant celles qu'on ne sait pas, et ainsi elle corrompt le bon sens plutôt qu'elle ne l'augmente; mais celle qui apprend à bien conduire sa raison pour découvrir les vérités qu'on ignore» (Alquié III, pp. 778-779; AT IX-2, 13-14).

² Descartes a Silhon, marzo o aprile 1648 (Alquié III, p. 848; AT V, 137-138).

conferendogli tutti i requisiti di una verità conquistata intuitivamente o per esperienza razionale diretta. Ora, senza ritornare sugli antecedenti storici della prova dell'esistenza dell'*ego* a partire dal pensiero¹, quello che si suole designare con l'espressione «*cogito*», si esamineranno, piuttosto, la natura e la portata di questo argomento, con la finalità di mostrare che esso non è pensato da Descartes come l'esito di un sillogismo (secondo lo schema: per pensare bisogna essere; io penso; quindi io sono), ma come la certezza di un'esperienza intuitiva. Così, il "passaggio" da io penso a io esisto, non traduce una forma di inferenza: la conclusione io penso-io esisto è, invece, conosciuta «par une simple inspection de l'esprit [*simplicis mentis intuitu*]»².

In un primo tempo si vedrà che cosa Descartes intenda per *intuitus mentis* e *deductio*, cercando di gettare luce sulla differenza che intercorre tra questi due atti mentali; in un secondo momento, si analizzerà l'esperienza intellettuale che ha portato il filosofo del lume naturale a riconoscere, o a constatare (*apud se experiri*), che io so di esistere necessariamente nel momento in cui penso; in una terza e ultima fase, si valuterà se, e in che misura, il *cogito* possa essere formulato anche in termini sillogistici.

I. 1.1.1. *Intuitus mentis e deductio. Gli atti infallibili della conoscenza*

Descartes chiama intuizione (*intuitus mentis*) non solo quell'atto della mente che pone questa in contatto con le nozioni più semplici, ma anche l'operatore privilegiato, insieme con la deduzione, per conoscere con certezza. L'intuizione vede e coglie le nature semplici, mentre la deduzione, congiungendole, permette la progressione gnoseologica. Ciò che è oggetto di intuizione non dipende da nessuna dimostrazione, ma è la condizione di possibilità di ogni dimostrazione: da ciò scaturisce la superiorità dell'intuizione sulla deduzione e il primato, da Descartes sempre difeso, della conoscenza intesa come visione intellettuale rispetto alla conoscenza discorsiva. Intuire non significa «ragionare» né «giudicare», ma vedere, cioè avere presente l'idea e ispezionarla mentalmente:

Par intuition j'entends, non point le témoignage instable des sens [*non fluctantem sensuum fidem*], ni le jugement trompeur de l'imagination qui opère des compositions sans valeur [*male componentis imaginationis iudicium fallax*]; mais une représentation qui est le fait de l'intelligence pure et attentive [*mentis purae et attentae*], représentation si facile et si distincte

¹ Argomento, «io penso, io sono», che, peraltro, Descartes sa bene essere un «vieux dicton» (*Risposte alle Settime Obiezioni*, AT VII, 551), una verità tanto ovvia, facile e naturale «qu'elle aurait pu tomber sous la plume de qui que ce soit» (Descartes a Colvius, 14 novembre 1640, Alquié II, p. 282; AT III, 247).

² *Risposte alle Seconde Obiezioni* (Alquié II, p. 564; AT VII, 140).

[*tam facilem distinctumque conceptum*] qu'il ne subsiste aucun doute sur ce que l'on y comprend¹.

Da una parte gli aggettivi *purus* e *attentus* qualificano una particolare attitudine operativa della mente – *mens* – ; d'altra parte, gli aggettivi *facilis* e *distinctus* qualificano un *conceptum*, cioè una rappresentazione, che è vera perché «non sussiste alcun dubbio su ciò che vi comprendiamo». Ora, una mente pura significa una mente liberata, nello stesso tempo, dalle percezioni instabili dei sensi e dalle combinazioni fallaci dell'immaginazione. L'intuizione pura si rappresenta l'idea svincolata da ogni mediazione e purificata da ogni residuo sensibile. Per quanto riguarda l'attenzione, essa è il requisito psicologico inderogabile al fine di conoscere la verità. Prestare attenzione ad un'idea comporta la presenza o l'attualità dell'idea alla mente. Senza attenzione non c'è evidenza e senza evidenza non c'è certezza, essendo chiara solo quell'idea «présente à un esprit attentif» (*Principia* I, § 45). Descartes riserva l'appellativo di verità alla percezione attuale dell'idea: quando dormo o quando sono distratto viene meno l'attualità della percezione, ovvero viene a mancare la visione del vero. In questi casi io non so se Dio esiste, né se io esisto, né sono certo di nessuna relazione ideale tra concetti. Il potere dell'attenzione si fortifica con l'esercizio costante del metodo («je sentais en la pratiquant [la méthode] que mon esprit s'accoutumait à concevoir plus nettement et plus distinctement ses objets», scrive Descartes nella seconda parte del *Discours*)².

La semplicità e la distinzione, per contro, sono dei caratteri dell'idea conosciuta. Una natura si dice semplice quando forma un tutto non più divisibile, un'unità che non si lascia né semplificare, né scomporre ulteriormente. Un'idea facile e distinta, della quale una mente pura e attenta non può dubitare, è, agli occhi di Descartes, un'idea vera. Detto altrimenti, l'*intuitus mentis* si definisce come l'esperienza razionale immediata e certa dell'evidenza delle *naturae simplices* o come l'intellezione pura dell'indivisibile, che mette al riparo la mente dalla possibilità dell'errore. Ognuno può rappresentarsi facilmente e distintamente (*id est* ognuno conosce per intuizione e senza alcun dubbio) che esiste, che pensa, che la sfera è delimitata da una sola superficie, e altre idee evidenti (insieme con le loro proprietà intrinseche così immediatamente dimostrabili), che si contraddistinguono per la loro natura semplice. L'*intuitus* altro non è, pertanto, che una visione diretta, secondo l'*habitus* dei

¹ *Regula III* (Alquié I, p. 87; AT X, 368).

² Sull'equivalenza tra la nozione di attenzione e quella di volontà o libertà nelle *Regulae*, si veda J. Laporte, *Le rationalisme de Descartes*, cit., pp. 36-37. Aggiungiamo che l'esercizio mentale peculiare della meditazione consiste proprio in uno sforzo continuato dell'attenzione, cioè nella riflessione. Tanto in ambito metafisico (*meditare valde attente*) quanto in ambito matematico («considérer d'une manière évidente et attentive l'inférence elle-même [...] nous recherchons tous les auxiliaires qui peuvent maintenir notre pensée à l'état d'attention», *Regula X*), l'attenzione della mente rende possibile non solo la *détECTION* dell'evidenza, ma anche il compimento corretto del processo deduttivo, in cui è richiesto il moto continuo e ininterrotto del pensiero. L'apprensione della verità nelle scienze dipende anche, pertanto, dall'abitudine alla vigilanza intellettuale

matematici¹, divenuto nelle *Regulae* atteggiamento scientifico generalizzato, e dunque metodo.

È utile sottolineare che tutte le volte che è questione di conoscenza, Descartes impiega il lessico della luce o fa ricorso alla metafora della luce. Intuizione ed evidenza sono legati dalla medesima appartenenza al campo semantico della visione: l'evidenza, *eu-videre*, è il carattere della percezione rappresentativa, mentre l'intuizione (*in-tueor*) è l'atto della percezione che coglie o vede la cosa rappresentandosela, cioè rendendola presente e dunque chiaramente visibile alla mente. Strettamente solidale con quella della luce, un'altra immagine che Descartes richiama in modo costante è quella della visione oculare. Trasposta sul piano mentale (*intuitus oculorum*²), l'immagine sembra equiparare l'azione di pensare con quella di vedere. Pensare, per Descartes, è come vedere. Ogni comparazione, tuttavia, implica un distanziamento, il quale, a sua volta, segnala uno scarto tra i due termini: la "visione" del pensiero – *intuitus, inspectio, contemplatio mentis* sono alcuni sintagmi cartesiani ricorrenti – è incomparabilmente più distinta di quella che avviene mediante gli occhi. Descartes sottolinea questo aspetto, insistendo sull'esclusività conoscitiva riservata alla mente: non è mai il corpo che vede o che sente, ma è sempre la mente³, così come quando siamo dinanzi ad uno specchio, scrive Descartes a Gassendi, non è affatto l'occhio che si vede attraverso lo specchio, ma vi è solo la mente che davvero vede, cioè insieme conosce e ha coscienza dello specchio, dell'occhio e di se stessa attraverso un'esperienza immediata e certa⁴. Ora, dalla Scuola Descartes riprende certamente il vocabolo, ma non il concetto di «intuizione»: secondo numerosi autori, tra cui Suarez, solo la percezione sensibile rappresenta *in questa vita* il modo intuitivo della conoscenza; l'intuizione intellettuale, che appartiene alle intelligenze pure, ci sarà accessibile unicamente nell'altra vita⁵. Nella *Regula III*, al contrario,

¹ L'*intuitus*, come operazione intellettuale, sembra ispirarsi al modello delle definizioni e degli assiomi geometrici della tradizione euclidea. Nella trattazione dei suoi *Elementi*, Euclide aveva enunciato nove nozioni comuni, *koinàì ènnoiaì*, nella forma di postulati o proposizioni non dimostrate, tra cui ci limitiamo a citare la prima: «Cose uguali ad una stessa sono anche uguali tra loro», e l'ultima, che Descartes suole portare frequentemente come esempio: «Il tutto è maggiore della parte».

² *Regula VII* (Alquié I, p. 112; AT X, 390).

³ *Dioptrique*, IV: «c'est l'ame qui sent, et non le corps» (Alquié I, pp. 681-682; AT VI, 109).

⁴ *Risposte alle Quinte Obiezioni*: «ce n'est point l'oeil qui se voit lui-même ni le miroir, mais bien l'esprit, le quel seul connaît et le miroir, et l'oeil, et soi-même» (Alquié II, p. 810; AT VII, 367).

⁵ Su questo punto si veda l'importante lettera di Descartes a Silhon datata marzo o aprile 1648, in cui Descartes riflette sulla natura della conoscenza intuitiva e definisce con fermezza le frontiere della conoscenza umana, alla quale in questa vita non è dato eguagliare quella speciale conoscenza intuitiva riservata, a suo dire, alla sola mente degli angeli (o dei beati), equiparabile ad «une illustration de l'esprit, par laquelle il [l'esprit] voit en la lumière de Dieu les choses qu'il lui plaît lui découvrir par une impression directe de la clarté divine sur notre entendement» (Alquié III, p. 847; AT V, 136). Pensare in modo intuitivo non significa, per Descartes, conoscere nella luce divina, come se Dio fosse una fonte di luce che irradia le cose, alla quale il lume naturale dell'uomo possa partecipare. A dispetto, dunque, della tesi difesa (forse) da Silhon, che sarà poi per molti versi analoga a quella sostenuta da Malebranche, in Descartes vi è l'idea di un limite esterno alla ragione: Dio crea le verità, restandone al di sopra, e mantenendole continuamente nell'essere, come Descartes avrà modo di esporre in due

non solo questa intuizione intellettuale appare possibile, ma costituisce anche l'atto fondamentale della conoscenza, senza il quale non vi è scienza possibile.

Per quanto riguarda la deduzione, Descartes la definisce come la «simple inférence d'une chose à partir d'une autre»¹, o, anche, come «tout ce qui se conclut nécessairement de certaines autres choses connues avec certitudes»². Nel caso della deduzione si è dinanzi ad un atto capace di scorgere e afferrare il legame logico che unisce necessariamente due cose o due termini, un *antecedens* con un *consequens*. Le *Regulae* II, III, VII e XIV, in particolare, ne illustrano la natura e la funzione. Considerata in se stessa, come operazione precipua della ragione discorsiva, l'inferenza è infallibile: è possibile non avvedersi del nesso logico che salda due contenuti oggettivi, «mais ne peut jamais être mal faite par un entendement doué de raion, fût-ce au plus faible degré»³. L'atto deduttivo può errare solo per disattenzione, cioè omettendo o saltando inavvertitamente un passaggio nella serie delle ragioni. Dedurre, pertanto, non significa intuire. Tuttavia, la deduzione è inseparabile dall'intuizione che percepisce delle relazioni evidenti all'interno di nozioni evidenti. La *deductio* non ha la medesima purezza conoscitiva dell'*intuitus*, anche per un diverso rapporto al tempo: pur procurando alla mente un'eguale certezza nel concepire un oggetto, la prima non opera con la stessa immediatezza e *istantaneità* della seconda. L'*intuitus* cattura in modo diretto un certo rapporto; la *deductio*, invece, è descritta come sviluppo discorsivo, come quell'atto che connette insieme più intuizioni «par un mouvement continue et ininterrompu de la pensée»⁴. All'immediatezza dell'atto intuitivo si contrappone, dunque, la conoscenza mediata, per passaggi successivi, ma sempre continui e ininterrotti, dell'atto deduttivo, che dunque «c'est à la mémoire qu'elle emprunte, d'une ceratine manière, sa certitude»⁵. Il procedimento epistemico viene così a strutturarsi in modo nuovo: l'*intuitus* vede le nozioni prime o i primi principi, mentre la *deductio* coglie la loro connessione, riuscendo ad informare la mente che «le dernier anneau de quelque longue chaine est rattaché au premier»⁶. Detto altrimenti, l'operazione intellettuale della deduzione affianca l'atto intuitivo permettendo alla certezza di farsi progressiva: gli «atomi di evidenza» una volta intuiti si lasciano congiungere in una catena cognitiva in cui dagli elementi iniziali e più semplici si possono dedurre quelli conseguenti e più complessi, con moto continuo e ininterrotto del pensiero, vale a dire

dottrine elaborate successivamente alla redazione delle *Regulae*, ovvero la teoria della creazione delle verità eterne e la teoria della creazione continuata da parte di Dio.

¹ *Regula II* (Alquié I, p. 83; AT X, 365).

² *Regula III* (Alquié I, pp. 88-89; AT X, 369).

³ *Regula II* (Alquié I, p. 83; AT X, 365).

⁴ *Regula III* (Alquié I, p. 89; AT X, 369).

⁵ *Regula III* (Alquié I, p. 89; AT X, 370).

⁶ *Regula III* (Alquié I, p. 89; AT X, 369).

prestando massima attenzione a non saltare nessun passaggio. Il carattere di verità contenuto nelle sole nature semplici intuite, grazie all'atto deduttivo che prolunga l'intuizione, si estende e irradia tutta la catena del sapere, per quanto lunga essa sia. Diviene manifesto, a questo punto, il rapporto di complementarità che lega l'*intuitus* con la *deductio*.

Tuttavia, non si deve confondere la complementarità con l'identità. Da questo punto di vista l'immagine concettuale della catena delle ragioni evocata da Descartes tanto nelle *Regulae* quanto nel *Discours*¹, segnala già lo scarto che separa intuizione e deduzione, distinguendo i primi anelli, colti per via intuitiva, dagli anelli successivi, conosciuti deduttivamente a partire dai primi. Se l'oggetto intuito presenta alla mente un'evidenza assoluta, la conclusione raggiunta tramite la deduzione è soltanto certa, a meno che la sequenza dei rapporti che connette i principi con le conclusioni non si presti ad essere afferrata da un unico e medesimo sguardo mentale.

I. 1. 1. 2. Ego sum, ego existo. *Esperienza intuitiva del primo principio della filosofia*

Non è solo nelle matematiche, ma anche in sede metafisica che si evince con la più grande nitidezza il primato conoscitivo dell'atto intuitivo, cui solo compete il ruolo di cominciamento. Concepita come scienza dei principi, la metafisica adempie al compito di scoprire le verità prime, quelle più semplici, più generali e più certe, con le quali stabilire le condizioni della certezza del sapere e la possibilità di una scienza indubitabile. La *prima* di queste verità, prima non nell'ordine delle cose, ma in quello della conoscenza, è l'esistenza della cosa che pensa nel momento in cui pensa. Essa scaturisce dalla generalizzazione del dubbio, come prima certezza capace di resistere alla pressione di uno scetticismo iperbolico. Se, infatti, ho la facoltà di revocare in dubbio ogni cosa, ovvero il contenuto di ogni mia idea, verità matematiche comprese (mediante l'ipotesi metafisica del *Deus qui potest omnia*), non posso mettere in dubbio il fatto che dubito, cioè che *sono io* che dubito:

[...] ne me suis-je donc pas aussi persuadé que je n'étais point? Tant s'en faut; j'étais sans doute, si je me suis persuadé ou seulement si j'ai pensé quelque chose [*Imo certe ego eram, si quid mihi persuasi*]².

Per quanto paradossale ciò possa apparire, occorre dubitare di tutto se si vuole pervenire ad una verità di cui sia impossibile dubitare. È impossibile, infatti, dubitare che sono nel

¹ *Discours, II*: «Ces longues chaînes de raisons, toutes simples et faciles, dont les Géomètres ont coutume de se servir, pour parvenir à leurs plus difficiles démonstrations, m'avaient donné occasion de m'imaginer que toutes les choses, qui peuvent tomber sous la connaissance des hommes, s'entresuivent en même façon» (Alquié I, p. 587; AT VI, 20).

² *Meditatio II* (Alquié II, p. 415; AT VII, 25). Nel *Discours (IV)* l'argomento trovava già una formulazione analoga: «[...] de cela même que je pensais à douter de la vérité des autres choses, il suivait très évidemment et très certainement que j'étais», (AT VI, 32), ripresa senza modificazioni sostanziali nei *Principia I*, § 7: «[...] mais nous ne saurions supposer de même que nous ne sommes point pendant que nous doutons de la vérité de toutes ces choses» (Alquié III, p. 94; AT IX-1, 7).

momento in cui ho coscienza di dubitare, perché l'esistenza dell'*Ego* è la condizione stessa del dubbio. In altri termini, dire che la verità della mia esistenza pensante non cede alla pressione del dubbio, significa *constatare* che non è in mio potere dubitare della mia esistenza mentre dubito. La resistenza al vaglio scettico, ovvero l'impossibilità che il meditante sperimenta in sé di dubitare di esistere nel momento in cui dubita, è il segno fondamentale dell'esistenza dell'*Ego* pensante:

de sorte qu'après y avoir bien pensé, et avoir soigneusement examiné toutes choses, enfin il faut conclure, et tenir pour constant que cette proposition [*statuendum sit hoc pronuntiatum*]: *je suis, j'existe*, est nécessairement vraie [*necessario esse verum*], toutes les fois que je la prononce, ou que je la conçois en mon esprit¹.

Il dubbio metodico instaura un rapporto di proporzionalità tra la potenza del dubbio e la «forza» della verità che gli resiste: la spinta iperbolica del dubbio costringe il meditante ad arrendersi alla verità della sua esistenza. Il carattere indubitabile della proposizione *Ego sum, ego existo* non dipende da una pur apparente² inferenza dell'essere dal pensiero, ma dall'atto stesso del pensiero che attesta la propria esistenza come un fatto incontestabile. Non è quindi dalla propria essenza (*cogitans*) che l'*Ego* deduce la sua esistenza (*res*), ma è dalla coscienza dei propri atti, dalla coscienza della propria presenza pensante, e dunque dall'eventuarsi della *performance* metodica, che l'*Ego* si scopre dotato di esistenza. Per dirla nei termini del linguaggio analitico di Jaakko Hintikka:

en dépit des apparences contraires, Descartes ne démontre pas cette indubitabilité en déduisant *Sum* de *Cogito*. D'un autre côté, la phrase «Je suis» («J'existe») n'est pas non plus logiquement vraie par elle-même. Descartes se rend compte que son indubitabilité résulte d'un acte de penser [...]. La fonction du mot *cogito* dans le dictum de Descartes est de désigner l'acte de pensée à travers lequel se manifeste l'auto-vérifiabilité existentielle de «J'existe»³.

Pensare di pensare, esercitarsi nel dubbio sino a sentirsi esistere e, *ipso facto*, affermare il proprio esistere, non sono solo atti essenziali del filosofare, ma anche i più semplici e ordinari, quelli che compiamo ogni volta che prendiamo (o riprendiamo) coscienza di noi stessi, e di cui abbiamo una certezza incrollabile. Pur espressa in altri luoghi nei termini di un'inferenza (*cogito ergo sum*), l'evidenza della proposizione «*ego sum*», pronunciata in apertura della *Meditatio II*, non è la conclusione di un ragionamento, ma il contenuto evidente

¹ *Meditatio II* (Alquié II, pp. 415-416; AT VII, 25).

² Diversi elementi potrebbero indurre a preferire un'interpretazione inferenziale dell'argomento: esso sembra costruito secondo la forma *antecedens-consequens*: «Io esisteva senza dubbio, se mi sono convinto di qualcosa, o se solamente ho pensato qualcosa»; inoltre, Descartes non parla di esperienza vissuta, bensì di «proposizione»; infine, non sembra tanto insistere sul sentimento interiore, quanto sulla verità necessaria dell'esistenza dell'*ego*.

³ J. Hintikka, *Cogito ergo sum: inférence ou performance?*, in «Philosophie», numéro 6, mai 1985, p. 34. Nello stesso articolo, a pagina 43, il filosofo analitico ha poi opportunamente evocato un passo della *Summa theologiae* nel quale Tommaso sembra anticipare il carattere performativo del *Cogito*: «l'intellect se connaît lui-même non par son essence mais par ses actes» (I, q. 87, art. 1).

di un'intuizione. *Ego sum, ego existo* è, dunque, il nome di quel particolare giudizio esistenziale generato dall'esperienza razionale dell'*Ego* che ha disvelato a se stesso la propria esistenza. Tale giudizio proviene da un'esperienza intellettuale intima e riflessiva, vissuta da una mente pura che, nell'evidenza immediata dell'atto percettivo, si riconosce non pensiero astratto e generale, ma soggetto unico e insostituibile, unità di realtà e pensiero, *res cogitans*. Se *Ego sum* appare come il modo scelto da Descartes per constatare la prima verità, il *sum*, in particolare, è posto come qualcosa di cui la coscienza ha e fa immediatamente esperienza.

Si è visto, esaminando la definizione di *intuitus* nelle *Regulae*, che per Descartes un'idea è tanto più vera quanto più è chiara, cioè quanto più è presente ad una mente attenta. Ma quale idea può essere più semplice, più certa e soprattutto più immediatamente a contatto con l'io del proprio pensiero? Il passo di una lettera di Descartes a Silhon del marzo o aprile 1648 illustra precisamente questo punto:

Ne m'avouerez-vous pas que vous êtes moins assuré de la présence des objets que vous voyez, que de la vérité de cette proposition: Je pense, donc je suis? Or cette connaissance n'est point un ouvrage de votre raisonnement, ni une instruction que vos maîtres vous aient donnée; votre esprit la voit, la sent et la manie¹.

In questo passaggio Descartes non si limita ad affermare che la proposizione «io penso quindi sono» è una verità più chiara in quanto più immediatamente *presente* alla mente rispetto alle idee di altri oggetti visti; né si limita a dichiarare che la natura di questa verità esemplare, prototipo dell'idea evidente, non è né fittizia, cioè arbitrariamente plasmata dalla mente, né avventizia, cioè comunicata alla mente dall'esterno. Descartes dice di più, attingendo al registro dell'esperienza sensoriale: «io penso quindi sono» è una conoscenza che la *mente* vede, sente e tocca con il pensiero. In questo consiste la presenza² o chiarezza o verità di un'idea: cioè nel poter essere come vista, sentita e toccata dalla mente. Il verbo «sentire» si oppone qui a ragionare, inferire, dedurre e indica che la certezza della propria esistenza si origina e/o scaturisce da un'esperienza diretta. Del resto, Descartes aveva già confessato a Mersenne lo stesso concetto con altre parole: «Il est impossible que nous puissions jamais penser à aucune chose, que nous n'ayons en même temps l'idée de notre âme, comme d'une chose capable de penser à tout ce que nous pensons»³.

¹ Descartes a Silhon, marzo o aprile 1648 (Alquié III, p. 848; AT V, 137-138). Questo passo ricorda alcune espressioni impiegate da Montaigne nei *Saggi*, come «*se taster, se gouster, se sonder*». Il registro della conoscenza di sé ricorre all'ambito della fisicità.

² Come ha osservato P. Guenancia: «Les véritables découvertes métaphysiques de Descartes dans les *Méditations* se font sans raisonnement [...] mais sans raisonnement ne veut pas dire sans raison, car peut on souhaiter de plus fort en matière de preuve qu'une présence, et de plus propre à la signifier que l'évidence?» (*Lire Descartes*, cit., p. 157).

³ Descartes a Mersenne, luglio 1641 (Alquié II, p. 347; AT III, 394).

L'esistenza dell'*Ego* è dunque l'esito di un'intuizione intellettuale. Il *cogito* è, nello stesso tempo, la prima verità raggiunta nell'ordine dimostrativo della scoperta conoscitiva, e il primo principio della filosofia, essendo il pensiero la condizione dell'intelligibilità dei dati nella forma di oggetti pensabili. Conviene allora mostrare in che senso questo duplice carattere del *cogito* riesca a confermare, una volta di più, la natura intuitiva dell'argomento metafisico. Cominciamo dall'analisi o risoluzione¹ (*resolutio*), che designa l'ordine dimostrativo della scoperta. Nessun metodo meglio di quello analitico si presta alla scoperta delle verità metafisiche². All'inizio della meditazione non deve esserci nessuna verità preconstituita, ma ogni verità deve essere «metodicamente scoperta». L'opzione meditativa dell'esercizio spirituale adottata da Descartes mira a posizionare la riflessione nello spazio teorico del cominciamento assoluto, mettendo il mondo tra parentesi, per parlare come Husserl, che chiamerà questo criterio «riduzione fenomenologica»: la tecnica del dubbio metodico è richiesta proprio per creare le condizioni più consone ad intraprendere il cammino della scoperta, sgomberando la mente da ogni conoscenza ricevuta dai giudizi del senso comune. Inoltre, nelle *Meditationes* l'analisi si configura come autoanalisi, dal momento che la mente rivolge questo procedimento metodico verso se stessa (*mens in se conversa*) incamminandosi in un itinerario di autoscoperta e di intima esplorazione. Ma perché l'analisi? Perché è questa, agli occhi di Descartes, la via maestra per scoprire i primi principi della filosofia, ovvero quegli elementi più semplici di evidenza, che non ne presuppongono nessuno di più elementare, ma che anzi sono la condizione o la premessa necessaria per poter progredire nella serie delle conoscenze «ragionando per ordine *a facilioribus ad difficiliora*»³, secondo un'espressione che ricorre in una lettera a Mersenne del 24 dicembre 1640. La pratica dell'ordine analitico consente al meditante di scoprire l'esistenza nel dubbio, il pensiero nell'esistenza, l'idea di Dio e le essenze delle cose materiali nel pensiero. L'analisi «inventa», cioè trova o vede il termine ignoto che risolve il problema posto a partire da ciò che si

¹ Il termine *analysis* traduce, nel lessico cartesiano, la denominazione logica di *resolutio*, nonché il titolo didattico di *inventio*. L'analisi è una maniera di dimostrare secondo l'ordine geometrico: la sua funzione consta nella divisione o scomposizione di una questione complessa nelle sue parti più semplici. Il suo procedere causale è regressivo: muove dagli effetti alle cause (es. dal dubbio all'io, dall'io a Dio), dalle parti al tutto, dal particolare al generale, dal modale al sostanziale: tale *modus operandi* prende il nome, nel lessico della logica scolastica, di procedimento *a posteriori*. Il movimento dell'analisi è centripeto e segue una direzione verticale, che va, per così dire, dal superficiale al profondo.

² Nel rispondere agli autori delle *Seconde obiezioni*, Descartes spiega in che modo si è ispirato al metodo dei geometri nel condurre e disporre i propri ragionamenti: «La manière de démontrer est double: l'une se fait par l'analyse ou résolution, et l'autre par la synthèse ou composition. L'analyse montre la vraie voie par laquelle une chose a été méthodiquement inventée [*veram viam per quam res methodice et tanquam a priori inventa est*], et fait voir comment les effets dépendent des causes; en sorte que, si le lecteur la veut suivre [...] il n'entendra pas moins parfaitement la chose ainsi démontrée, et ne la rendra pas moins sienne, que si lui-même l'avait inventée [...]. Pour moi, j'ai suivi seulement la voie analytique [*solam analysim*] dans mes Méditations» (Alquié II, pp. 582-583; AT VII,155-156).

³ Descartes a Mersenne, 24 dicembre 1640 (Alquié II, p. 301; AT III, 266).

conosce. La sua funzione di *ars inveniendi*, semantizzata dall'adozione del verbo *invenire* declinato alla prima persona del presente (che sembra fare eco al leggendario *eureka* di Archimede), si esplicita in modo vigoroso proprio all'interno della *Meditatio II*: «*Hic invenio: cogitatio est; haec sola a me divelli nequit. Ego sum, ego existo; certum est*»¹.

Ma il *cogito* è anche il primo principio² della filosofia cartesiana, il *punctum firmum & immobile*, «connu par intuition à partir duquel s'élever, de déduction en déduction, jusqu'à la connaissance de Dieu et à la démonstration que les idées claires et distinctes sont toutes vraies»³. A ben vedere si tratta di un principio indimostrabile, per il semplice fatto che gode del privilegio di rendere contraddittoria ogni sua eventuale negazione: la specificità del *cogito*, difatti, è quella di affermarsi non solo quando il meditante dubita di sé, ma anche quando pretende disconoscere il proprio esistere: «non v'è dubbio che io esisto, s'egli mi inganna». Ognuno può fare, in qualunque momento, l'esperienza consistente nel rinnegarsi: questa esperienza non fa che mettere colui che la fa dinanzi al fatto incontestabile della propria esistenza. Il carattere necessario e primitivo dei principi fa sì che essi siano al riparo tanto da ogni possibile negazione, visto che ogni negazione fornirebbe un'ulteriore conferma della loro validità, quanto dalla possibilità di derivarli da altre conoscenze⁴, pena l'alterazione dello statuto stesso di principio, ovvero di una nozione (o di un essere) così semplice da non presupporre nessuna conoscenza anteriore.

Si obietterà che ciò non è vero soltanto per il *cogito* cartesiano, perché un caso analogo si presenta con il principio di non contraddizione, *Impossibile est aliquid simul esse et non esse*, enunciato da Aristotele nella sua *Metafisica*⁵, e tenuto per *primum et firmissimum principium* ancora, ad esempio, da Suarez⁶ e da Eustache de Saint Paul⁷. Questa caratteristica comune, tuttavia, non deve fare velo sulla differenza profonda che distingue la maniera di intendere la nozione di principio cartesiana da quella aristotelico-scolastica. In una lettera a Clerselier,

¹ *Meditatio II* (AT VII, 27, corsivo nostro. «Je trouve ici que la pensée est un attribut qui m'appartient: elle seule ne peut être détachée de moi. Je suis, j'existe: cela est certain; [...]», Alquié II, p. 418).

² *Lettre-préface*: «[...] j'ai pris l'être ou l'existence de cette pensée pour le premier principe, duquel j'ai déduit très clairement les suivants» (Alquié III, p. 776; AT IX-2, 10).

³ J.-M., Beyssade, *La philosophie première de Descartes*, cit., p. 217.

⁴ *Risposte alle Prime Obiezioni*: «C'est pourquoi j'ai mieux aimé appuyer mon raisonnement sur l'existence de moi-même, laquelle ne dépend d'aucune suite de causes, et qui m'est si connue que rien ne le peut être davantage» (Alquié II, p. 525; AT VII, 107).

⁵ Aristotele, *Metafisica*, Γ 3, 1005 b 22-23: «è [il principio di non contraddizione] il più sicuro di tutti i principi». E poco oltre si legge: «Pertanto tutti coloro che dimostrano qualcosa si rifanno a questa nozione ultima, perché per sua natura costituisce il principio di tutti gli altri assiomi» (Γ 3, 1005 b 33-35). Per un confronto sul tema del primo principio in Descartes e in Aristotele si veda l'articolo di F. Wolff, *Le principe de la Métaphysique d'Aristotele et le principe de la métaphysique de Descartes*, in «Revue Internationale de philosophie», n. 201, 1997-3, pp. 417-443).

⁶ F. Suarez, *Disputationes*, III, 3, 9, *Détermination du principe absolument premier de la science humaine* (trad. fr. J.-P. Coujou, cit., p. 322).

⁷ Eustache de Saint Paul, *Summa philosophica quadripartita*, IV, 26-31.

datata giugno o luglio 1646, Descartes si sofferma sulla polisemia concettuale del vocabolo o, più precisamente, sulla sua equivocità, distinguendo due maniere di intenderne il significato: principio può essere adoperato tanto come sinonimo di assioma o nozione comune (ed è questo il caso del principio di non contraddizione, che è un principio ideale), quanto per denominare l'esistenza di quell'essere che è la condizione di possibilità della conoscenza degli altri enti. Sarebbe inopportuno, a dire di Descartes, confondere i veri principi metafisici, che sono giudizi concernenti l'esistenza, con i principi logici, i quali si limitano ad enunciare dei rapporti. Anche su questo punto Descartes prende le distanze dalla dottrina aristotelica dei principi delle scienze¹: solo la conoscenza che verte su una realtà particolare e concreta, della cui esistenza niente ci sia più noto, merita di essere considerata il primo principio della sua filosofia:

[...] le mot de *principe* se peut prendre en divers sens, et que c'est autre chose de chercher *une notion commune*, qui soit si claire et si générale qu'elle puisse servir de principe pour prouver l'existence de tous les Etres, les *Entia*, qu'on connaît par après; et autre chose de chercher *un Etre*, l'existence duquel nous soit plus connue que celle d'aucun autre, en sorte qu'elle nous puisse servir de principe pour les connaître.

Au premier sens, on peut dire que *impossible est idem simul esse et non esse* est un principe, et qu'il peut généralement servir, non pas proprement à faire connaître l'existence d'aucune chose, mais seulement à faire que, lorsqu'on la connaît, on en confirme la vérité par un tel raisonnement. *Il est impossible que ce qui est ne soit pas; or je connais que telle chose est; donc je connais qu'il est impossible qu'elle ne soit pas.* Ce qui est de bien peu d'importance, et ne nous rend de rien plus savants.

En l'autre sens, le premier principe est *que notre âme existe*, à cause qu'il n'y a rien dont l'existence nous soit plus notoire².

I. 1. 1. 3. *L'esistenza dell'ego non è una conoscenza dedotta «per forza di sillogismo», ma una verità «per se nota»*

Alla luce delle considerazioni appena svolte non stupisce l'avversione cartesiana nei confronti di ogni ipotesi volta ad attribuire la scoperta dell'esistenza dell'*Ego* alla conclusione di un sillogismo. Trattandosi, nello stesso tempo, della conoscenza intuitiva della prima verità scoperta secondo l'ordine analitico, e della constatazione immediata del legame necessario

¹ La critica più vigorosa al principio di contraddizione si trova ne *La Recherche de la vérité* (AT X, 522).

² Descartes a Clerselier, giugno o luglio 1646 (Alquié III, p. 658; AT IV, 444, corsivi nel testo). Su questo importante passaggio si può consultare con profitto il commento di H. Gouhier: «Ce qui intéresse Descartes, c'est de savoir avec certitude ce qui est. Le doute est un appareil à «détecter» l'existence. Il est donc construit de manière à ne laisser apparaître comme premier principe qu'un existant [...]» (*La pensée métaphysique de Descartes*, cit., cap. X, p. 269 ssg). Sul problema più generale della pluralità dei primi principi in Descartes rimandiamo agli studi di E. Mehl, *La question du premier principe dans la "Recherche de la vérité"*, in «Nouvelles de la République des lettres», I, 1999, pp. 77-97; J.-M. Beyssade, *D'un premier principe l'autre*, in «Etudes sur Descartes», Paris, 2001, pp. 125-151.

che lega il mio pensiero al mio essere, in che modo obiettare a Descartes la natura sillogistica del *cogito*? Eppure, è stato lo stesso filosofo francese a evocare, in un passo delle *Seconde Risposte*, che il giudizio di esistenza *Ego existo* potrebbe apparire come l'esito di un ragionamento¹ (e dunque non corrispondere più alla prima verità²) fondato su una duplice premessa:

1) premessa maggiore: «tutto ciò che pensa, esiste»; 2) premessa minore: «io penso».

Naturalmente il fine di questa evocazione è di confutarne la plausibilità e manifestarne l'infondatezza:

quand nous apercevons que nous sommes des choses qui pensent, c'est une première notion qui n'est tirée d'aucun syllogisme [*prima quaedam notio est, quae ex nullo syllogismo concluditur*]; et lorsque quelqu'un dit: Je pense, donc je suis, ou j'existe, il ne conclut pas son existence de sa pensée comme par la force de quelque syllogisme [*per syllogismum*], mais comme une chose connue de soi; il la voit par une simple inspection de l'esprit [*tanquam rem per se notam simpliciter intuitu agnoscit*]³.

È interessante notare l'espressione «cosa conosciuta di per sé» (*per se nota*), con la quale Descartes designa il suo principio metafisico, come una verità non preceduta né presupposta da nessun'altra conoscenza. Il sintagma appartiene al vocabolario della Scuola⁴: nella *Summa theologiae*, Tommaso stabilisce che *per se notum* significa ciò che è conosciuto nella sua verità per la semplice conoscenza del senso delle parole (*quid nominis*). Ad esempio, basta sapere che cosa significa tutto, per comprendere come il tutto sia maggiore della parte. Una proposizione, in altri termini, è *per se nota* quando il predicato è incluso nel soggetto, cioè quando forma una relazione analitica, come nel caso della proposizione «l'uomo è animale», in cui l'animalità inerisce, appartiene, è predicata dell'uomo. Come spesso si verifica, Descartes si appropria del linguaggio e delle strutture di pensiero della Scuola operando un

¹ È vero che Descartes parla di conclusione («il faut conclure» dice nella *Meditatio II*; cfr. *Principia* I, § 7) e di inferenza (AT VII, 352), ma non conviene prendere questi termini nel senso dei logici. Il *cogito* non traduce il passaggio deduttivo dall'universale al particolare: esso è piuttosto la constatazione di un fatto, e si dà come l'apprensione dell'universale nel particolare. La realtà soggettiva dell'io penso, per così dire, contiene già la realtà oggettiva dell'io sono.

² Se il *Sum* è la conclusione di un ragionamento, un *consequens*, significa che vi sono delle premesse anteriori, *antecedentes*, cui spetterebbe il primato della verità: in questo caso sarebbe l'assioma «per pensare bisogna essere», nella funzione di proposizione maggiore, a presupporre la mia esistenza in quanto pensante. Ma allora questa proposizione maggiore, sarebbe sfuggita al vaglio del dubbio, e quest'ultimo sarebbe venuto meno al suo dovere di integralità. Così ragiona, ad esempio, Gassendi, che vede nel *cogito* l'enunciazione di un ragionamento formale, e accusa Descartes di avere sposato un pregiudizio (Cf. AT IX-1, 205). Diversi interpreti hanno riconosciuto la legittimità dell'obiezione di Gassendi e un certo imbarazzo da parte di Descartes. Cf. P. Hoenen, *Le «cogito ergo sum» comme intuition et comme mouvement de pensée*, in «Cartesio nel terzo centenario del Discorso sul metodo», Milano, 1937; M. Gueroult, *Le Cogito et la notion «pour penser, il faut être»*, in «Descartes selon l'ordre des raisons», cit., t. II, Appendice 1; G. Dreyfus, *Discussion sur le Cogito et l'axiome «Pour penser il faut être»*, in «Revue internationale de philosophie», n. 19, 1952.

³ *Risposte alle Seconde obiezioni* (Alquié II, p. 564; AT VII, 140, corsivi nostri).

⁴ Cf. Tommaso, *Summae theologiae*, I, q. 2, art. 1, *Utrum deum esse, sit per se notum*.

rinnovamento concettuale: il *per se notum*, nella sua filosofia, non è riservato esclusivamente alle essenze ma concerne anche l'esistenza dell'*Ego*¹. Proprio come si conosce per semplice intuizione e senza prova che il nulla non ha proprietà, allo stesso modo ognuno ha la facoltà di sentire «en lui-même qu'il ne se peut pas faire qu'il pense, s'il n'existe [*fieri non posse ut cogitet, nisi existat*]»². «Io penso, quindi sono», in ultima istanza, non è un entimema, cioè un sillogismo sguarnito della premessa maggiore «tutto ciò che pensa, esiste»: in questo caso, infatti, il giudizio di esistenza «*ego sum*» perderebbe lo statuto di principio e diverrebbe una verità derivata³. Per Descartes, al contrario,

c'est le propre de notre esprit, de former les propositions générales de la connaissance des particulières [*generales propositiones ex particularium cognitione efformet*]⁴.

Ciò significa, in modo inequivoco, che l'assioma «per pensare bisogna essere» non precede necessariamente⁵, né determina il giudizio esistenziale «io sono pensante»⁶, ma è inversamente questo giudizio esistenziale, «io penso, quindi sono», non solo ad essere «metodicamente trovato» per primo⁷ come una «natura particolare»⁸, ma anche a permettere,

¹ Tuttavia occorre ridimensionare questo presunto “strappo” cartesiano, considerando che lo stesso Tommaso d'Aquino, pur non formulando mai la verità dell'esistenza dell'anima nei termini del *per se notum*, ha sostenuto una tesi che per molti versi ricorda quella di Descartes: «Personne ne peut penser qu'il n'existe pas en y croyant: car, du seul fait qu'il pense quelque chose, il s'aperçoit qu'il existe» (*De Veritate*, X, 12, ad 7).

² *Risposte alle Seconde obiezioni* (Alquié II, p. 565; AT VII, 140).

³ Per dirla con R. Lefèvre: «Le certain ne naît pas de l'incertain par une déduction formelle qu'un syllogisme commande; il débordé l'incertain par une invention substantielle qui s'exprime en intuition. La philosophie se fonde sur l'indubitable du doute, car cette façon de penser signale une substance pensante. La lumière jaillit des ténèbres, elle n'en tire pas sa clarté» (*Le criticisme de Descartes*, cit., p. 37).

⁴ *Risposte alle Seconde obiezioni* (Alquié II, p. 565; AT VII, 140-141).

⁵ Occorre tuttavia menzionare che sia nella *Recherche* (AT X, 523-524), sia nei *Principia* (I, § 10, AT IX-2, 29), Descartes afferma che tanto le nozioni di pensiero e di esistenza, quanto il legame necessario dell'esistenza attuale e del pensiero, sono conosciute prima del «cogito», il cui primato è tale solo nell'ordine dei giudizi esistenziali. Anche nell'*Entretien avec Burman* si ripropone questo problema dell'apparente incongruenza tra la posizione espressa nelle *Meditazioni* e quella riportata nei *Principi*. La risposta di Descartes scioglie questo nodo: «Ante hanc conclusionem: *cogito ergo sum*, sciri potest illa major: quicquid cogitat est, quia reipsa prior est mea conclusio, et mea conclusio illa nititur. Et sic in PRINCIP. dicit auctor eam praecedere, quia scilicet implicite semper praesupponitur et praecedit; sed non ideo semper expresse et explicite cognosco illam praecedere et scio ante meam conclusionem, quia scilicet ad id tantum attendo quod in me experior, ut, *cogito, ergo sum*, non autem ita attendo ad generalem illam notionem, *quicquid cogitat, est*; nam, ut ante monitum, non separamus illas propositiones a singularibus, sed eas in illis consideramus; et hoc sensu verba haec [«quand nous apercevons que nous sommes des choses qui pensent, c'est une première notion qui n'est tirée d'aucun syllogisme»] intelligi debent» (AT V, 147).

⁶ Secondo la formulazione spinoziana, che traduce «*penso, dunque sono*» in una proposizione unica, equivalente a questa: «*io sono pensante*» (B. Spinoza, *Principi della filosofia di Cartesio*, trad. it., Roma-Bari 1990, p. 16: «Ideoque, cogito, ergo sum, unica est propositio quae huic ego sum cogitans aequivalet»). Spinoza, tuttavia, non cambia solo la formula ma inverte l'ordine del pensiero cartesiano, antepoendo l'essere dell'io, ovvero l'«io sono» come verità prima data, da cui scaturisce il pensiero, all'«io penso», attraverso il quale, invece, l'io cartesiano, cosciente di sé, si afferma come essere. Su questo aspetto del confronto Descartes/Spinoza rimandiamo all'articolo di M. Gueroult, *Le cogito et l'ordre des axiomes métaphysiques dans les Principia philosophiae Cartesianae de Spinoza*, in «Archives de Philosophie», t. XXIII, II, avril-juin 1960, pp. 171-185.

⁷ Il suo primato è valido nell'ordine del conoscere, non in quello dell'essere.

⁸ L'espressione ricorre nella lettera ad Arnauld del 29 luglio 1648: «Par la pensée donc, je n'entends point quelque chose d'universel qui comprenne toutes les manières de penser, mais bien *une nature particulière*

in un secondo tempo, la formazione del principio generale «per pensare bisogna essere»¹. Detto altrimenti, Descartes non deduce «secondo l'ordine dei sillogismi della dialettica» il proprio essere particolare da un assioma generale, ma sembra vero il contrario, e cioè che è la massima generale a poter essere indotta dopo che si è trovata «*sine logica [...] solo lumine rationis & sine sensus*»², la verità dell'esistenza dell'*Ego*, prima certezza reale e particolare da cui dipendono, sul piano della *ratio cognoscendi*, tutte le altre conoscenze.

I. 1. 2. *La prova ex essentia dell'esistenza di Dio tra intuizione e dimostrazione*

[...] *nulla alia res potest a me excogitari, ad cujus essentiam existentia pertineat, praeter solum Deum*³.

Un secondo esempio capace di illustrare lo scarto teorico che distingue il metodo naturale, che Descartes adotta per raggiungere le prime verità, dal ragionamento sillogistico è fornito dalla prova *a priori* dell'esistenza di Dio⁴. Che si tratti di un argomento essenziale della metafisica cartesiana è testimoniato dal fatto che Descartes lo evoca ogni volta che presenta la sua metafisica⁵. Il luogo in cui Descartes ne offre probabilmente l'esposizione più chiara è la *Meditatio V*, intitolata: «Dell'essenza delle cose materiali e *di nuovo (iterum)* di Dio e della sua esistenza»⁶. Il sintagma «di nuovo» segnala che la dimostrazione dell'esistenza di Dio era

[*naturam particularem*] qui reçoit en soi tous ces modes [...]» (Alquié III, p. 863; AT V, 221, corsivo nostro). Cf. *Principia I*, § 64.

¹ Si veda nella lettera a Clerselier sulle *Istanze* di Gassendi, il modo in cui Descartes riformula in maniera più ampia e articolata questo punto decisivo della sua epistemologia: «[...] l'erreur qui est ici la plus considérable est que cet auteur [Gassendi] suppose que la connaissance des propositions particulières doit toujours être déduite des universelles, suivant l'ordre des syllogismes de la dialectique; en quoi il montre savoir bien peu de quelle façon la vérité se doit chercher; car il est certain que pour la trouver on doit toujours commencer par des notions particulières, pour venir après aux générales, bien qu'on puisse aussi, réciproquement, ayant trouvé les générales, en déduire d'autres particulières. Ainsi, quand on enseigne à un enfant les éléments de la géométrie, on ne lui fera point entendre en général que, lorsque de deux quantités égales, on ôte des parties égales, les restes demeurent égaux [...] si on ne lui en montre des exemples en des cas particuliers» (Alquié II, pp. 841-842, AT IX-1, 255-256, corsivo nostro).

² È con questa espressione che Descartes ribadisce, nel dialogo *La Recherche de la vérité* (AT X, 521), lo statuto di verità intuita del *cogito*.

³ *Meditatio V* (AT VII, 68).

⁴ Kant ha conferito il nome di «argomento ontologico» alla prova *a priori* dell'esistenza di Dio. Un'accurata ricostruzione storica della prova cartesiana, accompagnata da una serrata discussione critica, si trova in E. Scribano, *L'esistenza di Dio. Storia della prova ontologica da Descartes a Kant*, Laterza, Bari-Roma, 1994 (ora in trad. fr. *L'existence de Dieu. Histoire de la preuve ontologique de Descartes à Kant*, Paris, 2002. Lo studio di E. Scribano fornisce anche utili ragguagli storiografici, cui rimandiamo il lettore).

⁵ Nel *Discours* e nelle *Meditationes* l'enunciazione dell'argomento è successiva rispetto all'esposizione delle prove *a posteriori*. Laddove la metafisica è enunciata come una scoperta, infatti, il primo posto spetta alle prove *a posteriori*. La prova *a priori* occupa, invece, il primo posto nell'*Exposé more geometrico* che accompagna le *Risposte alle seconde obiezioni* e nella prima parte dei *Principia* che hanno una forma piuttosto didattica ed espositiva.

⁶ *Meditatio V* (AT VII, p. 63; corsivo nostro).

già stata affrontata e portata a compimento in precedenza¹. Fatta eccezione per il fine che si prefiggono, le due prove sono diverse². Pur concentrandosi entrambe sull'idea di Dio che costituisce un caso singolare ed eccezionale, – vuoi perché, come avviene nella terza meditazione, il fulcro del ragionamento ruota attorno al fatto che solo l'idea di infinito³ richiede una causa infinita; vuoi perché, come avviene nella quinta meditazione, è presa in esame l'idea di perfetto in quanto unico caso di idea capace di esibire un'essenza implicante necessariamente l'esistenza attuale –, conviene osservare che la terza meditazione propone due dimostrazioni *a posteriori*, per cui, a partire dall'effetto (l'idea di infinito che la mia mente finita trova in sé), si procede alla ricerca della causa (individuata in Dio stesso); mentre la quinta meditazione contiene una prova *a priori*, centrata sull'essenza o natura di Dio inteso come essere perfetto, essenza in cui deve necessariamente essere inclusa l'esistenza attuale. In altre parole, nella *Meditatio V* fa la sua apparizione una prova che non risale dall'effetto alla sua causa, ma che guadagna l'esistenza di Dio a partire dalla sola idea di perfezione: nella massima perfezione è contenuta analiticamente anche la perfezione dell'esistenza. Rappresentarsi l'idea vera di Dio (non un'idea arbitrariamente costruita), per negarne successivamente l'esistenza, significherebbe cadere in contraddizione («[...] *non possim cogitare Deum nisi existentem* [...]»⁴).

¹ All'interno della *Meditatio III*, intitolata «Di Dio e della sua esistenza», e attraverso, com'è noto, due prove cosiddette *a posteriori*, in cui Dio era pensato come *ens infinitum* (prima prova) e come *causa sui* (seconda prova).

² Nelle *Risposte alle Prime Obiezioni* Descartes parla di «due vie» che consentono al filosofo di accedere all'esistenza di Dio: «l'une par ses effets, et l'autre par son essence, ou sa nature même; et que j'ai expliqué, autant qu'il m'a été possible, la première dans la troisième Méditation, j'ai cru qu'après cela je ne devais pas omettere l'autre» (Alquié II, p. 539; AT VII, 120).

³ La nozione di *infinitus* appartiene a quella schiera di nozioni che permettono di osservare come la filosofia cartesiana intervenga sul linguaggio scolastico, di cui rimane largamente tributaria, per svuotarlo del suo significato canonico e rompere con un lascito concettuale prestabilito, operando un profondo rinnovamento teorico. Trovandosi, nella terza meditazione, dinanzi al principio aristotelico-tomista dell'impossibilità del regresso all'infinito per dimostrare l'esistenza di Dio *ex causa*, Descartes replica che proprio questa è la condizione della ragione umana finita: di muoversi in una successione indefinita senza riuscire a raggiungere la totalità: «[...] je ne voyais pas que cette succession de causes me pût conduire ailleurs qu'à me faire connaître l'imperfection de mon esprit [...] de ce que je ne puis comprendre cela, il ne s'en suit pas qu'il y en doive avoir une première [...], il suit seulement que mon entendement, qui est fini, ne peut comprendre l'infini [*non capere infinitum*]» (*Risposte alle Prime Obiezioni*, Alquié II, p. 525; AT VII, 106-107). Il termine «infinito», nel vocabolario cartesiano, riceve un senso pienamente positivo, inversamente rispetto a quello di «indefinito», che qualifica i corpi e che significa solo l'assenza di limiti assegnabili, e traduce l'incapacità della mente a cogliere i limiti del mondo. In una lettera del 23 aprile 1649 a Clerselier, Descartes ribadisce questa distinzione: «il faut remarquer que je ne me sers jamais du mot d'infini pour signifier seulement n'avoir point de fin, ce qui est négatif et à quoi j'ai appliqué le mot d'indefini, mais pour signifier une chose réelle, qui est incomparablement plus grande que toutes celles qui ont quelque fin» (Alquié III, p. 923; AT V, 356). In breve, la divergenza tra infinito e indefinito risiede sia nel fatto che l'idea del primo si basa su una ragione assolutamente positiva, laddove il secondo rimanda all'idea di illimitatezza, cioè di impossibilità di fissare un limite; sia nel fatto che l'indefinito vale sotto un certo aspetto, mentre l'infinito divino è tale in senso assoluto. La distinzione infinito/indefinito permette così di non confondere l'infinito “fisico” da quello metafisico.

⁴ *Meditatio V* (AT VII, 67).

I. 1. 2. 1. *L'argomento «ontologico» nella Meditatio V*

Prima di esaminare l'argomento in questione, è utile ripercorrere brevemente l'itinerario metafisico intrapreso dal meditante per giungere alla *Meditatio quinta*. Esso è sintetizzabile nelle seguenti fasi concettuali: dopo la revocazione in dubbio di tutte le sue antiche opinioni; l'esperienza intellettuale di esistere nell'atto di pensare (*id est* il riconoscimento intuitivo del legame necessario che lega pensiero ed essere); l'affermazione del carattere sostanziale del pensiero (*ego sum res cogitans*); il meditante prende coscienza di essere una cosa-che-pensa-l'idea-di-infinito, e si rende conto che un essere dubitante è troppo imperfetto per produrre un'idea di tale ricchezza ontologica. Ne consegue che il solo *ego* non è in grado di costruire artificialmente la vera idea di infinito; essa è invece naturale alla mente (*idea innata*), che la porta in sé come una dote lasciatale da Dio stesso, concepito come «une substance infinie, éternelle, immuable, indépendante, toute connaissante, toute-puissante, et par laquelle moi-meme, et toutes les autres choses qui – incalza il meditante – ont été créées et produites»¹. Dopo avere dimostrato nella seconda e terza meditazione l'esistenza di un *Ego* pensante e immateriale, e di un Dio onnipotente, infinito e pantocratore, e dopo avere illustrato, nella quarta meditazione, la teoria del giudizio vero e le cause dell'errore, il meditante approda alla quinta meditazione, dove si interroga sull'essenza delle cose materiali. Salito sino alle alture dell'infinita perfezione, eccolo ridiscendere verso il mondo e focalizzare l'attenzione sull'idea che più sembra distinguersi rispetto a quella di *res cogitans*. Si tratta dell'idea di estensione, oggetto dei geometri: «Nempe distincte imaginor quantitatem, quam vulgo Philosophi appellant continuam [...]»². Concentrando l'attenzione sulla nozione di estensione, sulle proprietà che le sono connesse (lunghezza, larghezza, profondità), il meditante si accorge di poter concepire «infinite» altre idealità geometriche. Di più, mentre si confronta con la grande chiarezza e distinzione della natura «vera e immutabile» che caratterizza questi pensieri, qualcosa lo sorprende³: dell'idea dell'anima (*res cogitans*), e di quella di Dio (*ens infinitum*), egli poteva vedere sia la verità sia l'esistenza attuale, mentre dell'idea di triangolo (esempio per antonomasia di figura geometrica) riesce a scorgere soltanto la *natura vera e immutabile*, senza essere certo della sua esistenza attuale. Il meditante ne inferisce che lo statuto di queste

¹ *Meditatio III* (Alquié II, p. 445; AT VII, 45).

² *Meditatio V* (AT VII, 63).

³ A favore del carattere imprevisto della riflessione su Dio in un luogo consacrato alle essenze matematiche, si sono pronunciati, tra gli altri, O. Hamelin, *Le système de Descartes*, cit., pp. 201-202, e H. Gouhier, *La pensée métaphysique de Descartes*, cit., p. 147. Contro questa interpretazione, si è schierato M. Guéroult, secondo il quale, «malgré sa tournure personnelle, l'itinéraire biographique des *Méditations* n'est nullement l'histoire pragmatique de découvertes contingentes, mais la chronologie nécessaire de démarches intellectuelles qui, en conflit avec les obstacles sensibles, progressent vers la vérité. L'"ordre de la découverte" n'est pas une succession déconcertante de trouvailles fortuites, mais un *ordre*, c'est-à-dire, comme en mathématique, l'engendrement nécessaire et rigoureux des raisons les unes par les autres» (*Descartes selon l'ordre des raisons*, I, cit., pp. 338-339).

nozioni vere della geometria è suscettibile di essere pensato a prescindere dal loro riferirsi (potenziale) ad una realtà extramentale, e ciò risveglia in lui l'idea di perfetto. Henry Gouhier, a cui in queste pagine si farà sovente riferimento, ha osservato che l'argomento ontologico è come una parentesi che si dischiude in ragione del contrasto tra l'idea di figura geometrica, sprovvista di impegno ontologico, e quella dell'essere sovranamente perfetto (*ens summe perfectum*), che invece pone l'esistenza fuori della sua idea¹. Ma tale parentesi, che perturba l'ordine delle materie, interpolando una riflessione di natura teologica in un discorso sulla natura delle cose materiali, si giustifica prima di tutto in ragione di una somiglianza: che l'esistenza necessaria è inscritta nell'essenza di Dio si conosce con una chiarezza e distinzione non inferiore (*nec minus clare et distincte intelligo*) a quella che caratterizza la dimostrazione delle proprietà costitutive del triangolo, operata a partire dalla conoscenza della sua natura². Proprio nel momento in cui il meditante riflette sulla propria facoltà innata di formare un'infinità di figure e «de pouvoir démontrer diverses propriétés touchant leur nature [...] lesquelles certes doivent être toutes vraies, puisque je les conçois clairement», un'associazione di pensieri lo induce a ritornare sul problema dell'esistenza di Dio. Si tratta di un accostamento mentale, annunciato fin dall titolo, tra l'essenza delle cose materiali e la dimostrazione dell'esistenza di Dio:

si de cela seul que je puis tirer de ma pensée l'idée de quelque chose [*ex cogitatione mea depromere*], il s'ensuit que tout ce que je reconnais clairement et distinctement appartenir à cette chose, lui appartient en effet, ne puis-je pas tirer de ceci un argument et une preuve démonstrative de l'existence de Dieu?³.

Secondo il dettato della teoria innatista che sottende le pagine della quinta meditazione, è una proprietà della natura del triangolo che la somma dei suoi tre angoli interni equivale a 180 gradi, senza perciò che debba esistere necessariamente nella natura un oggetto corrispondente a questo triangolo, ma anche senza che tale essenza sia un puro niente. In generale, tanto le

¹ L'analisi circostanziata e convincente della prova *a priori* dell'esistenza di Dio in Descartes da parte di H. Gouhier la si può trovare in *La pensée métaphysique de Descartes*, cit., pp. 143-177.

² *Meditatio V*: «Il est certain que je ne trouve pas moins en moi [*non minus apud me invenio*] son idée, c'est-à-dire l'idée d'un être souverainement parfait, que celle de quelque figure ou de quelque nombre que ce soit. Et je ne connais pas moins clairement et distinctement [*nec minus clare et distincte intelligo*] qu'une actuelle et éternelle existence appartient à sa nature, que je connais que tout ce que je puis démontrer [*demonstro*] de quelque figure ou de quelque nombre, appartient véritablement à la nature de cette figure ou de ce nombre» (Alquié II, p. 472; AT VII, 65). Il paragone con le dimostrazioni matematiche, seppur secondo modalità diverse, è presente nel *Discours de la méthode*, nell'esposizione geometrica delle *Risposte alle Seconde Obiezioni* e nei *Principia* (I, § 14). Tuttavia Descartes non attribuisce all'idea di Dio il medesimo statuto conferito alle essenze materiali; la matematica funge nell'argomento da *analogum*: l'idea di triangolo, la triangolarità, non possiede affatto la stessa natura dell'idea di Dio, essere sovranamente perfetto, visto che solo in quest'ultima è lecito ricavare dall'essenza l'esistenza necessaria.

³ *Meditatio V* (Alquié II, p. 472; AT VII, 65).

idee matematiche quanto «l'idée d'un être souverainement parfait» sono insite¹, per Descartes, nella mente, senza per ciò essere state fabbricate dalla mente. Il contenuto oggettivo di queste idealità, in altri termini, non è un prodotto della mente, che non fa che accogliere ed attualizzare queste vere e immutabili nature. Pur avendo la facoltà di formare in ogni momento l'idea di una figura geometrica o l'idea di perfetto, la mente non ha il potere di alterarne le proprietà².

Ma il rapporto tra la prova *a priori* dell'esistenza di Dio e le dimostrazioni matematiche, oltre ad una somiglianza, presenta un importante elemento di disanalogia. L'idea di Dio, infatti, custodisce una proprietà unica che la contraddistingue dall'universo delle essenze materiali: quelle, pur essendo intrinsecamente vere, non sono perciò necessariamente reali, nel senso che la mente non le percepisce come entità necessariamente esistenti al di fuori di sé. In ogni circostanza (*in omnibus aliis rebus*), è lecito separare l'esistenza dall'essenza: ma nel caso dell'idea di Dio, e solo in questo caso, l'essenza contiene o racchiude necessariamente l'esistenza³. Non che sia il mio pensiero che impone questa necessità alle cose, si perita di precisare Descartes, ma pensare Dio come non esistente “ripugna” alla logica più elementare, proprio come risulta impossibile pensare una montagna separata dalla valle che le corrisponde:

de cela seul que je ne puis concevoir Dieu sans existence, il s'en suit que l'existence est inséparable de lui, et partant qu'il existe véritablement: non pas que ma pensée puisse faire que cela soit de la sorte [*non quòd mea cogitatio hoc efficiat*], et qu'elle impose aux choses aucune nécessité [*aliquam necessitatem ulli rei imponat*]; mais, au contraire, parce que la nécessité de la chose même, à savoir de l'existence de Dieu, détermine ma pensée à le concevoir de cette façon. Car il n'est pas en ma liberté de concevoir un Dieu sans existence [*neque enim mihi liberum est Deum absque existentia... cogitare*] (c'est-à-dire un être souverainement parfait sans une souveraine perfection), comme il m'est libre d'imaginer un cheval sans ailes ou avec des ailes⁴.

Gli attributi essenziali che definiscono l'idea di Dio, determinandone lo statuto ontologico, sono la sovrana perfezione e l'infinito positivo. Quando la mente pensa l'idea di Dio in modo corretto (non mediante un'idea fittizia o una definizione convenzionale, ma

¹ *Meditatio V*: «Il est certain que je ne trouve pas moins en moi son idée, c'est-à-dire l'idée d'un être souverainement parfait, que celle de quelque figure ou de quelque nombre que ce soit» (Alquié II, p. 472; AT VII, 65).

² *Meditatio V*: «parce que je connais une infinité d'autres choses en Dieu, desquelles je ne puis rien diminuer ni changer [*nihil a me detrahi potest nec mutari*]» (Alquié II, p. 476; AT VII, 68).

³ *Meditatio V*: «Je ne saurais concevoir autre chose que Dieu seul, à l'essence de laquelle l'existence appartient avec nécessité» (Alquié II, p. 476; AT VII, 68). Sulla specificità dell'idea di Dio, irriducibile all'idea di qualunque idealità matematica, ha fatto leva, in polemica con M. Guéroult, H. Gouhier, *La preuve ontologique de Descartes [à propos d'un livre récent]*, in «Revue internationale de philosophie», n. 29, 1954, pp. 1 ssg.).

⁴ *Ibid.* (Alquié II, p. 474; AT VII, 67).

mediante un'idea innata, che esibisce al pensiero la sua vera natura), essa non può che rappresentarsi, per Descartes, l'essere perfetto e infinito. Una volta presente alla mente la nozione chiara e distinta di Dio, la mente coglie la necessità della relazione evidente che unisce inseparabilmente la sua essenza con la proprietà di esistere attualmente. Nella misura in cui la mente riflette, cioè porta la sua attenzione sulla nozione di ente perfetto ed infinito, la proprietà dell'esistenza di questa idea vi si trova necessariamente, anche se implicitamente, inscritta: ciò che è perfetto non può non esistere, e uno *sforzo di attenzione* consente di rendere esplicito l'implicito, scoprendo la specificità dell'idea di Dio, che è l'unico ente in cui l'essenza è di esistere per se stessa (l'unico ente in cui si dà reciprocità perfetta tra sostanza ed essenza, *substantia sive essentia*, Dio essendo l'essere per eccellenza). L'idea finita di Dio rivela alla mente un contenuto oggettivo positivamente infinito, che possiede tutte le perfezioni, e dunque anche quella dell'esistenza attuale ed eterna. Affermare, infatti, la non esistenza di Dio significherebbe supporre in Dio una potenza non realizzata, una qualche limitazione, una mancanza di essere che ne stravolgerebbero la natura stessa. Analogamente all'assurdità del giudizio «Io non esisto» (che si autodistrugge nel momento stesso in cui lo penso o lo pronuncio), l'affermazione «Dio non esiste» configura una *contradictio in adjecto*: la sua essenza o la sua definizione reale, che la mente non costruisce ma trova in sé, contiene necessariamente la sua esistenza.

I. 1. 2. 2. *Alcune obiezioni alla prova cartesiana*

Nella *Critica della ragion pura* Kant mette in discussione il valore della prova ontologica, contestando la legittimità della presunta necessità del legame tra il concetto di esistenza e quello di perfezione¹. Sviluppando un'obiezione simile a quella avanzata da Gassendi², Kant fa notare che l'esistenza non è né un concetto né una perfezione, bensì un dato di fatto: essa non può, pertanto, essere dedotta, ma solo provata o sentita, cioè comprovata attraverso la sensibilità. È, dunque, illegittimo inferirla da un'idea, derivarla da un ragionamento, ricavarla sul piano reale a partire dalla sola dimensione concettuale. L'essere non è un predicato reale e il fatto di esistere è irriducibile al pensiero, essendo precipuamente qualche cosa di contingente: l'esistenza della cosa, per Kant, è il porsi della cosa, e richiede una constatazione di ordine empirico. L'esistenza, in altri termini, è una presenza che aggiunge al concetto la

¹ La critica di Kant all'argomento ontologico si trova in *Critica della ragion pura*, trad. it., Milano, 1976, pp. 618-626 (*Sull'impossibilità di una dimostrazione ontologica dell'esistenza di Dio, Dialettica trascendentale* – Libro II, cap. III, l'ideale della ragione pura). Sulla confutazione dell'argomento ontologico operata da Kant si trova una precisa ricostruzione nello studio di B. Sève, *La question philosophique de l'existence de Dieu*, Paris, 2000, pp. 72-79.

² Per il dibattito con Gassendi si vedano le *Quinte Obiezioni e Risposte* (AT VII, 322-326; 382-384).

sua propria realtà o, per usare le parole di Kant, «ogni proposizione esistenziale è sintetica»¹, non analitica. Secondo Kant, quindi, io posso avere l'idea di Dio, senza, per questo, che Dio esista, esattamente come posso avere l'idea di cento talleri senza per questo possedere realmente cento talleri nella tasca². Non distinguendo tipologie di esistenza diverse, ma esigendo per l'esistenza il requisito necessario della sensibilità, Kant (e prima di lui Gassendi) non poteva che trovare inaccettabile che Descartes si lasciasse “persuadere interamente” dall'evidenza del legame necessario che congiunge l'idea di Dio con l'esistenza attuale.

Ma le obiezioni all'argomento di Descartes furono numerose ben prima che Kant formulasse le sue annotazioni critiche. Pioniere in questa materia fu il teologo olandese Caterus³, di formazione tomista e autore, com'è noto, delle prime obiezioni alle *Meditationes*. Egli suggerì a Descartes di non trascurare il fatto che S. Tommaso⁴ aveva già affossato l'argomento anselmiano del *Proslogion*⁵, ricusando la validità del passaggio dall'esistenza pensata (*in intellectu*), conferita a Dio dalla sua definizione di essere di cui non si può pensare nulla di più grande, all'esistenza attuale (*in re*). Il salto dal piano logico a quello ontologico appariva, al *Doctor angelicus*, del tutto illegittimo: il fatto che si possa pensare Dio come un ente che esiste, non implica di necessità che Dio esista realmente, allo stesso modo in cui, se è vero che quando pensiamo una montagna pensiamo necessariamente anche la valle corrispondente, è altrettanto vero che da ciò non consegue di necessità che vi sia effettivamente una montagna o una valle nel mondo. Ma proprio l'esempio della montagna e della valle, che Descartes evoca nelle pagine della quinta meditazione, anticipa (e forse neutralizza) l'obiezione tomista (analoga, nella sostanza, a quella dei cento talleri di Kant): nel presentare e nel difendere il suo nuovo argomento, Descartes pone l'accento sull'esigenza

¹ I. Kant, *Critica della ragion pura*, cit., p. 623.

² I. Kant, *Critica della ragion pura*, cit., pp. 618-626.

³ Per le obiezioni di Caterus e le relative risposte di Descartes si veda AT VII, pp. 87-114. Sul confronto di Descartes con Caterus è intervenuto, tra gli altri, W. Doney, *La réponse de Descartes à Caterus* in «Descartes: Objecter et répondre», a cura di J.-M. Beyssade J.-L. Marion, cit., pp. 249-270).

⁴ Su questo tema si veda K. Cramer, *Descartes, interprète de l'objection de saint Thomas contre la preuve ontologique de l'existence de Dieu dans les « Premières Réponses »*, in J.-M. Beyssade et J.-L. Marion, «Descartes. Objecter et répondre», cit., pp. 249 sgg.

⁵ Esso è sintetizzabile in questi termini: essendo Dio l'ente di cui non si può pensare nulla di più grande, *id quo magis cogitari non potest*, sarebbe contraddittorio negarne l'esistenza. Se questo ente, infatti, non esistesse nella natura, si potrebbe pensare ad un ente che avesse tutte le proprietà di quello, e in aggiunta la caratteristica di esistere nella natura. Ora, questo secondo ente sarebbe necessariamente più grande del primo. Il che implicherebbe manifestamente una contraddizione, visto che si rivelerebbe possibile concepire un ente più grande dell'ente di cui non si può pensare nulla di più grande (Cfr. Anselmo d'Aosta, *Proslogion*, cap. III e IV e Gaunilone, *Liber pro insipiente*, con la risposta di Anselmo, in Anselmo d'Aosta, *Opere filosofiche*, Bari, 1969). Un interessante raffronto tra l'argomento di Anselmo e quello di Descartes, effettuato dal punto di vista della teologia negativa, si trova nello studio di J.-L. Marion, *L'argument relève-t-il de l'ontologie? La preuve anselmienne et les deux démonstrations de l'existence de Dieu dans les Méditations*, in «Questions cartésiennes», cit., pp. 221-258.

di non confondere l'idea vera di un essere perfetto, nel quale essenza ed esistenza necessaria sono indissociabili, da tutte le altre idee (come la montagna o il triangolo), munite della sola esistenza possibile¹. Inoltre, senza dirsi in disaccordo con le valutazioni di Tommaso², Descartes respinge ogni assimilazione del proprio ragionamento con quello di Anselmo. Rispetto a quest'ultimo³, infatti, Descartes non solo costruisce la sua prova in stretta analogia con la struttura delle entità matematiche⁴, ma è soprattutto molto attento a non ripetere il medesimo procedimento di Anselmo, che avrebbe illegittimamente inferito la cosa dal *nomen*, la realtà dal significato di una parola⁵. Consapevole dell'impotenza del pensiero ad imporre

¹ *Risposte alle prime obiezioni*: «Car je ne doute point que ceux qui considéreront avec attention [*attendent*] cette différence qui est entre l'idée de Dieu et toutes les autres idées, n'aperçoivent fort bien, qu'encore que nous ne concevions jamais les autres choses, sinon comme existantes, il ne s'ensuit pas néanmoins de là qu'elles existent, mais seulement qu'elles peuvent exister [*tantummodo posse existere*]; parce que nous ne concevons pas qu'il soit nécessaire que l'existence actuelle [*actualis existentia*] soit conjointe avec leurs autres propriétés; mais que, de ce que nous concevons clairement que l'existence actuelle est nécessairement et toujours conjointe avec les autres attributs de Dieu, il suit de là que Dieu nécessairement existe» (Alquié II, p. 536; AT VII, 116-117).

² Nelle sue *Prime obiezioni* Caterus richiama la confutazione tomista (*Summa Theologiae*, I, qu. 2, art. 1, *Utrum Deum esse sit per se notum*) dell'argomento anselmiano: «Posé que chacun entende que par ce nom Dieu il est signifié [...] ce qui est tel que rien de plus grand ne peut être conçu, il ne s'en suit pas pour cela qu'on entende que la chose qui est signifiée par ce nom soit dans la nature, mais seulement dans l'appréhension de l'entendement» (Alquié II, p. 516; AT VII, 99). Nella *Summa Theologiae* (I, qu. 2, art. 1), dopo aver affermato che *per se notum* significa ciò che è conosciuto nella sua verità per la semplice conoscenza del senso delle parole (per esempio: basta sapere che cosa significa tutto, per comprendere che il tutto è maggiore della parte), Tommaso ricusa l'argomento di Anselmo principalmente in ragione del fatto che l'esistenza di Dio non è *per se nota*, perché non ne conosciamo la natura se non *sub quadam confusione*. Per Anselmo è sufficiente conoscere che la parola Dio significa un essere tale di cui non è possibile pensare nulla di più grande, per sapere anche che Dio esiste *in re*. Perché se esistesse solo *in intellectu*, ci sarebbe un essere ancora più grande di lui, che esisterebbe sia *in intellectu* sia *in re*. In questo senso l'esistenza di Dio è dell'ordine del *per se notum*. Tale ragionamento, agli occhi di Tommaso, è illegittimo. Una proposizione è *per se nota* quando il predicato è incluso nel soggetto (l'uomo è animale, l'animalità inerisce, appartiene, è predicata dell'uomo), cioè quando si ha una relazione analitica. Se consideriamo la proposizione «Dio è», il predicato è identico al soggetto: Dio è il suo essere. Ma non sapendo ciò che Dio è, non conosciamo né il soggetto né il predicato. Tommaso contesta, quindi, che il termine Dio significhi necessariamente un essere tale di cui non è possibile pensare nulla di maggiore, visto che alcuni hanno definito Dio in altro modo, ad esempio come un essere corporeo e finito. Ma anche ammettendo il senso anselmiano, si tratta solo di una *apprehensio intellectus*: è possibile tanto pensare che se Dio esiste questa esistenza è *per se nota*, quanto che Dio non esista.

³ Sullo scarto che separa il contesto teologico, in cui matura l'argomento di Anselmo, da quello metafisico, in cui si situa la prova di Descartes, H. Gouhier ha scritto: «Quand le prieur de l'abbaye du Bec expose comment il comprend ce qu'il croit, il lui faut bien supposer que son lecteur est disposé à croire ce qu'on essaie de lui faire comprendre: mais cette disposition ne dépend pas de l'évidence propre à la démonstration; le dernier mot est donc: à la grâce de Dieu! Les méditations de Descartes sont métaphysiques et relèvent d'une philosophie première élaborée par la seule raison [...] dans l'itinéraire spirituel de saint Anselme, le mouvement par lequel la volonté donne son assentiment est un acte de foi; dans l'itinéraire intellectuel de Descartes, c'est celui auquel cède naturellement une pensée libérée d'habitudes mentales l'inclinant à confondre l'Être et les êtres. L'anthropologie cartésienne rend compte des résistances psychologiques qui dans la preuve médiévale avaient une toute autre origine et ne s'expliquaient qu'à l'intérieur de la théologie chrétienne» (*La pensée métaphysique de Descartes*, cit., p. 169).

⁴ È interessante osservare che tutte le volte che Descartes ha illustrato l'argomento ontologico (*Discours, Méditationes, Principia*) non ha mai omesso di richiamare all'attenzione il paragone con le matematiche: l'esistenza non può essere separata dall'essenza di Dio più di quel che dall'essenza di un triangolo rettilineo l'equivalenza dei suoi tre angoli a due retti. Si veda, ad esempio (AT VII, 66).

⁵ Il rifiuto tomista dell'argomento di Anselmo si potrebbe riassumere con questa frase di Descartes enunciata nelle *Risposte alle prime obiezioni*: «or ce qui est signifié par un mot, ne paraît pas pour cela être vrai [*quod verbo significatur, non ideo apparet esse verum*]» (Alquié II, p. 534; AT VII, 115).

qualunque necessità alle essenze¹, come si evince dalla sua dottrina innatista, non a caso ampiamente illustrata proprio nel contesto della quinta meditazione², Descartes si smarca dal ragionamento anselmiano, insistendo sul fatto che l'esistenza non è un attributo che il mio pensiero inserisce nell'idea di Dio, alterandone lo statuto, ma è l'idea di Dio, la cui evidenza rappresenta il grado massimo di realtà o di perfezione o di essere, che impone la sua necessità ontologica al mio pensiero, determinandolo a concepire Dio come un'essenza esistente. È l'essere che si dà naturalmente nell'idea, non il pensiero che plasma artificialmente l'idea dell'Essere³. Come non sono libero, infatti, di concepire un triangolo la cui somma interna sia diversa da 180°, analogamente «il n'est pas en ma liberté de concevoir un Dieu sans existence»⁴. In entrambi i casi la mente si trova dinanzi ad essenze di cui riesce a vedere chiaramente la natura (*naturae verae*), senza avere la facoltà di modificarne il contenuto (*naturae immutabiles*). Rappresentandosi l'idea di perfetto (che non è semplicemente una parola, né un concetto come gli altri) la mente non scopre tanto un'evidenza che rimanda all'essere, quanto piuttosto un'evidenza che contiene la quintessenza dell'essere, cioè la pura idea dell'essere nella sua sovrabbondanza di realtà⁵. Più che dedurre l'esistenza di Dio dalla sua idea, il meditante ne esplora il contenuto, vi ravvisa la proprietà dell'esistenza attuale, e si trova invincibilmente indotto ad affermarne la verità. Se, invece, si considera che l'esistenza di Dio è l'esito di un'inferenza discorsiva (e non mancano gli elementi a conforto di questa lettura⁶), tale inferenza appare talmente semplice (di grado zero, direbbe un matematico di oggi) che una mente attenta può riuscire a conquistare la stessa verità «*absque ullo discursu*»⁷, alla stregua di una cosa *per se nota*, come che «*numerus binarium esse parem, vel ternarium imparum*», secondo il paragone, pienamente analitico (si tratta di una

¹ *Meditatio V*: «[...] ma pensée n'impose aucune nécessité aux choses [*nullam enim necessitatem cogitatio mea rebus imponit*]» (Alquié II, p. 473; AT VII, 66).

² Due sintagmi esemplificano bene il contesto innatista in cui si dà la prova *a priori*: «*ex cogitatione mea depromere*»; «*apud me invenio*» (AT VII, 65).

³ *Meditatio V*: «Je reconnais en plusieurs façons que cette idée n'est pas quelque chose de feint ou d'inventé [*non esse quid fictitium*], dépendant seulement de ma pensée, mais que c'est l'image d'une vraie et immuable nature» (Alquié II, p. 476; AT VII, 68).

⁴ *Ibid.* (Alquié II, p. 474; AT VII, 67).

⁵ Descartes à Clerselier, 23 aprile 1649: «l'idée de l'infini, comprenant tout l'être, comprend tout ce qu'il y a de vrai dans les choses» (Alquié III, p. 923; AT V, 356).

⁶ Si veda, ad esempio, questo passaggio delle *Risposte alle Quinte Obiezioni*: «[...] vous vous trompez grandement lorsque vous dites qu'on ne démontre [*non demonstrari*] pas l'existence de Dieu comme on démontre [*ut demonstratur*] que tout triangle rectiligne a ses trois angles égaux à deux droits; car la raison est pareille en tous les deux [*utriusque enim est per ratio*]». Anche se, molto significativamente, Descartes aggiunge, continuando: «hormis que la démonstration qui prouve l'existence en Dieu est beaucoup plus simple et plus évidente que l'autre» (Alquié II, p. 831; AT VII, 383-384). Quale conoscenza, se non quella di ordine intuitivo, può dirsi «molto più semplice ed evidente» di una elementare inferenza? Del resto, già la *Regula III* accreditava la tesi della superiorità dell'intuizione rispetto alla deduzione, spiegando che la conoscenza intuitiva «est plus simple, est plus certaine encore que la déduction [*deductione certior est, quia simplicior*]» (Alquié I, p. 87; AT X, 368).

⁷ *Risposte alle Seconde Obiezioni* (AT VII, 163).

definizione e non di una deduzione), che Descartes adduce nelle *Risposte alle Seconde Obiezioni*¹.

I. 1. 2. 3. Una formulazione sillogistica della prova *a priori*?

Situata nel quadro dell'innatismo, la prova cartesiana doveva assumere, così, una portata nuova rispetto all'argomento di Anselmo, al quale, surrettiziamente, Caterus cercava di assimilarla. Quella di Descartes, infatti, non nasceva come prova formale, ricavata da un ragionamento di tipo sillogistico: la dimostrazione *a priori* dell'esistenza di Dio scaturiva, nelle pagine della *Meditatio V*, dalla visione intellettuale chiara e distinta di un'essenza alla cui vera e immutabile natura appartiene la proprietà dell'esistenza necessaria. Sorretto dagli architravi della sua dottrina della conoscenza, quali la regola dell'evidenza², la teoria innatista e quella del giudizio vero, l'argomento cartesiano sembrava divenire impermeabile alle obiezioni tomiste (mosse contro Anselmo) rivangate da Caterus.

Senonché, richiamandosi alle pagine delle *Risposte alle Prime Obiezioni*, si potrebbe obiettare che Descartes non ha mancato di dare una veste sillogistica alla sua prova. Per quale motivo mettere in forma una verità suscettibile di manifestarsi *absque ullo discursu*, e, dunque, di essere conosciuta come una nozione *per se nota*? In realtà, più che ricorrere al sillogismo per meglio illustrare il suo pensiero, Descartes sembra farvi ricorso per correggere l'errata configurazione con la quale Caterus ne forniva la sintesi³. Mirando ad inficiare il ragionamento cartesiano con la riesumazione delle critiche mosse da Tommaso contro Anselmo, e senza disconoscere il convincimento che Anselmo e Descartes avessero elaborato un medesimo sillogismo, Caterus schematizzava così le due prove:

1) *mag.* Anselmo: *Dieu est ce qui est tel que rien de plus grand ne peut etre conçu;*

Descartes: *Dieu est un etre souverainement parfait;*

2) *min.* A: *mais ce qui est tel que rien de plus grand ne peut etre conçu enferme l'existence;*

D: *or, est-il que l'etre souverainement parfait enferme l'existence;*

3) *Conclusione.* A. & D.: *donc, Dieu, par son nom ou par son concept, enferme l'existence*⁴.

¹ *Risposte alle Seconde Obiezioni* (AT VII, 164).

² Si sofferma sul ruolo che svolge il principio delle idee chiare e distinte in relazione all'argomento ontologico E. M. Curley, *Descartes against the Skeptics*, cit., pp. 156-163.

³ La stessa cosa accade nelle *Risposte alle Seconde Obiezioni*, dove Descartes è costretto a rimettere nella «giusta forma» l'esposizione in veste sillogistica del suo argomento (Alquié II, pp. 575-576; AT VII, 149-150).

⁴ *Prime Obiezioni* (Alquié II, pp. 515-516; AT VII, 98-99).

Pur non essendosi mai servito prima della forma sillogistica per illustrare la prova *a priori* dell'esistenza di Dio, Descartes viene a trovarsi nella situazione di dovervi ricorrere, non fosse altro che per enunciare correttamente il proprio pensiero, inadeguatamente riprodotto dal teologo olandese. Il nuovo schema, emendato e ripresentato da Descartes («*Mais mon argument a été tel [...]*»), protesta Descartes), suona così:

- 1) «Ce que nous concevons clairement et distinctement appartenir à la nature, ou à l'essence, ou à la forme immuable et vraie de quelque chose, cela peut être dit ou affirmé avec vérité de cette chose» (principio che suona come una riproposizione della *regula generalis*);
- 2) «*mais après que nous avons assez soigneusement recherché ce que c'est que Dieu, nous concevons clairement et distinctement qu'il appartient à sa vraie et immuable nature qu'il existe*» (corsivo nostro. La minore mette in luce l'importanza di rappresentarsi, ovvero di portare il fuoco dell'attenzione sulla *vera idea* di Dio);
- 3) «donc alors, nous pouvons affirmer avec vérité qu'il existe» (conclusione che richiama la teoria del giudizio vero: «*ex magna luce in intellectu magna consequitur propensio in voluntate*»)¹.

Senza nascondere al suo interlocutore la problematicità della proposizione minore («je confesse que la difficulté n'est pas petite»), Descartes riprende lo schema sillogistico per riesporre in modo corretto il suo argomento e venire incontro all'esigenza di comprensione del suo interlocutore, ben familiarizzato con il ragionamento sillogistico. Pur messo in forma ed inserito in uno scheletro manifestamente logico, l'argomento di Descartes mostra che il movimento del pensiero progredisce, per così dire, e non senza rischiare un'apparenza di sofisma², dalla percezione di un'idea evidente («concepriamo chiaramente e distintamente che alla natura di Dio appartiene l'esistere»), alla sua affermazione («possiamo asserire con verità che appartiene alla natura di Dio l'esistere»). Analogamente a quanto era accaduto nel caso

¹ *Risposte alle Prime Obiezioni* (Alquié II, pp. 534-535; AT VII, 115-116).

² Ma ancora Gassendi non esiterà a bollare come sofisticato o circolare il procedimento stesso di Descartes: «en faisant le dénombrement des perfections de Dieu vous n'avez pas dû y comprendre l'existence pour conclure de là que Dieu existe, si vous ne vouliez prendre pour une chose prouvée ce qui est en dispute, et faire de la question un principe [*principium petere*]» (*Quinte Obiezioni*, Alquié II, p. 762; AT VII, 323). In altri termini, Gassendi ravvisa una circolarità tra l'*antecedens* e il *consequens* del ragionamento di Descartes: partire dall'idea di Dio concepito come essere perfetto, significa già affermare che Dio esiste. Di conseguenza Descartes non farebbe che riaffermare nella conclusione quanto postulato nella premessa. Descartes respinge di avere commesso una petizione di principio, e spiega nuovamente che l'idea di Dio è un *unicum*, essendo l'unica essenza cui compete la proprietà o l'attributo di esistere necessariamente: «C'est pourquoi aussi l'existence du triangle ne doit pas être comparée avec l'existence de Dieu, parce qu'elle a manifestement en Dieu une autre relation à l'essence qu'elle n'a pas dans le triangle; et je ne commets pas plutôt en ceci la faute que les logiciens nomment une pétition de principe [*petitio principii*], lorsque je mets l'existence entre les choses qui appartiennent à l'essence de Dieu, que lorsqu'entre les propriétés du triangle je mets l'égalité de la grandeur de ses trois angles avec deux droits» (*Risposte alle Quinte Obiezioni*, Alquié II, pp. 830-831; AT VII, 383).

del *cogito*, il sillogismo è chiamato in causa *ex post*, e dagli obiettori. Utile in ambito espositivo o didattico, il sillogismo non ha tuttavia contribuito *nullo modo* alla scoperta dell'esistenza di Dio, avvenuta mediante una riflessione e un'esplorazione della sua essenza. Tale verità, al contrario, per coloro che sono addestrati nelle matematiche e liberi dai pregiudizi, possiede il valore di una conoscenza non discorsiva, equiparabile ad una verità *per se nota* (*eiusque conclusio per se nota esse potest iis qui a praejudiciis sunt liberi*¹). Ciò che va sottolineato è che la prova *a priori* ha richiesto, prima di ogni altra cosa, un grande sforzo di attenzione (*lorsque j'y pense avec plus d'attention*, scrive Descartes nella quinta meditazione), che si è tradotto nello scrupoloso esame intellettuale di un'idea speciale, che ha finito per disvelare alla mente la sua natura possibile² e il suo contenuto sommamente reale³. Più che di inferenza discorsiva ci si trova dinanzi ad un'ispezione o contemplazione della mente, capace, in un primo tempo, di cogliere in modo quasi intuitivo e quasi immediato l'evidenza della connessione necessaria che salda la *natura Dei* con la sua correlativa *existentia*, per poi, in un momento successivo, aderire alla verità di questa conoscenza, portandole il proprio libero e irresistibile assenso. In altri termini, la *vis probandi* dell'argomento *a priori* sembra fondarsi sui due requisiti epistemologici codificati nelle due meditazioni precedenti (la terza e la quarta): alludiamo, naturalmente, alla *regula generalis* di verità, secondo la quale «toutes les choses que nous concevons fort clairement et fort distinctement, sont toutes vraies [*Illud omne esse verum, quod valde clare & distincte percipio*]⁴, e alla teoria del giudizio vero, sintetizzata in maniera mirabile dalla ben nota formula della quarta meditazione: «*ex magna luce in intellectu magna consequuta propensio in voluntate*»⁵.

Poco importa se, per abitudine, siamo soliti pensare ogni essenza sotto la categoria dell'esistenza possibile o contingente (*sub ratione existentiae*), mentre l'idea di Dio (ente sommamente perfetto) è la sola essenza ad includere l'esistenza necessaria⁶; poco importa se,

¹ *Risposte alle Seconde Obiezioni* (AT VII, 167).

² Con il termine «possibile», attinto dal vocabolario scolastico, Descartes designa «tout ce qui ne répugne point à la pensée humaine, auquel sens», si legge nelle *Seconde Risposte*, «il est manifeste que la nature de Dieu, de la façon que je l'ai décrite, est possible, parce que je n'ai rien supposé en elle, sinon ce que nous concevons clairement et distinctement lui devoir appartenir» (*Risposte alle Seconde Obiezioni*, Alquié II, p. 576-577 ; AT VII, 152). Su questa nozione cartesiana la «postilla» di S. Landucci in *La mente in Cartesio*, cit. pp. 187-195.

³ Nella terza meditazione Descartes insisteva sull'incomparabile evidenza dell'idea di Dio: «il y en a point qui soit de soi plus vraie [*nulla est per se magis vera*]⁴» (Alquié II, p. 446; AT VII, 46).

⁴ *Meditatio III* (Alquié II, p. 431; AT VII, 35).

⁵ *Meditatio IV*: «d'une grande clarté qui était en mon entendement, a suivi une grande inclination en ma volonté» (Alquié II, p. 463; AT VII, 59).

⁶ *Meditatio V*: «ayant accoutumé [*assuetus*] dans toutes les autres choses de faire distinction entre l'existence et l'essence [...] néanmoins, lorsque j'y pense avec plus d'attention [*diligentius attendenti*], je trouve manifestement que l'existence ne peut non plus être séparée de l'essence de Dieu, que de l'essence d'un triangle rectiligne la grandeur de ses trois angles égaux à deux droits» (Alquié II, p. 473; AT VII, 66).

una volta riconosciuta nell'idea di Dio la connessione indissociabile di essenza ed esistenza necessaria, occorre dimostrare che questa essenza necessariamente esistente non è un'idea fittizia, ma appartiene naturalmente alla mente¹, come ogni vera e immutabile natura. Questi ostacoli, siano essi di natura psicologica (il radicamento di vecchi pregiudizi e l'abitudine a pensare secondo schemi inadeguati); siano essi di ordine metafisico (conoscere il significato della nozione di essenza e riconoscere lo statuto speciale dell'*idea Dei*), non risultano insormontabili. Al contrario, Descartes rivendica come una prerogativa delle sue meditazioni metafisiche la loro risoluzione: intesa come esercizio spirituale, la meditazione allena la mente a non cedere alle abitudini e alle distrazioni, e a liberarsi dai pregiudizi dei sensi². L'esercizio meditativo, come anche quello matematico, fortificano l'attenzione, e proprio l'*attenta consideratione* dell'idea di Dio è una condizione determinante della prova *a priori*³, che è *dimostrativa*, nella misura in cui richiede anche questo imprescindibile lavoro preliminare di allenamento e purificazione della mente⁴, ma che si presta ad essere conosciuta intuitivamente da coloro che avranno messo in pratica l'insieme delle consegne impartite da Descartes. Un passaggio della corrispondenza con Mersenne viene a ribadire la dimensione di ambivalenza che contrassegna lo *status* della prova *ex essentia*, alla frontiera tra intuizione e dimostrazione:

J'ai tiré la preuve de l'existence de Dieu de l'idée que je trouve en moi d'un être souverainement parfait, qui est la notion ordinaire que l'on en a. Et il est vrai que la simple considération d'un tel être nous conduit si aisément à la connaissance de son existence, que c'est presque la même chose de concevoir Dieu, et de concevoir qu'il existe; mais cela n'empêche pas que l'idée que nous avons de Dieu, ou d'un être souverainement parfait, ne soit fort différente de cette proposition: *Dieu existe*, et que l'un ne puisse servir de moyen ou d'antécédent pour prouver l'autre⁵.

¹ *Risposte alle Prime Obiezioni*: «il est très manifeste, par la lumière naturelle, que ce qui peut exister par sa propre force, existe toujours; et ainsi nous connaissons que l'existence nécessaire est contenue [*contineri*] dans l'idée d'un être souverainement puissant, non par aucune fiction de l'entendement [*figmentum intellectus*], mais parce qu'il appartient à la vraie et immuable nature d'un tel être, d'exister» (Alquié II, p. 538; AT VII, 119).

² *Meditatio V*: «Et pour ce qui est de Dieu, certes, si mon esprit n'était prévenue d'aucun préjugé [*nisi praejudiciis obruerer*], et que ma pensée ne se trouvât point divertie par la présence continuelle des choses sensibles, il n'y aurait aucune chose que je connusse plus tôt, ni plus facilement que lui [*nihil illo prius aut facilius agnoscerem*]» (Alquié II, pp. 476-477; AT VII, 69).

³ *Meditatio V*: «pour bien concevoir cette vérité, j'aie eu besoin d'une grande application d'esprit» (Alquié II, p. 477; AT VII, 69).

⁴ *Risposte alle prime obiezioni*: «je confesserai ici librement que cet argument [*argumentum*] est tel, que ceux qui ne se ressouviendront pas de toutes les choses qui servent à sa démonstration [*omnium quae ad ejus probationem faciunt*], le prendront aisément pour un sophisme» (Alquié II, p. 539; AT VII, 120). In questo senso va probabilmente inteso il passaggio della lettera destinata (presumibilmente) a Silhon, del marzo o aprile 1648, in cui Descartes dichiara che «toutes les connaissances que nous pouvons avoir de Dieu sans miracle en cette vie, descendent du raisonnement et du progrès de notre discours» (Alquié III, p. 847; AT V, 136).

⁵ Descartes a Mersenne, luglio 1641 (Alquié II, p. 348; AT III, 396).

I. 2. *Discontinuità sul piano epistemologico. «Regula veritatis»: l'evidenza e la critica dell'adaequatio intellectus et rei*

quòd intelligam quid sit res, quid sit veritas, quid sit cogitatio, haec non aliunde habere videor quam ab ipsamet mea natura¹.

Descartes non ha consacrato al tema della verità nessuno scritto nella forma della *quaestio disputata*, come accade invece in tutti i principali trattati scolastici². L'avversione cartesiana per il metodo argomentativo della *quaestio disputata*, di cui il verbalismo è un significativo corollario, spiega tale rinuncia. Ciò che anima le ricerche filosofiche di Descartes non è affatto il problema dell'essenza della verità (*quid est veritas*), cioè la ricerca della migliore definizione con la quale designare questa nozione, ma appunto il desiderio di «cercare la verità nelle scienze», secondo il titolo del *Discours*; o di trovare le prime verità del sapere, secondo l'ambizione fondazionale delle *Meditationes*; o di riconoscere il vero per sceglierlo e così agire nel modo migliore, secondo l'ultimo dei precetti della morale *par provision*. Il fatto è che quello della verità non è in alcun modo un problema di linguaggio o di definizione, ma mette Descartes dinanzi a questioni di ordine metodologico (come cercare o riconoscere la verità?), metafisico (esistono delle verità dotate di impegno ontologico?), fisico (come spiegare la vera natura dei fenomeni?) e pratico (quale rapporto lega verità e libertà?).

Nell'illustrare tanto i motivi essenziali del progressivo smantellamento della teoria della conoscenza scolastica, quanto le principali novità introdotte in questo stesso ambito da Descartes, si procederà in tre momenti. Dapprima ci si soffermerà sulla riconsiderazione cartesiana dell'origine sensibile delle idee, conseguenza di una più generale confutazione della posizione empirista, che fa delle cose la misura e il criterio della verità della nostra conoscenza³; in un secondo tempo si esamineranno le dinamiche del passaggio dalla concezione della verità come adeguazione tra il pensiero e la realtà esterna ad una teoria che inserisce tra l'*ego* e l'oggetto extramentale un terzo ordine di realtà, ovvero l'idea o rappresentazione, e fa dell'idea evidente il segno attraverso il quale la mente è in situazione di riconoscere la verità della cosa. Tale accantonamento della dottrina dell'*adaequatio intellectus et rei* si lega, per un verso, alla confutazione del principio di rappresentazione per somiglianza e, per un altro

¹ *Meditatio III* (AT VII, 38).

² Ci limitiamo a evocare: Tommaso, *Quaestiones disputatae De veritate* (Articulus primus. *Quid est veritas*); Suarez, *Disputationes metaphysicae*, VIII (*De Veritate seu vero, quod est passio entis*); Scipion Dupleix, *La métaphysique ou science surnaturelle*, IV, 9 (*Du vray ou Vérité*, I-XIV).

³ Aristotele, *Metafisica* IX, 10, 1051, 34ss. Il realismo di Aristotele considera che le cose siano accessibili e conoscibili dall'intelletto, ovvero che esse siano presenti nella facoltà cognitiva, non in quanto entità fisiche, ma intenzionalmente, in quanto cose conosciute. La conoscenza è uno scambio tra la realtà esterna alla mente e la mente che pensa, ma in questo rapporto il primato spetta alla realtà, che si dà alla mente.

verso, ad un ripensamento della distinzione tomista, ancora ripresa da Suarez, tra verità ontologica (*veritas rei*), e verità logica (*veritas logica*). Per finire, si rifletterà sul modo in cui Descartes affronta il problema della definizione della verità, indicando come il riconoscimento dell'inutilità euristica e dell'oscurità noetica impliciti nella definizione del concetto di verità, non costituiscano una ragione valida per esimersi dal conferire a questa nozione dei caratteri precisi e operativi, come, ad esempio, che c'è una sola verità di ogni cosa; che la verità fa tutt'uno con ciò che è; che essa è indivisibile; che è una nozione trascendentalmente chiara; che si manifesta nell'idea evidente.

I. 2. 1. *Descartes e la confutazione della teoria dell'origine sensibile delle idee*

Secondo la teoria della conoscenza aristotelica, illustrata nel *De anima*¹, ripresa e sviluppata dai filosofi del basso medioevo, pensiamo in particolare a Tommaso², ma anche da autori legati alla Scolastica tardo-rinascimentale, come, ad esempio, Scipion Dupleix³, la conoscenza procede dai sensi e interessa tutte le facoltà sino all'intelletto. L'aristotelismo-scolastico, in sede epistemologica, fa professione di empirismo: la mente è come un foglio bianco, e ogni nostra conoscenza deriva dagli effetti che i sensi esercitano su di essa⁴. La nostra mente può astrarre una conoscenza universale e necessaria a partire dalla percezione del dato sensibile, cui per lunga consuetudine attribuiamo un contatto diretto con gli enti corporei. In termini più precisi, la rappresentazione di un concetto (che diversamente dal dato sensibile è universale) implica l'atto intellettuale dell'astrazione, ovvero della formazione, da parte dell'intelletto agente, di un'unità intelligibile a partire da una molteplicità di ordine sensibile⁵. Aristotele comincia dall'evidenza sensibile della vita (*prima impressio intellectus*), constatando sia che la realtà esterna esiste (*aliquid est*), sia che il rapporto immediato del conoscente con essa presuppone l'intermediario dell'esperienza sensibile, la quale ha per oggetto il singolare: *per sensibilia ad intelligibilia* è il movimento del conoscere. Tuttavia l'uomo non può pensare senza immagine⁶. L'immagine sensibile (immateriale), che prende il nome di *species sensibilis*, è il primo momento del processo conoscitivo: la *species sensibilis* è un'immagine sensoriale che forma un primo ritratto dell'oggetto, una sorta di copia che permette il successivo processo di conoscenza dell'oggetto. La *species sensibilis* è ottenuta in

¹ Aristotele, *De anima*, 424, 18-22.

² Sulla teoria tomista della conoscenza umana uno degli studi più scrupolosi lo si deve a R. Pasnau, *Thomas Aquinas on Human Nature*, Cambridge, 2002.

³ Si veda, ad esempio, Tommaso, *Quaestiones disputatae de veritate*, 2, 3, ag. 19/1; Scipion Dupleix, XI, ch. 9, 2: «d'autant qu'il n'y a rien dans l'entendement qu'il n'ait esté auparavant en quelqu'un des sens [...]».

⁴ Tommaso, *De Veritate*, q. 8, a. 9 c.: «intellectus noster comparatur 'tabulae in qua nihil est scriptum'».

⁵ Cf. Tommaso, *De Veritate*, q. 10, a. 6 c.

⁶ Fatto salvo il caso in cui la mente conosce senza mediazione alcuna il proprio oggetto, come la percezione diretta della luce da parte dell'occhio (cf. Tommaso, *Sententiarum libros II*, d. 3, q. 4, a. 1 c).

virtù della parte dell'anima che raccoglie e sintetizza le percezioni dei sensi, ovvero il *sensorium commune*: l'intelletto riesce a vederla come in uno specchio e ha la facoltà di astrarvi le *species intelligibiles*¹. La *species*, che è strumento e non oggetto della conoscenza², non è soltanto la forma attraverso la quale una cosa è intenzionalmente presente ad una facoltà cognitiva, ma è anche *somiglianza (similitudo)* della cosa sensibile³ e nulla può essere sentito senza la sua specie. Per un aristotelico conoscere significa ricevere nella mente non la materia, ma la forma⁴ delle cose sensibili, sotto la veste di immagini che veicolano le informazioni delle cose sensibili; per un aristotelico, inoltre, l'intelletto è per sua natura ordinato al vero (senza bisogno alcuno dell'assistenza della luce soprannaturale), e questa disposizione comporta un'apertura alla ricezione (è il carattere intenzionale dell'intelletto) di una conoscenza certa senza che l'intelletto stesso sia fautore della certezza.

È, pertanto, sul primato dell'informazione sensoriale che impressiona il soggetto conoscente che prende avvio, secondo l'aristotelismo-tomista, la dinamica conoscitiva, che si completa mediante il successivo e progressivo intervento di astrazione e unificazione effettuato dall'intelletto agente. È tanto nota quanto ricorrente negli autori legati alla Scuola la formula *Nihil in intellectu quod prius non fuerit in sensu; ea prius sunt in intellectu quae fuerunt in sensu*, che traduce il ruolo eminente svolto dai sensi nella formazione delle idee. Lungi dal compendiare la sofisticata teoria della conoscenza facente capo all'aristotelismo scolastizzante, questo adagio indica, nondimeno, un orientamento epistemico molto preciso.

¹ Sul problema della conoscenza negli scolastici segnaliamo gli studi di L. Spruit, *Species intelligibilis. From Perception to Knowledge*, vol. I, Leiden, 1994, e R. Pasnau, *Theories of Cognition in the Later Middle Ages*, New York, 1997.

² Tommaso, *Summa Theologiae*, I, q. 85, a. 2.

³ Il principio di rappresentazione per somiglianza, assunto da Tommaso, seppure con alcune correzioni (la principale delle quali è la tesi secondo cui il conosciuto si adatta alla natura del conoscente), verrà invece ruscato da Duns Scoto, la cui teoria della conoscenza, più in generale, è inassimilabile all'aristotelismo di matrice tomista. Se, ad esempio, per Tommaso, in ciò fedele all'insegnamento degli *Analitici secondi* di Aristotele (II, 8, 93a), di nessuna cosa si può chiedere cosa è se non si sa se essa è («Cognito de aliquo an sit, inquirendum restat quomodo sit, ut sciatur de eo quid sit» [*Summa theologiae*, I, q. 3]); per Scoto è vero l'inverso: «Nunquam enim agnosco de aliquo, si est, nisi habeam aliquem conceptus illius extremi, de quo cognosco esse» (*Ordinatio*, I, d. 3, pars 1, q. 1-2, in *Opera Omnia*, III, p. 6). Sulla teoria della conoscenza in Scoto ci limitiamo a segnalare gli studi di J. Day, *Intuitive Cognition: A Key to the Significance of the Later Scholastics*, New York, 1947; J. F. Boler, *Intuitive and Abstractive Cognition*, in «The Cambridge History of Later Medieval Philosophy», a cura di N. Kretzmann *et al.*, Cambridge, 1982, pp. 460-478; O. Boulnois, *Etre et representation*, Paris, 1999, pp. 88-105 e pp. 133 ss; D. Perler, *Théories de l'intentionnalité au moyen âge*, Paris, 2003, pp. 107 ssg.

⁴ Se è noto l'adagio scolastico «*cognitum est in cognoscente secundum modum cognoscentis*» (cf. Tommaso, *Summa theologiae*, I, q. 12, a. 4 c), è ancora più noto l'esempio adottato da Aristotele (*De anima*, III, 8, 431b-432a) per indicare che la presenza della cosa nella mente non saprebbe essere una presenza reale: avere conoscenza di una pietra non significa né "assorbirla", né essere pietrificato: «non è la pietra che si trova nell'anima ma la sua forma» (Cf. Tommaso, *In Sententiarum libros I*, d. 17, a. 4, ad 4: «Intellectui autem nostro nihil est secundum statum viae praesens ut obiectum, nisi per aliquam similitudinem ipsius, vel suo effectui acceptam»).

I. 2. 1. 1. *L'obiezione del cieco nato*

Un'importante controprova, che non conviene trascurare, sembrava suffragare la teoria secondo la quale tutta la nostra conoscenza deve la sua origine alla sensazione. È il ben noto esempio del cieco nato¹, cioè di un individuo sprovvisto sin dalla nascita di una certa specie di sensazione. Privo della facoltà di vedere, il cieco nato non può rappresentarsi nessun concetto (o immagine mentale) relativo alla luce, come i colori, gli effetti ottici o le raffigurazioni artistiche. Ecco che veniva a consolidarsi, una volta di più, l'ipotesi secondo la quale l'intelligenza umana forma ed elabora le idee unicamente in ragione dell'esperienza sensibile che le fornisce il contenuto del pensiero. Contrastando la teoria dell'innatismo cartesiano, uno degli obiettori di Descartes, Gassendi, respingeva la tesi secondo la quale la vera idea del sole (quella dell'astronomia) sarebbe fondata su certe nozioni innate, e sfidava Descartes a cercare tale idea in un cieco-nato: «cherchez-là chez un aveugle-né [*Illam require ex caeco nato*]»².

Naturalmente Descartes conosce perfettamente gli argomenti dell'empirismo e non è un caso che la sua filosofia prima esordisca confrontandosi frontalmente con la presunta evidenza dell'esistenza del mondo esterno (revocata in dubbio mediante le finzioni mentali dei sensi ingannatori³ e del sogno), con il principio dell'origine sensibile delle idee, con il principio della rappresentazione per somiglianza e, più in generale, con ogni criterio della verità fondato sulla sensazione⁴. Revocando in dubbio la connessione sensazione-mondo esterno il meditante è in grado di operare una separazione metodologica della mente dai sensi

¹ Sarà Gassendi a ricordare a Descartes questo argomento, proprio con il fine polemico di mostrare, contro l'innatismo cartesiano, che tutte le idee che abbiamo delle cose hanno un'origine avventizia: «[...] chez un aveugle-né il n'y a aucune idée de la couleur [*in caeco nato nulla sit idea coloris*], ou chez un sourd aucune idée de la voix [*aut in surdo vocis*], sinon parce que ces choses extérieures n'ont pu d'elles-mêmes envoyer aucune image de ce qu'elles sont dans l'esprit de cet infortuné, d'autant que dès le premier instant de sa naissance les avenues en ont été bouchées par des obstacles qu'elles n'ont pu forcer» (*Quinte Obiezioni*, Alquié II, pp. 730-731; AT VII, 283).

² *Quinte Obiezioni* (Alquié II, p. 732; AT VII, 283).

³ L'esordio della *Meditatio I* non potrebbe essere più chiaro nel sospettare l'approccio sensista: «Tout ce que j'ai reçu jusqu'à présent pour le plus vrai et assuré, je l'ai appris des sens, ou par les sens [*vel a sensibus, vel per sensus*]: or j'ai quelquefois éprouvé que ces sens étaient trompeurs [*hos autem interdum fallere deprehendi*], et il est de la prudence de ne se fier jamais entièrement à ceux qui nous ont une fois trompés» (Alquié II, p. 405; AT, VII, 18). Ci sembra interessante osservare come già Scipion Dupleix sembrava reputare inadeguata e foriera di errori questa fonte primaria di conoscenza, mettendo in guardia i suoi lettori dai rischi legati alle informazioni spesso difettose trasmesse dai sensi: «Les estoilles cheantes et les cometes que le vulgaire appelle estoilles, ne sont pas vraies, parce qu'elles ne sont pas estoilles ny logées dans les cieux parmy les estoilles, comme il nous semble. Mais d'autant qu'il n'y a rien dans l'entendement qu'il n'ait esté auparavant en quelqu'un des sens, lesquels souvent prennent l'apparence des choses pour les choses mesmes: il arrive bien souvent aussi que nous sommes deceus en recueillant la verité parmy les fausses et trompeuses apparences» (*Metaphysique*, XI, 9, 2).

⁴ È noto che tanto i Cirenaici (cf. Sesto Empirico, *Adversus mathematicos*, VII, 199-200), quanto gli Epicurei (cf. Diogene Laerzio, X, 31-32) vedevano nelle sensazioni l'evidenza stessa delle cose, al punto da considerare la sensazione come il criterio della verità. Ma è soprattutto contro quei filosofi che «tiennent pour maxime dans les Ecoles qu'il n'y a rien dans l'entendement qui n'ait premièrement été dans les sens», che Descartes polemizza. Ai suoi, difatti, «il est certain que les idées de Dieu et de l'ame n'ont jamais été» nei sensi (*Discours*, IV, Alquié I, p. 609; AT VI, 37).

(*abducere mentem a sensibus*) che gli consentirà di riconoscere successivamente che ciò che si conosce prima di ogni altra cosa sono le proprie idee, con la mediazione delle quali (e dopo averne appurato la veridicità metafisica) possiamo conoscere le cose extramentali. Se c'è qualcosa che la mente percepisce immediatamente non sono certo le cose esterne, bensì le idee delle cose. In una lettera a Mersenne del marzo 1637 Descartes ritorna sul pericolo di affidarsi all'inclinazione sensibile quando si tratta di formulare dei giudizi in sede metafisica :

Mais je ne pouvais mieux traiter cette matière [la filosofia prima], qu'en expliquant amplement la fausseté ou l'incertitude qui se trouve en tous les jugements qui dépendent du sens ou de l'imagination, afin de montrer ensuite quels sont ceux qui ne dépendent que de l'entendement pur, et combien ils sont évidents et certains¹.

La decisione di fare affidamento al solo intelletto (*intellectus purus*), avulso da ogni contatto con le altre due facoltà, i sensi e l'immaginazione, rappresenta forse l'elemento più radicalmente originale della nuova prospettiva metafisica di Descartes. Da questo punto di vista tanto autori legati alla Scuola, come Caterus e Bourdin, quanto altri filosofi quali Hobbes e Gassendi, sono destinati ad essere considerati dei cattivi lettori delle meditazioni, in quanto intrisi di pregiudizi sensisti. Nel rispondere a Gassendi, ad esempio, Descartes lo associa a quelle «personnes de qui l'esprit est tellement plongé et attaché aux sens [*sensibus ita immersa*] qu'ils ne peuvent rien concevoir qu'en imaginant, et qui, partant, ne sont pas propres pour les spéculations métaphysiques»². Se per l'empirismo comunsensistico la realtà del mondo esterno è una verità incontestabile, viceversa Descartes inizia col domandarsi se la tendenza istintiva a credere all'esistenza degli oggetti esterni, in virtù dell'informazione che riceviamo dai nostri sensi, sia legittimamente fondata. Il fatto che siamo coscienti di camminare sulla terra e di contemplare il cielo non prova con certezza che esistano una terra ed un cielo: queste idee, infatti, potrebbero non essere prodotte dalla terra e dal cielo, bensì dalla mia mente o da un'altra causa a me sconosciuta (secondo l'argomento della facoltà nascosta, enunciato nella *Meditatio III*). Perché, si chiede Descartes, non potrei disporre di una facoltà a me ignota che genera quelle idee, come accade nel sogno? Inversamente rispetto ai suoi interlocutori empiristi, per Descartes l'esperienza sensibile non costituisce una fonte di conoscenza a partire dalla quale la mente formerebbe le sue idee, perché la mente possiede la facoltà naturale (*innata*) di formare le idee di tutte le cose. La facoltà di pensare non è un potere che la mente acquisisce dall'esterno, ma le è naturale, cioè scaturisce dalla sua stessa natura, che è *facultas cogitandi*. In questo senso la funzione accordata da Descartes all'esperienza non è più quella di origine del processo conoscitivo, ma di occasione per la

¹ Descartes a Mersenne del marzo 1637 (Alquié I, p. 522; AT I, 350).

² *Risposte alle Quinte Obiezioni* (Alquié II, p. 788; AT VII, 348).

mente di rappresentarsi la cosa incontrata. L'esperienza ha cioè la funzione di risvegliare e di riattivare delle idee in dotazione alla mente, sebbene solo a titolo di disposizione. Il primato della mente e delle idee rispetto agli oggetti e alle loro informazioni veicolate dai sensi è alla base di un mutamento di paradigma in ambito epistemologico: nell'esaminare le idee non si tratta più di risalire alla loro origine, bensì di descriverne la natura (*realitas formalis*) e il contenuto (*realitas objectiva*)¹.

Il caso del cieco nato, poi, agli occhi di Descartes non prova che le idee delle cose materiali (come l'idea di colore) derivino dalle sensazioni (la vista, di cui il cieco è privo), né che il cieco nato non abbia e non possa formarsi l'idea di colore, «car comment savez-vous», è la replica a Gassendi, «que dans un aveugle-né il n'y a aucune idée des couleurs?». Il cieco nato è bensì privo della vista, cioè di un organo di senso, ma non della mente, cioè della facoltà di formarsi le idee: a titolo virtuale non gli manca affatto la possibilità di formarsi l'idea di colore, e in questo senso egli possiede, sebbene solo a titolo di disposizione, tale idea. Certo, non potendo vedere non riesce ad attualizzare questa idea, che rimane latente, ma ciò che a Descartes preme mettere in luce è che le idee non sono un prodotto del corpo², ma della mente (idee = *modi cogitandi*) e che è la mente che pensa, che immagina, che sente e dunque che vede, e non certo l'occhio³. Del resto, con il celebre esempio, ubicato nella seconda meditazione, della percezione del pezzo di cera⁴, concepita come *inspectio solius*

¹ «Du coup – come ha osservato P. Guenancia – l'analyse des idées ne se fera pas d'un point de vue génétique cherchant à retracer le développement dont l'idée est le terme, elle cherchera plutôt à décrire, de façon phénoménologique et non pas "historique", le contenu de pensée présent dans chaque idée et à le rapporter à la capacité de l'esprit» (Descartes. *Les fonctions de l'expérience*, in *L'Expérience et la Conscience*, Paris, 2004, pp. 60-61). Per quanto riguarda la duplice *realitas* dell'idea in Descartes, e sulle fonti di questa tesi di sicura provenienza scotista (cf. R. Dalbiez, *Les sources scolastiques de la théorie cartésienne de l'être objectif*, in «Revue d'histoire de la philosophie», 3, 1929, pp. 464-471), esiste una vasta letteratura. È interessante ricordare che nella *Disputatio II* (1, 1), ad esempio, Suarez definisce il «concetto formale» come «l'acte même, ou, ce qui est la même chose, le terme par lequel l'intellect conçoit une chose ou une notion commune», e il «concetto oggettivo» come «la chose ou la notion qui, proprement et immédiatement, est connue ou représentée par le moyen du concept formel» (*Disputes métaphysiques*, traduzione di J.-P. Coujou, Paris, 1998, p. 199). Per una ricostruzione storica di questa distinzione *conceptus formalis/objectivus* si vedano E. Gilson, *Index scol.-cartésien*, testo 80, p. 49; e dello stesso autore *L'être et l'essence*, Paris, 1948, 1981, cap. V, pp. 146-160; T. J. Cronin, *Objective Being in Descartes and Suarez*, Roma, 1966; J. C. Doig, *Suarez, Descartes and the Reality of Ideas*, in «The New Scholasticism», 51, 1977, pp. 350-371; C. Normore, *Meaning and objective being: Descartes and his sources*, in «Essays on Descartes' Meditations», éd. A. O. Rorty, Berkeley, 1986, pp. 223-241; N. J. Wells, *Objective reality of ideas in Descartes, Caterus and Suarez*, in «Journal of the History of Philosophy», 28, 1990, pp. 33-61; ; N. J. Wells, *Objective Reality of Ideas in Descartes, in Caterus and Suarez*, in «Journal of the History of Philosophy», 28, 1990, pp. 33-61 ; M. Forlivesi, *La distinction entre concept formel et concept objectif: Suarez, Pasqualigo, Mastri*, «Les Etudes philosophiques», 2002-1. pp. 3-30).

² *Dioptrique*, IV: «c'est l'âme qui sent, et non le corps» (Alquié I, p. 681-682; AT VI, 109).

³ *Risposte alle Quinte Obiezioni*: «ce n'est point l'oeil qui se voit lui-même ni le miroir, mais bien l'esprit, le quel seul connaît et le miroir, et l'oeil, et soi-même» (Alquié II, p. 810; AT VII, 367).

⁴ Sulla questione del pezzo di cera, si veda *infra*, cap. V. Limitiamoci solo a ricordare che la funzione dell'esempio del pezzo di cera è di stabilire che l'idea è un'operazione mentale, un modo del pensiero e non del corpo, e che la mente ha sempre a che fare con delle idee, e non con impressioni sensibili che si trasformerebbero, per tappe di crescente astrazione, in idee.

mentis, Descartes si era prefisso precisamente lo scopo di neutralizzare definitivamente la plausibilità della teoria empirista.

I. 2. 2. *La dottrina cartesiana delle idee e le teorie dell'adaequatio e della ressemblance*

Nel confrontarsi con gli autori scolastici sulla questione della verità, la filosofia di Descartes non si limita a sancirne l'inadeguatezza dell'impianto logico, sconfessando l'utilità euristica del sillogismo, ma si spinge sino a mettere in crisi una delle tesi fondamentali della teoria della conoscenza raccomandata dalla Scuola, vale a dire la definizione della verità come adeguazione (*adaequatio*) o convenienza (*convenientia*) tra la mente e la cosa esterna. La concezione classica della verità come *adaequatio intellectus et rei*, già avallata da S. Tommaso¹ e fatta propria da tutta la Seconda Scolastica, trova ad esempio nella *Summa Philosophica Quadripartita* d'Eustache de Saint Paul, che Descartes ha potuto consultare presso il Collegio di la Flèche, un'ampia illustrazione. Nel libro primo di questa *Summa* si trova la seguente definizione di verità:

Veritas proprie definitur: conformitas intellectus cognoscentis cum re cognita, quae conformitas relatio quaedam est assimilationis seu adaequationis intellectus ad rem intellectam, sicut falsitas deviatio quaedam est intellectus nostri a veritate rei cognitae².

Più che contrastare questa definizione della verità, Descartes contesta la teoria della conoscenza che la ispira. Lasciandosi sedurre dal modello delle matematiche, Descartes insiste su un elemento terzo rispetto all'intelletto e alla cosa, vale a dire l'idea³. Essa

¹ «Veritas consistit in adaequatione intellectus et rei» (*Summa Theologiae*, I, qu. 16, art. 2; *Contra Gent.*, I, 59; Cf. *De veritate* q. I, a. 1 «convenientia» ou «adaequatio entis et intellectus»). Il concetto di verità come corrispondenza trova le sue prime formulazioni esplicite nel *Cratilo* (385 b) di Platone: «Vero è il discorso che dice le cose come sono, falso quello che le dice come non sono», e nella *Metafisica* (IV, 7, 1011 b 26) di Aristotele: «Negare quello che è e affermare quello che non è, è il falso, mentre affermare quello che è e negare quello che non è, è il vero». Per Aristotele la verità non è nell'essere o nella cosa, bensì nel pensiero o nel linguaggio (cf. *Metafisica*, VI, 4, 1027 b 25); viceversa non è il pensiero o il discorso, ma la cosa ad essere misura della verità: la pietra non è dura perché si asserisce con verità che è tale, ma si asserisce con verità che è tale, perché essa è dura (Cf. *Metafisica* IX, 10, 1051 b 5). È probabile che Tommaso abbia ripreso tale definizione dalla traduzione latina della *Metafisica* (II, 1, ch. 4) di Avicenna.

² «La vérité se définit proprement comme la conformité de l'intellect connaissant avec la chose connue, où cette conformité est une certaine relation d'assimilation ou d'adéquation de l'intellect à la chose connue, ainsi que la fausseté est une certaine déviation de notre entendement par rapport à la vérité de la chose connue» (Eustache de Saint Paul, *Summa Philosophiae Quadripartita*, Genevae, 1638, I, 170-171 [traduzione nostra]). Si tratta di una fonte privilegiata, di cui Descartes aveva una conoscenza certa, come documenta la lettera a Mersenne del 11 novembre 1640: «J'ai acheté la Philosophie du Frère Eustache de Saint-Paul, qui me semble le meilleur livre qui ait jamais été en cette matière» (Alquié II, p. 274; AT III, 232). Un'altra fonte da non trascurare è la disputa ottava – «De veritate seu vero, quod est passio entis» – delle *Disputationes metaphysicae* di Francisco Suarez (Salamanca, 1597), interamente consacrata al tema della verità (definizione della verità, distinzione dei tipi di verità, diverse questioni relative al vero). Alla fine dell'introduzione di questa disputa si trova la seguente definizione di verità: «[...] supponimus ex communi omnium consensu, veritatem realem consistere in adaequatione quadam sui conformitate inter rem et intellectum, sive sit conformitas intellectus ad rem, sive rei ad intellectum». Ma si deve sottolineare il fatto che da Aristotele a Suarez il primato dell'essere sul pensiero come misura della verità si è molto attenuato.

³ Questo passaggio della quinta meditazione è eloquente: «Je trouve en moi une infinité d'idées de certaines choses, qui ne peuvent pas être estimées un pur néant, quoique peut-être elles n'aient aucune existence hors de ma pensée [...] elles ont leurs natures vraies et immuables. Comme, par exemple, lorsque j'imagine un triangle,

costituisce un ordine di realtà che, disponendo di uno statuto parzialmente autonomo¹, non coincide né con l'*intellectus*, né con la *res*. Ora, secondo Descartes non vi è conoscenza alcuna di ciò che è fuori della nostra mente se non attraverso l'intermediario delle idee che sono in noi². Ciò sta a significare che è conoscendo le nostre idee (*cogitationes*), che conosciamo le cose (anche se diciamo che conosciamo le cose, e non le nostre idee). In ciò risiede una delle peculiarità della teoria della mente di Descartes, per la quale l'essenza della mente è il pensiero³, il quale non può dirigersi immediatamente verso gli oggetti extramentali, ma conosce le cose che sono fuori di sé (il sole, il cielo, la terra) in virtù delle idee che trova in sé⁴. La nozione stessa di «corrispondenza», pertanto, assume un significato nuovo rispetto a quella in auge presso l'aristotelismo scolastico, per il quale, invece, il pensiero coglie immediatamente l'essere formale (delle cose extra-mentali) attraverso i sensi. Si potrebbe arrivare a chiedersi⁵, riflettendo sino in fondo sulla nuova relazione istituita da Descartes tra il conoscere e l'essere, se sia opportuno parlare ancora di *corrispondenza*, visto che per Descartes, tra le idee e le cose, sembra venire a mancare una vera distanza, essendo le idee, in certa misura, le cose stesse *in quanto* concepite come oggetti intellettuali. Non, certo, nel senso che il contenuto del pensiero (le essenze matematiche, ad esempio) non descriva adeguatamente la struttura reale del mondo, o che le idee delle cose non rinviino effettivamente alle cose esterne (la dimostrazione dell'esistenza di un Dio verace serve proprio a garantire l'effettività di tale corrispondenza⁶), ma nel senso che qualunque oggetto della conoscenza, in quanto tale, non ha nulla di *esterno*, ma si presenta come una realtà interna alla coscienza. Non solo i nostri stati interni, psichici, ma anche gli oggetti esterni, gli

encore qu'il n'y ait peut-être en aucun lieu du monde hors de ma pensée [*extra cogitationem meam existat*] une telle figure, et qu'il n'y en ait jamais eu, il ne laisse pas néanmoins d'y avoir une certaine nature, ou forme, ou essence déterminée de cette figure, laquelle est immuable et éternelle, que je n'ai point inventé, et qui ne dépend en aucune façon de mon esprit [*a me non efficta est, nec a mente mea dependet*]; comme il paraît de ce que l'on peut démontrer divers propriétés de ce triangle» (Alquié II, p. 470-471; AT VII, 64).

¹ L'autonomia delle idee, tuttavia, non va ricercata sul piano dell'essere (perché, in quanto modi della *res cogitans*, le idee non sono altro che la nostra anima), ma su quello oggettivo (vi sono idee la cui realtà oggettiva non è alterabile dalla mente: si tratta delle *verae et immutabiles naturae*).

² A Gibieuf, 19 janvier 1642 (Alquié II, p. 905; AT III, 474).

³ L'anima pensa sempre; l'essenza della mente è il pensiero; noi conosciamo le cose solo mediante le idee che sono in noi. Si tratta di tre maniere diverse o tre enunciazioni diverse con cui Descartes formula un'unica tesi, e cioè che l'idea è il contenuto immediato del pensiero e che la realtà che conosciamo e che ci sta dinanzi ci è presentata dalle nostre idee.

⁴ Diversamente dalla *species* scolastica, che non è mai oggetto di conoscenza, ma soltanto quello strumento necessario a mettere in rapporto la mente con l'oggetto conosciuto, l'idea è, per Descartes, ciò che la mente conosce immediatamente.

⁵ «L'idée n'est pas la chose, certes; mais la chose n'étant connue que par l'idée qu'en a l'esprit, comment continuer à parler (autrement qu'en paroles) d'une correspondance entre l'idée et la chose, comme s'il s'agissait de deux choses différentes?» (P. Guenancia, *La question de la vérité dans la philosophie de Descartes*, in *Lire Descartes*, cit., p. 471).

⁶ La funzione strategica della veracità divina è garantire che «tutto ciò che io riconosco chiaramente e distintamente appartenere ad una cosa le appartiene in effetti». Sul tema della veracità nel suo rapporto con la verità, si veda *infra*, capitolo V.

astri, il cielo, la terra, gli alberi, e tutti gli oggetti della natura, in quanto li percepiamo, sono nostre rappresentazioni, idee, stati di coscienza, modificazioni o contenuti del pensiero. Il mondo che ci sta dinanzi, in un certo senso (e solo in un certo senso), è il nostro pensiero, oltre il quale, cioè al di là del quale non svanisce, per Descartes, la realtà, ma essa non è ciò che percepiamo immediatamente, perché ciò che percepiamo immediatamente sono solo le nostre idee¹. La verità, pertanto, non sembra qualificare più, in prima istanza, ciò che sta al di là di cui siamo immediatamente certi (*veritas rei*), bensì la certezza dell'*ego* che giudica in base all'evidenza delle idee di cui è immediatamente cosciente (*praesens evidentia*). Ne consegue che l'evidenza cartesiana sostituisce alla verità, misurata sull'essere, la semplicità razionale e la maneggevolezza delle idee, e che l'adeguazione tra il pensiero e la cosa, in cui consiste (*nominalmente*) la verità per gli scolastici, perde quasi di significato (e di utilità) in una filosofia per la quale, invece, la verità qualifica delle idee che la mente porta alla sua presenza e di cui riconosce la natura intrinsecamente vera: tali rappresentazioni chiare (presenti) e distinte (complete), cioè vere, restano pur sempre delle «cose», delle «realtà», anche se possono non essere esemplificate in natura.

Questo mutamento nella teoria della conoscenza non avrebbe tardato a mettere in difficoltà i primi lettori di Descartes, e in particolare quelli legati all'*ancienne philosophie*. Come intendere, del resto, che «l'idée est la chose même conçue, ou pensée, en tant qu'elle est objectivement dans l'entendement?»². Non certo alla maniera di Caterus, teologo olandese legato al pensiero tomista, per il quale l'oggettività della rappresentazione (*esse objective*), come Descartes farà notare, «a égard à la chose même pour autant qu'elle est posée hors de l'entendement, et par rapport à celle-ci, c'est sans doute une dénomination extrinsèque que d'être objectivement dans l'entendement». «*Me autem loqui*», incalzerà Descartes,

je parle de l'idée qui n'est jamais hors de l'entendement [*extra intellectum*], et par rapport à laquelle être objectivement [*esse objective*] ne signifie rien d'autre qu'être dans l'entendement à la manière dont les objets ont coutume d'y être³.

La realtà oggettiva (*realitas objectiva*) dell'idea non è dunque l'*ens reale et positivum*, ma il contenuto della rappresentazione che si manifesta alla coscienza attraverso l'idea. Non si tratta più della *species* scolastica, sostituto della cosa reale nella mente, né si deve intendere

¹ È ciò che E. Husserl ha designato col nome di «riduzione fenomenologica»: «Tout ce qui est mondain, tout être spatio-temporel existe pour moi, c'est-à-dire vaut pour moi, par cela même que j'en fais expérience, que je le perçois, que je m'en souviens, que j'y pense en quelque manière, que je porte un jugement sur lui, l'évalue, le désire, ecc. Tout cela, Descartes, comme on sait, le subsume sous le terme de *cogito*. Le monde n'est pour moi absolument rien d'autre que ce monde qui existe au sein d'un tel cogito, en tant que monde consciemment existant et qui vaut pour moi. Son sens tout entier, universel ou particulier, et la validité de son être, il les tire exclusivement de telles *cogitationes*» (*Méditations cartésiennes*, §, Hua. I, p. 60, trad. fr., Paris, 1994, p. 64).

² *Risposte alle Prime Obiezioni* (Alquié II, p. 520; AT VII, 102).

³ *Risposte alle Prime Obiezioni* (Alquié II, p. 520; AT VII, 102).

«les images des choses matérielles dépeintes [*depictas*] en la fantaisie corporelle», perché l'idea di cui parla Descartes non indica un concetto che la mente forma a partire dal fantasma sensibile, bensì un modo del pensiero: «tout ce qui est conçu immédiatement par l'esprit [*quod immediate a mente percipitur*]», che si presta ad essere avvicinato all'archetipo degli scolastici: «et je me suis servi de ce nom, parce qu'il était déjà communément reçu par les philosophes, pour signifier les formes des conceptions de l'entendement divin, encore que nous ne reconnaissons en Dieu aucune fantaisie ou imagination corporelle; et j'en savais pas de plus propre [*et nullum aptius habebam*]»¹. Il processo della conoscenza non si riduce, pertanto, ad una relazione tra la realtà dell'*ego* e quella della cosa², ma avviene in virtù dell'intermediario della realtà rappresentativa dell'idea³. *A parte subjecti*, per così dire, l'idea cartesiana è un modo della sostanza pensante; *a parte objecti*, essa presenta alla mente un contenuto rappresentativo. Questi due poli, per Descartes, sono indissociabili.

Ma Descartes si smarca dalla dottrina dell'adequazione anche perché essa si trova all'origine di un errore epistemico capitale, vale a dire la credenza spontanea nella somiglianza (*similitudo*)⁴ delle nostre idee rispetto alle cose che si trovano fuori di noi. Le

¹ *Risposte alle Terze Obiezioni* (Alquié II, pp. 611-612; AT VII, 181).

² Si deve qui ricordare che già in Suarez (*Disputationes Metaphysicae*, II, 3, 12), si trova una distinzione tra il concetto di ente e l'ente come realtà extramentale. Il concetto di ente tiene l'ente alla stregua di un nome, senza interrogarsi se tale ente posseda o meno la modalità di esistere fuori della mente. Per Suarez l'ente così espresso da un concetto, ovvero l'idea di ente, in quanto custodisce il grado più elevato di universalità (II, 4, 11) costituisce l'oggetto della metafisica. In questo modo, Suarez, come ha visto L. J. Elders, avrebbe trasformato la metafisica da scienza dell'essere in scienza delle essenze: il suo oggetto privilegiato, cioè, cesserebbe di essere l'ente nella sua accezione più larga, comprendente anche la realtà extramentale, per ridursi all'esame dell'ente significato dalle nostre rappresentazioni. Suarez, del resto, lascia cadere «la distinction classique entre "considéré en soi" et "quant à nous" et de ce fait nos concepts humains sont, en un sens, antérieurs à Dieu. De cette manière Suarez a ouvert le chemin au subjectivisme moderne et aux philosophies dites transcendantales. La question de la certitude de notre connaissance devient le thème principal. La voie était libre pour Descartes [...]» (*La métaphysique de saint Thomas d'Aquin*, Paris, 1994, p. 15).

³ Su questo aspetto può essere utile evocare alcune riflessioni di J.-F. Courtine, che dedica un commento al celebre passo del *De Anima* (431 b29) di Aristotele: «L'εἶδος de la pierre est dans l'âme, non la pierre elle-même; la pierre est réelle, mon intellect l'est aussi; l'acte par lequel je conçois la pierre (acte commun de la connaissance et du connu, selon une causalité totale et réciproque) constitue également une réalité dans son genre. Il ne fait aucun doute que, grâce à la forme sensible dont mon intellect s'empare pour rendre la pierre intelligible, mon concept de pierre représente ou mieux présente la pierre. Il n'y a, dans cette perspective, aucune place pour une entité subjective, intermédiaire, apparente, susceptible ou non de renvoyer effectivement à un objet réel. La phénoménologie aristotélicienne – s'il est possible de parler ainsi – n'ouvre pas sur un *esse apparens* (το φαίνομενον), mais sur la chose même (το πραγμα). Il n'y a donc aucune place pour la réalité de ma représentation qui viendrait se glisser entre la forme de l'objet et celle de l'acte par lequel je la pense» (*Les catégories de l'être*, cit., p. 252).

⁴ Si è già visto che per gli scolastici la *species* è un'immagine simile all'oggetto esterno. Non la materia, ma la forma dell'oggetto stesso in quanto conosciuto. Si veda questo passo della *Summa Theologiae*: «Et hoc etiam patet ex antiquorum opinione qui ponebant *simile simili cognosci*. Ponebant enim quod anima per terram quae in ipsa erat, cognosceret terram quae extra ipsam erat; et sic de aliis. Si ergo accipiamus speciem terrae loco terrae, secundum doctrinam Aristotelis qui dicit quod *lapis non est in anima, sed species lapidis*; sequetur quod anima per speciem intelligibiles cognoscat res quae sunt extra animam» (I, q. 85, a. 2 c). Come ha suggerito M. Foucault (cf. *Les mots et les choses, une archéologie des sciences humaines*, Paris, 1966), il XVII secolo segna una cesura per il pensiero occidentale, che cessa di fare della *similitudo* la forma dell'*episteme*, e inizia a considerarla invece la causa dell'errore. Del resto, proprio il principio della rappresentazione per somiglianza

idee potrebbero non assomigliare alle cose esterne¹, né possono essere assimilate *tout court* agli archetipi eterni² attraverso i quali Dio pensa le cose, alla maniera in cui Malebranche, ad esempio, identificherà successivamente la conoscenza con la visione delle idee in Dio. Per Descartes la natura delle idee è mentale, il loro statuto è quello di atti o modi o contenuti o processi della mente. Così, in quasi tutte le sue opere, Descartes assimila l'errore al principio di rappresentazione per somiglianza:

Or la principale erreur et la plus ordinaire qui s'y puisse rencontrer [*praecipuus autem error et frequentissimus*], consiste en ce que je juge que les idées que sont en moi sont semblables, ou conformes conformes [*similes esse sive conformes*] à des choses qui sont hors de moi; car si je considérais seulement les idées comme de certains modes ou façons de ma pensée [*cogitationis meae quosdam modos*], sans les vouloir rapporter à quelque autre chose d'extérieur, à peine me pourraient-elles donner occasion de faillir³.

La teoria dell'*adaequatio intellectus et rei*, che Tommaso recupera da Isaac ben Salomon Israeli⁴ e riformula nei termini di una conformità del pensiero e del reale, o di una somiglianza tra l'idea e la cosa esterna (*extra intellectum*), secondo Descartes è inadeguata. Uno degli obiettivi principali delle *Meditationes* consisterà nel rettificare questa credenza empirista. La scoperta metafisica della prima verità immateriale, l'idea dell'anima come cosa pensante, ha permesso a Descartes di codificare, all'inizio della *Meditatio III*, non una nuova definizione verbale della verità, ma un nuovo criterio⁵ operativo della verità: «Toutes les choses que nous concevons fort clairement et fort distinctement, sont toutes vraies»⁶. La chiarezza e la distinzione⁷ divengono i caratteri dell'idea evidente e l'evidenza il segno della verità⁸. L'idea chiara e distinta attraverso la quale la mente si riconosce esistente («si vede, si

che l'aristotelismo-tomista utilizzava per dare una risposta al problema della corrispondenza tra percezione e ente corporeo e, successivamente, tra concetto e cosa esterna, veniva ad essere soppiantato da Descartes.

¹ La critica nella credenza pre-riflessiva della *similitudo* tra idee e cose è costante nel pensiero di Descartes. Si veda la *Regula XII*: «[...] il faut remarquer ici que l'entendement ne peut jamais se laisser tromper par aucune expérience [...] pourvue qu'il n'aille pas juger que l'imagination lui rapporte avec fidélité les objets des sens, ni que les sens se fassent les porteurs de la vraie figure des choses, ni que les choses externes soient toujours telles qu'elles lui apparaissent; car en tout ceci nous sommes sujets à l'erreur» (Alquié I, p. 149-150; AT X, 423). Cf. la *Dioptrique* (AT VI, 112-113) e un po' più avanti: «Pour sentir, l'âme n'a pas besoin de contempler aucunes images qui soient semblables aux choses qu'elle sent» (*Discours*, V, AT VI, 114).

² Com'è noto, gli autori della Scuola attribuivano a Dio la facoltà di conoscere le cose attraverso l'immediata visione della propria natura intellettuale (cf. Tommaso, *In Sententiarum libros I*, dist. 36, qu. 2, a. 1).

³ *Meditatio III* (Alquié II, p. 434; AT VII, 37).

⁴ La definizione *veritas est adaequatio rei et intellectus* è introdotta da Tommaso con un «Isaac dicit in libro *De definitionibus*» (*Summa theologiae* I, q. 16, a. 2, ad 2).

⁵ G. Rodis-Lewis ha osservato che «le terme de critère ou *criterium*, couramment utilisé par Leibniz et d'autres, n'apparaît pas chez Descartes. Mais il faut le réserver pour la discrimination assurée du vrai et du faux, qui n'est atteinte qu'avec Dieu» (*Descartes, Textes et débats*, Paris, 1984, p. 271, n. 1).

⁶ *Meditatio III* (Alquié II, p. 431; AT VII, 35).

⁷ Sul debito contratto da Descartes con la tradizione enriciana e scotista a proposito del lessico della chiarezza e della distinzione si veda E. Scribano, *Angeli e beati*, cit., p. 125.

⁸ Sull'equivalenza tra l'evidenza e la verità ci limitiamo a evocare gli studi di M. Beyssade, *The cogito: Privileged Truth or Exemplary Truth?*, in «Essays on the Philosophy and Science of René Descartes», New

sente e si tocca», secondo l'espressione usata nella lettera a Silhon), traduce il prototipo della conoscenza evidente, cioè vera, alla luce della quale tutte le altre proposizioni dovranno, da quel momento in poi, essere confrontate perché la mente possa giudicarle vere o false. Siffatta *regula generalis*¹, definita *regula veritatis* nella *Meditatio V*², è irriducibile al modello dell'*adaequatio intellectus et rei*, in quanto l'auto-rappresentazione della mente non si conforma, né si adegua, né assomiglia a nessun oggetto esterno alla mente (*res extra me*), non tanto perché l'esistenza del mondo sia stata artificialmente revocata in dubbio (cioè, semmai, è un espediente escogitato per far comprendere meglio il proprio pensiero e per convincere quei lettori legati alle ragioni empiriste), ma perché non vi è ancora nessuna prova, all'altezza della seconda meditazione, che le idee della mente dipendano, provengano, o siano un mero riflesso delle *res materiales*. La specificità dell'idea vera di cui parla Descartes, pertanto, è di designare un rapporto di interiorità tra l'*Ego (res cogitans)* e i suoi modi (*modi cogitandi*).

I. 2. 2. 1. *La regola dell'evidenza e la teoria scolastica dei tipi di verità*

Si tenga presente, inoltre, che la svolta epistemologica sancita dalla *regula veritatis*, secondo la quale è vero tutto ciò che la mente conosce chiaramente e distintamente, costituisce un ripensamento della distinzione tomista³, ancora avallata da Suarez nell'ottava disputa⁴, tra

York-Oxford, 1993, pp. 31-39; H. G. Frankfurt, *Démons, reveurs et fous*, cit., pp. 167-203; J.-L. Marion, il quale suggerisce di attribuire all'evidenza non solo lo statuto di criterio del vero ma anche il valore di sinonimo della verità (*Questions cartésiennes. Méthode et métaphysique*, Paris, 1991, pp. 81-82); J. Laporte, *Le rationalisme de Descartes*, cit., pp. 142-152; R. I. Inlay, *Descartes, Montaigne, Beyssade et le critère de la vérité*, in «Studia Leibnitiana», XVIII/1, 1986, pp. 52-59; L. Prenant, *Le sentiment d'évidence*, in «Revue philosophique de la France et de l'étranger», 1951, pp. 168-198.

¹ *Meditatio III* (AT VII, 14).

² *Meditatio V* (AT VII, 70).

³ Nella *Summa Theologiae*, Tommaso spiega che la verità si trova *principalmente* nell'intelletto, e in secondo luogo nelle cose: «Il y a cette différence entre le désir et l'intellection, ou tout autre connaissance: la connaissance consiste en ce que le connu est dans celui qui connaît; alors que le désir consiste en une inclination de celui qui désire vers la chose désirée elle-même. Et ainsi le terme du désir, qui est le bien, est dans la chose désirée; mais le terme de la connaissance, qui est le vrai, est dans l'entendement lui-même» (I, qu. 16, art. 1, in corp.). In un'accezione meno precisa, il termine verità si riferisce anche alle cose: «Mais, de même que le bien est dans la chose, en tant qu'elle est rapportée au désir – et c'est pourquoi la raison de bien est transférée de la chose désirée au désir, de telle sorte qu'on appelle bon un désir en tant qu'il est désir de bien; de même, puisque le vrai est dans l'entendement en tant qu'il est conforme à la chose connue, il est nécessaire que la raison de «vrai» soit transférée de l'entendement à la chose connue, si bien que cette dernière, en tant qu'elle est en quelque manière rapportée à l'entendement, est aussi appelée vraie».

⁴ Suarez, *Metaphysicae disputationes*, VIII, 2-7. Suarez distingue, già nell'*ordo disputationis*, tra *veritas realis* e *veritas rationis*. Per *veritas realis* intende la verità «quasi materialis seu in actu exercito, quae fit cognoscendo res et proprietates earum, prout a parte rei insunt [...]»; per *veritas rationis*, invece, intende il secondo tipo di verità sotto il profilo «quasi formalis, et in actu signato, scilicet, inquisendo quidam ipsa veritas in rebus sit, et quotuplex, et quando ad ens comparetur». La dottrina della verità formale si presta, inoltre, ad un'ulteriore distinzione al suo interno, che prevede l'introduzione di tre distinte classi: la verità formale «in significando et conoscendo et essendo». La verità formale nell'ordine del significato rimanda alla coerenza formale del linguaggio; la verità formale *in conoscendo* rinvia alla conoscenza (*veritas cognitionis*); mentre la verità *in essendo* allude alla verità delle cose in se stesse (*veritas rei*), in quanto suscettibili di ricevere la qualificazione di enti veri. Questa triplice distinzione preliminare è propedeutica alla distinzione dell'oggetto di tre distinti saperi, che sono la dialettica, la fisica e la metafisica, concepita, quest'ultima, come la scienza dell'ente reale e delle sue

verità della cosa (*veritas rei*¹), concepita come l'attitudine della cosa a essere conosciuta, e verità logica (*veritas cognitionis*), intesa come la conoscenza dell'accordo tra il nostro pensiero (o le nostre parole) con il reale. Pur conservando i due sensi principali della verità (quello di una corrispondenza tra essere e pensiero [*verità logica*], e quello della verità della cosa [*veritas rei*]), Descartes lascia cadere il complesso apparato classificatorio dell'aristotelismo-scolastico che aveva generato la proliferazione dei tipi di verità (verità materiale e verità formale), delle distinzioni della verità (verità del significato, del conoscere, dell'essere, verità trascendentale) e delle molteplici definizioni della verità. Attraverso la regola dell'evidenza Descartes mette capo ad uno schema generale più chiaro e lineare, che si traduce in una netta semplificazione (sorta di *reductio ad unum*) della nozione di verità: sono vere solo quelle idee (*res intellectui objecta*²) che presentano alla mente i caratteri della chiarezza e della distinzione. In fondo, le definizioni scolastiche della verità non hanno nulla di irragionevole per Descartes, ma risultano precisamente inutilizzabili nell'ottica di una filosofia che si vuole più pratica che speculativa. La forte consapevolezza cartesiana di questo aspetto è forse l'elemento più significativo che emerge dal confronto di due maniere diverse di intendere la conoscenza.

proprietà. A questa già complessa articolazione dei vari tipi di verità, Suarez aggiunge la verità trascendentale (*veritas transcendentalis*), su cui si dilunga nella settima sezione (§ 4-35), in cui viene spiegato, tra le altre cose, che «veri denominationem solere rebus attribui; sic enim dicere solemus esse verum aurum ut illud ab apparenti distinguamus, et verum hominem ut distinguamus a picto [...]. Unde plane fit eandem veri appellationem posse cuinbet enti reali attribui, vel ut ab ente ficto et imaginario separetur, vel ut in sua specie et ratione propriam talis rei essentiam habere iudicetur [...]. Atque hinc rursus manifestum etiam est verum sub aliqua ratione esse attributum entis et cum illo converti» (corsivo nostro, *Disputatio VIII*, sezione VI, § 4, *Transcendentalis veritas an sit*).

¹ Anche un innatista come Herbert of Cherbury continuava a parlare di *veritas rei*, intendendo per *res* non l'oggetto conosciuto, bensì la realtà in sé: «La vérité de la chose est la conformité de la chose inhérente en elle-même, par laquelle chaque chose subsiste en elle-même» (*De la Vérité*, Paris, 1639 [Troisième édition, revue et augmentée par le même auteur], p. 17). Nella lettera a Mersenne del 16 ottobre 1639, Descartes prende esplicitamente le distanze dalla posizione di Herbert, affermando che «ce mot de vérité, en sa propre signification, dénote la conformité de la pensée avec l'objet» (AT II, 597, si noti come il termine «oggetto» rimpiazza quello di «cosa»), e abbiamo visto che per Descartes l'oggetto equivale alla cosa pensata, alla realtà oggettiva, «cette manière d'être par laquelle une chose est objectivement dans l'entendement par une idée [*objective in intellectu per ideam*]» (*Meditatio III*, AT VII, 41). Di nuovo ci sembra che il problema della verità rifletta meno quello della corrispondenza tra l'idea e la cosa extramentale (che pure non è affatto negata da Descartes), che quello della certezza della mente rispetto ai propri oggetti pensati. Descartes si colloca, cioè, sul versante dei «pensieri veri» ed è in ciò che si contrappone ai suoi contemporanei: come ha osservato anche J.-L. Marion, primato e universalità non stanno dalla parte dell'ente in quanto ente come vorrebbero Suarez o Pererius, ma dalla parte dell'ordine (*Sur le prisme métaphysique de Descartes*, Paris, 1986. In particolare il IV paragrafo del cap. I). Senonché, già Suarez, pensando la *veritas rei* in un senso molto vicino alla verità in senso trascendentale (nel senso, cioè, che ogni essere è vero), non sembra essere così distante da Descartes quando afferma che il termine verità, «lorsqu'on l'attribue aux choses qui sont hors de la pensée, il signifie seulement que ces choses peuvent servir d'objets à des pensées véritables» (Alquié II, p. 144; AT II, 597).

² *Regula XII* (AT X, 423).

È opportuno precisare che le considerazioni ora svolte non preludono affatto ad una lettura di tipo idealistico¹ della filosofia di Descartes, dal momento che la rivendicazione del primato del conoscere sull'essere, e la dipendenza epistemologica dell'essere dal pensiero, nella forma *objectiva* delle idee, non comporta la dissoluzione dell'essere nel conoscere: Descartes cerca una via diversa – «*alia via mihi occurit*», scrive nella *Meditatio III* – non per sottrarre alla realtà esterna la proprietà di esistere e di essere vera, ma per dimostrare 1) che è la verità delle idee che consente alla mente di conoscere la vera realtà del mondo (e allo stesso tempo il carattere anamorfico² delle idee rispetto alle cose esterne); 2) l'«esistenza delle cose materiali», come segnala il titolo stesso della sesta e ultima meditazione. Proprio la sesta meditazione, del resto, esibisce il perfetto rovesciamento del pensiero scolastico in materia di conoscenza: le *Meditationes* si concludono con la dimostrazione dell'esistenza del mondo, che per gli scolastici rappresentava il presupposto imprescindibile perché un discorso scientifico sulle cose potesse prendere avvio³.

I. 2. 3. *Definire la verità?*

Non si deve, infine, trascurare il fatto che Descartes pretende imbastire un dibattito con la scolastica cominciando col rifiutare ogni definizione di termini chiave. Ai suoi occhi tra i principali errori che si possono commettere nelle scienze è da ascrivere l'errore di coloro i quali vogliono definire⁴. Un esempio su tutti, quello della nozione di movimento, dà il senso dell'idiosincrasia cartesiana nei confronti della pratica definitoria:

¹ Interpretazioni del pensiero cartesiano orientate in senso idealistico o prossimo dell'idealismo non sono peraltro mancate. Ci limitiamo qui solo a evocare lo studio di F. Olgiati, che qualificava la gnoseologia cartesiana nei termini di un «fenomenismo razionalista» (*Cartesio*, Milano, 1937, p. 33).

² Si deve precisare che la dissomiglianza o anamorfia delle idee rispetto alle cose extramentali non significa affatto che le idee siano delle realtà amorfe, cioè prive di forma. Al contrario, Descartes sostiene nella *Meditatio III* che: «Entre mes pensées, quelques-unes sont comme les images des choses [*tanquam rerum imagines*], et c'est à celles-là seules que convient proprement le nom d'idée: comme lorsque je me représente un homme, ou une chimère, ou le ciel, ou un ange ou Dieu même. D'autres, outre cela, ont quelques autres formes: comme, lorsque je veux, que je crains, que j'affirme ou que je nie [...]» (Alquié II, p. 433; AT VII, 37).

³ Aristotele esprime negli *Analitici secondi*, uno dei principi su cui si regge l'ossatura portante del suo empirismo: «è impossibile sapere che cos'è un oggetto, ignorando se esso sia» (II, 8, 93a, 20-21), ripreso da Tommaso (cf. *Summa Theologiae*, I, q. 3), ma non da Duns Scoto: «Nunquam enim agnosco de aliquo, si est, nisi habeam aliquem conceptus illius extremi, de quo conosco esse» (*Ordinatio*, I, d. 3, pars 1, q. 1-2, in G. Duns Scoto, *Opera Omnia*, III, p. 6).

⁴ È quanto Descartes fa dire ad Eudosso contro Epistemone nella *Recherche de la vérité*: «Mais n'allez pas vous imaginer que pour acquérir ces notions préalables [le doute, la pensée, l'existence] il faille violenter et torturer notre esprit pour trouver le genre le plus proche et la différence essentielle, et de ces éléments composer une véritable définition [*vera ex iis definitio componatur*]. Laissons cette tâche à celui qui veut faire le professeur ou disputer dans les écoles. Mais quiconque désire examiner les choses par lui-même et en juger selon qu'il les conçoit, ne peut être d'un esprit si borné qu'il n'ait pas assez de lumière pour voir suffisamment, toutes les fois qu'il y fera attention [*quotiescumque ad res attendit*], ce que c'est que le doute, la pensée, l'existence [...]. Au nombre des plus grandes erreurs que l'on puisse commettre dans les sciences, il faut compter peut-être l'erreur de ceux qui veulent définir ce qui ne doit que se concevoir [...]» (Alquié II, p. 1136; AT X, 523-524).

Mais vraiment, n'ont-ils pas l'air de prononcer des paroles magiques [*verba magica proferre*], chargées d'une force occulte et dépassant la portée de l'esprit humain [*supra captum humani ingenij*], ceux qui disent que *le mouvement*, cette chose que chacun connaît parfaitement, *est l'acte d'un être en puissance*? Qui donc comprend ces mots? Qui ignore ce qu'est le mouvement? Et qui n'avouerait pas que ces gens ont été chercher un nœud sur une tige de jonc?¹.

Naturalmente ciò significava prendere in contropiede uno dei pilastri teorici dell'*organon* di Aristotele, il quale, negli *Analitici Posteriori*², asseriva che il principio della scienza è l'universale, che designa l'essenza di una cosa. Per Aristotele, difatti, la scienza di una cosa inizia dalla definizione di ciò che essa è (*ti estin*): i nomi, e più in generale il linguaggio, non si limitano ad assolvere il compito di designare il referente, ma ci fanno conoscere la natura di questo referente, ne enunciano l'essenza. La definizione, pertanto, non si riduce a mera convenzione logica, ma ha una portata e un impegno ontologici. Definire significa, per Aristotele, fissare mediante il linguaggio i limiti di qualcosa, cioè di un qualche essere, riconoscendo ciò che fa sì che un determinato essere sia ciò che è. Nei *Topici* si ha questa affermazione: «Une définition est une formule qui exprime l'essentiel de l'essence»³. Ora, l'introduzione alle *Quaestiones disputatae de veritate*⁴ di Tommaso d'Aquino, il cui *Articulus primus* reca il titolo *Quid est veritas*, fornisce un'applicazione esemplare del criterio aristotelico alla questione della verità. Del resto, per poter discutere di qualcosa occorre, nella prospettiva degli autori legati alla Scuola, che ciò fosse quantomeno definibile⁵. La definizione, delimitando un dentro e un fuori di un ente, e assicurando l'identità a se stesso di ogni ente che essa definisce, era la condizione necessaria per intraprendere lo studio di qualunque questione filosofica. In modo schematico, almeno tre sono le caratteristiche necessarie perché una definizione sia corretta:

1) la prima è di individuare l'oggetto, consentendo di distinguerlo in mezzo ad altri. La definizione arricchisce una scienza che si occupa dell'essere in quanto tale. Così si sottintende la certezza dell'esistenza reale di un essere indipendente dal pensiero, che ne costituisce appunto l'oggetto di ricerca. Ogni definizione che non contenga questo riferimento alla realtà dell'essere, è destinata a girare a vuoto su se stessa;

¹ *Regula XII* (Alquié I, pp. 153-154; AT X, 426).

² *Analitici Posteriori*, II, 19, 100a, 8.

³ *Topici*, I 5, 101 b, 38.

⁴ La prima delle ventinove *quaestiones de veritate* discusse da Tommaso, e in modo particolare i primi due articoli hanno per oggetto la verità in se stessa (senza considerarne cioè i rapporti con Dio, con le creature, con la vita morale, ecc., che costituiscono il tema di altre *questiones*).

⁵ Una chiara definizione della nozione di definizione Descartes la poteva trovare in Eustache de Saint-Paul, *Summa philosophica quadripartita*, I, 155-156.

2) la seconda (corollario della prima) è, per l'appunto, di non essere tautologica o pleonastica¹, cioè di non involgersi su se stessa, lasciandoci a mani vuote, con una pseudo-definizione inservibile. Aristotele stabilisce che la definizione di una cosa avvenga mediante l'enunciazione di un'altra cosa. Si tratta di ciò che egli chiama il genere prossimo e la differenza specifica: «Une définition correcte doit définir par le genre et les différences»². Colui che si interroghi sulla definizione dell'uomo, cioè su che cosa sia l'uomo, senza trascurare «de s'assurer que les raisonnements porteront sur les choses mêmes, et non sur les mots»³, troverà che l'uomo è *animale* (genere prossimo) *razionale* (differenza specifica);

3) la terza condizione richiesta è di non essere contraddittoria, cioè di non distruggersi nel momento in cui si pone, dal momento che solo ciò che è non-contraddittorio è contemporaneamente possibile (cioè è suscettibile di esistere realmente e non solo concettualmente).

Da parte sua, Descartes non contesta *in toto* la definizione di verità raccomandata dalla Scuola: «On peut bien expliquer *quid nominis* à ceux qui n'entendent pas la langue, et leur dire que ce mot vérité, en sa propre signification, dénote la conformité de la pensée avec l'objet»⁴. Senonché, come si è già visto, per un verso vi apporta una rilevante precisazione concettuale, sottolineando che quando si conferisce l'attributo di verità «aux choses qui sont hors de la pensée, il signifie seulement que ces choses peuvent servir d'objets à des pensées véritables», e, quel che qui più importa, giudica sterile e verbale ogni tentativo di definire una cosa semplicissima e naturale alla mente, come l'idea di verità. A che cosa serve, infatti, speculare sul significato della parola verità, che nessuno può veramente ignorare? Per Descartes interrogarsi sull'«essenza della verità»⁵, o meglio, fare dell'essenza della verità un problema filosofico («*Quaestio est de veritate; et primo quaeritur quid sit veritas*», scriveva Tommaso d'Aquino), è proprio di una filosofia speculativa, viziata dal verbalismo e di nessuna utilità pratica. Il vero problema di Descartes, dunque, non sarà mai quello di conoscere che cosa sia la verità in generale, o l'essere in generale, ma di sapere se ciò che io

¹ Aristotele prescrive di non fare uso, nella definizione, del termine stesso oggetto di definizione: «Par exemple, si on a défini le Soleil un astre qui se montre pendant le jour, on se sert aussi du terme Soleil» (*Topici*, VI 4, 142 b 1).

² Aristotele, *Topici*, VI 4, 141 b 25 (Cf. *Metafisica*, V 29, 1024 b 36).

³ Aristotele, *Topici*, I, 18, 108 a 21.

⁴ Descartes a Mersenne del 16 octobre 1639 (Alquié II, p. 144; AT II, 597).

⁵ Da questo punto di vista ci sembra alquanto discutibile il titolo del recente studio di G. Olivo, *Descartes et la question de l'essence de la vérité*, cit., 2005. Se è facilmente riscontrabile negli autori legati alla Scolastica un'interrogazione sull'essenza della verità, essendo quello della definizione della verità uno degli oggetti più ricorrenti delle *quaestiones disputates de veritate*, sembra invece fuori luogo intraprendere un'indagine di questo tipo nel pensiero di Descartes. Al contrario, il rifiuto di interrogarsi sull'essenza della verità, in ragione della sterilità e dell'inutilità di una tale interrogazione, conferma, una volta di più e su una questione capitale, la radicale incompatibilità dell'idea cartesiana di filosofia (e del relativo *modus philosophandi*) con quella di ispirazione scolastica.

percepisco è vero o falso, di apprendere a discernere ciò che è reale da ciò che è illusorio o apparente. La questione della verità in Descartes non si pone, pertanto, come la questione di ricercare l'essenza della verità, non si pone nei termini di un'inchiesta definitoria, votata a reperire ciò che costituisce l'essere proprio della verità, ma come l'esigenza di trovare la via per cogliere delle verità particolari, certe, evidenti e indubitabili, in base alle quali poter progredire nella conoscenza delle cose. Prefiggendosi di scoprire in primo luogo delle «nozioni particolari», l'orientamento dell'epistemologia cartesiana rovescia il metodo deduttivo della scolastica: *l'oggetto primo della ricerca non è affatto l'universale, bensì il particolare*. La conoscenza dell'esistenza dell'*ego*, come si è visto in precedenza, ne offre l'esempio paradigmatico. La proposizione particolare «Io penso, quindi sono», non è dedotta dalla proposizione generale «Colui che pensa è»:

l'erreur qui est ici la plus considérable est que cet auteur [Gassendi] suppose que la connaissance des propositions particulières doit toujours être déduite des universelles, suivant l'ordre des syllogismes de la dialectique; en quoi il montre savoir bien peu de quelle façon la vérité se doit chercher; car il est certain que pour la trouver on doit toujours commencer par les notions particulières, pour venir après aux générales¹.

I. 2. 3. 1. *Descartes e i caratteri della verità: evidenza, indubitabilità, unità, indivisibilità, essere, trascendentalità, antichità*

Infine, esaminando il rifiuto cartesiano di attardarsi nello spazio verbale della definizione, ci si trova a confrontarsi con un paradosso: pur avversando l'uso della definizione, è sufficiente esplorare il *corpus* delle opere cartesiane per riscontrare il fatto che, in più occasioni e in diverse maniere, Descartes attribuisce al concetto di verità talune proprietà. Esaminiamo i termini di questa difficoltà. Da un lato, Descartes denuncia senza riserve e senza reticenze la sterilità di ogni interrogazione finalizzata a definire *quid sit veritas*, dal momento che lo statuto di questa nozione comune, o idea *per se nota*, o concetto auto-evidente la rende indefinibile². A tal proposito è illustrativo il § 10 del primo libro dei *Principia*: «Qu'il y a des

¹ *Lettera sulle Istanze di Gassendi* (Alquié II, pp. 841-842; AT IX-1, 205-206).

² Da questo primo punto di vista il vocabolo «verità», lungi dall'essere delucidato, è opacizzato da qualunque definizione, o, per dirla in altro modo, la migliore definizione di verità sembra proprio risiedere nel suo carattere indefinibile, dovuto alla sua natura di nozione trascendentalmente chiara. Nella lettera a Mersenne del 16 ottobre 1639, Descartes definisce la verità «una nozione trascendentalmente chiara»: «je n'en ai jamais douté [de la vérité], me semblant que c'est une notion si transcendentement claire, qu'il est impossible de l'ignorer» (Alquié II, p. 144; AT II, 597). Se nella terminologia Scolastica, il termine «trascendentale» (*transcendentalia*) designa certe determinazioni dell'essere che eccedono o superano il piano dei generi delle cose e si accordano alla totalità delle cose stesse, di cui esprimono degli attributi universali, Descartes sembra conferire al termine trascendentale piuttosto il senso di «eminente». Il termine verità non solo non può venire inserito nella scala degli esseri, nella ripartizione di tutte le cose per «gradi metafisici» (*degrés métaphysiques*) così come avviene nell'*arbor Porphyrii*, ma non può nemmeno essere sussunto, nell'ordine della conoscenza, da un qualche altro concetto precedente e ad essa superiore. Il termine verità non significa nulla di particolare che si possa definire

notions d'elles-mêmes si claires qu'on les obscurcit en les voulant définir à la façon de l'Ecole, et qu'elles ne s'acquièrent point par étude, mais naissent avec nous»¹. Secondo Descartes, infatti, è più facile conoscere il *quid* del movimento passeggiando come Diogene, piuttosto che dandone una definizione alla maniera di Aristotele²; allo stesso modo, l'unica maniera di conoscere ciò che è il pensiero, è di pensare. Niente ce lo rivelerà, se non la nostra propria esperienza, la testimonianza interna che ciascuno percepisce quando esamina la realtà vivente, e non più solamente le parole. In breve, ogni nozione comune ha questo di particolare, che «on ne peut donner aucune définition de logique qui aide à connaître sa nature»³.

Da un altro lato, tuttavia, come trascurare la presenza di una molteplicità di *caratterizzazioni* cartesiane della nozione di verità? Indichiamone le principali:

- 1) *Discours de la méthode, II*: «N'y ayant qu'une vérité de chaque chose, quiconque la trouve en sait autant qu'on en peut savoir [...]» (Alquié I, p. 590; AT VI, 21);
- 2) *Discours de la méthode, IV*: «Le premier était de ne recevoir jamais aucune chose pour vraie, que je ne la connusse évidemment être telle» (Alquié I, p. 586; AT VI, 18);
- 3) Lettera a Mersenne del 16 ottobre 1639: «je n'en ai jamais douté [de la vérité], me semblant que c'est une notion si transcendentement claire, qu'il est impossible de l'ignorer» (Alquié II, p. 144; AT II, 597);
- 4) Nella stessa lettera, poco oltre: «On peut bien expliquer *quid nominis* à ceux qui n'entendent pas la langue, et leur dire que ce mot vérité, en sa propre signification, dénote la conformité de la pensée avec l'objet [...]» (Alquié II, p. 144; AT II, 597);
- 5) *Epistola dedicatoria*: «[...] n'y ayant rien de plus ancien que la vérité [*nihil est veritate antiquius*] [...]» (Alquié II, p. 386; AT VII, 3);
- 6) *Meditatio III* (La regola generale di verità): «Illud omne esse verum, quod valde clare & distincte percipio» (AT VII, 35);

con un determinato luogo nel nostro sistema concettuale e gnoseologico, è piuttosto qualcosa di universale che permea e domina uniformemente tutta la conoscenza. Non è un predicato della cosa in quanto cosa, ma dell'idea che esprime la cosa. Essendo ormai l'evidenza intellettuale il criterio della verità, non ha più alcun senso parlare della verità come di una proprietà trascendentale dell'ente. Da questo punto di vista Descartes introduce un'ennesima rottura con la logica Scolastica: pensiamo, naturalmente, a Suarez, che pur riducendo il numero dei trascendentali da sei a tre, manteneva come trascendentali o attributi transcategoriali dell'ente, l'unità, la verità e la bontà. Su questo aspetto si veda il contributo di A. Robinet *La critique des transcendants de La Ramée à Descartes*, in «Fine follie ou la catastrophe umaniste. Etudes sur les transcendants à la Renaissance», testi riuniti da B. Pinchard, Paris, Paris, 1995, pp. 253-263.

¹ *Principia*, I, § 10 (Alquié III, p. 96; AT VIII-1, 8).

² Aristotele, *Fisica*, III, 1-3. Nel suo *Le Monde* Descartes cita questa definizione in latino: «motus est actus in potentia prout in potentia est» al fine di commentarla con sarcasmo. Queste parole, dice Descartes, «sont pour moi si obscurs, que je suis contraint de les laisser ici en leur langue parce que je ne les saurais interpréter» (Alquié I, p. 352; AT XI, 39).

³ Descartes à Mersenne, 16 octobre 1639 (Alquié II, p. 144; AT II, 597).

- 7) lettera a Mersenne del marzo 1642: «[...] car, la vérité étant indivisible, la moindre chose qu'on en ôte, ou qu'on y ajoute, la falsifie» (Alquié II, p. 925; AT III, 544);
- 8) lettera a Clerselier del 23 aprile 1649: «La Vérité consiste en l'être, et la fausseté au non-être seulement, en sorte que l'idée d'infini, comprenant tout l'être, comprend tout ce qu'il y a de vrai dans les choses, et ne peut avoir en soi rien de faux [...]» (Alquié III, p. 923; AT V, 356);
- 9) *Risposte alle Seconde Obiezioni* (Definizione IX): «Quand nous disons que quelque attribut est contenu dans la nature ou dans le concept d'une chose, c'est de même que si nous disions que cet attribut est vrai de cette chose, et qu'on peut assurer qu'il est en elle» (Alquié II, p. 588; AT VII, 162)¹;
- 10) *Lettre-préface*: «C'est un défaut qu'on peut remarquer en la plupart des disputes, que la vérité étant moyenne entre les deux opinions qu'on soutient, chacun s'en éloigne d'autant plus qu'il a plus d'affection à contredire» (Alquié III, p. 773; AT IX-2, 6-7);
- 11) *Lettre-préface*: «[...] bien que souvent la vérité ne touche pas tant notre imagination que font les faussetés et les feintes, à cause qu'elle paraît moins admirable et plus simple, toutefois le contentement qu'elle donne est toujours plus durable et plus solide» (Alquié III, p. 782; AT IX-2, 17-18).

In che modo si conciliano questi due atteggiamenti? Come si risolve l'aporia concernente la definibilità della verità? In che misura questa nozione è suscettibile di essere definita? A quale definizione conviene dare maggior credito? In realtà non sembra esservi alcun paradosso e nessuna contraddizione su questo aspetto nella riflessione cartesiana, dal momento che il riconoscimento della dimensione verbale, dell'inutilità euristica e dell'oscurità noetica impliciti in ogni definizione del concetto di verità, non costituiscono una ragione, agli occhi di Descartes, per esimersi dal conferire a questa nozione dei *caratteri* precisi e operativi, afferrabili intuitivamente, come che c'è una sola verità di ogni cosa; che la verità fa tutt'uno con ciò che è; che è una nozione trascendentalmente chiara e indivisibile; che si manifesta nell'idea evidente; che è la nozione più antica di tutte. Caratterizzare non significa definire e Descartes non definisce (se non, come si è visto, in una sola occasione), bensì caratterizza la verità.

¹ J. Laporte ricorda che la regola dell'inclusione del predicato nel soggetto che Descartes impone al giudizio era già professata da Aristotele e Tommaso, e «dont Leibniz fera la clef de son système: un jugement est vrai quand le prédicat est contenu dans le sujet [*omne praedicatum inest subjecto*]» (*Le rationalisme de Descartes*, cit., p. 141).

I. 3. *Discontinuità sul piano metafisico. La tesi della creazione delle veritates aeternae*

Ne nous flattons point, nous ne devons jamais nous permettre de soumettre à notre raison la nature et les opérations de Dieu¹.

Con l'estromissione del sillogismo dal novero delle operazioni intellettuali idonee al fine di scoprire verità nuove, e con la conseguente sostituzione di questo procedimento formale con un modello alternativo di accesso al vero, centrato essenzialmente sull'*intuitus mentis*, il pensiero di Descartes segnava una prima discontinuità sul piano logico con l'insegnamento della Scuola. Con l'elaborazione di una teoria della conoscenza facente perno sull'innatismo e sull'elevazione a criterio dell'evidenza razionale, intesa come carattere distintivo del vero, Descartes denunciava l'errore della teoria dell'origine sensibile delle idee e l'inservibilità della concezione tradizionale della verità, concepita come adeguazione della mente alla realtà esterna, arrivando così a determinare, questa volta sul piano epistemologico, una seconda, e profonda discontinuità con il pensiero scolastico. Tuttavia, è sul piano squisitamente metafisico che sembra prodursi la cesura più vigorosa con una delle tesi portanti dell'impianto teologico-metafisico della *philosophie vulgaire*, secondo la quale gli archetipi eterni di cui aveva parlato Platone, dovevano divenire, grazie all'interpretazione cristiana che ne diede Agostino², le «ragioni eterne» o i modelli intelligibili mediante cui la mente divina avrebbe dato forma e vita al mondo. A partire da Agostino, infatti, le *formae exemplares* vengono ad iscriversi nella natura stessa di Dio³, essere onnisciente⁴, che avrebbe creato le cose del mondo, mutevoli e cangianti, sul loro modello ideale (*ad quorum imitationem*). Riferendosi a questa espressione di Agostino, «*Ideae sunt principales quaedam formae vel rationes rerum [...] quae divina intelligentia continentur*», Henry Gouhier ha giustamente indicato che l'intelletto divino sembra avere un contenuto: «il est le lieu des Idées; toutes les choses possibles sont en lui sous forme de choses intelligibles. Cette science n'est évidemment pas

¹ *Entretien avec Burman* (AT V, 165).

² Cf. Agostino, *De Diversis Quaestionibus* 83, 46, *De Ideis*, 2. Ricostruisce l'influenza del platonismo su Agostino lo studio di G. Madec, *Le christianisme comme accomplissement du platonisme selon saint Augustin*, in «Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale», 10 (1999), pp. 109-129. Si veda anche E. von Ivanka, *Plato Christianus. Übernahme und Umgestaltung des Platonismus durch die Väter*, Einsiedeln, 1964 (trad. It., *Platonismo cristiano. Ricezione e trasformazione del platonismo nella patristica*, Milano, 1992).

³ J.-L. Marion ha raccolto alcune formulazioni tomiste relative a questa dottrina. Citiamo da *Sur la théologie blanche de Descartes*, cit., p. 36: «l'idée en Dieu n'est rien d'autre que l'essence de Dieu» (*Summa Theologiae*, I a, q. 15, a. 1, ad 3); «Les idées, c'est-à-dire les formes exemplaires existant dans l'esprit de Dieu [*formae exemplares in mente divina existentes*]» (*idem*. q. 44, a. 3, c); «Les idées à l'imitation desquelles [*ad quorum imitationem*] ont été faites les choses du monde ne doivent se situer que dans l'esprit de Dieu» (*In Sententiarum lib. 1, d. 36, q. 2, a. 1*). Sull'assunzione da parte di Tommaso della tesi agostiniana dell'assimilazione delle ragioni eterne con l'essenza divina si veda anche V. Boland, *Ideas in God according to Saint Thomas Aquinas. Sources and Synthesis*, Leiden, 1996, pp. 17-92 e 194-234.

⁴ Tommaso, *Summa Theologiae*, I, q. 14, art. 1: *Utrum in Deo sit scientia*.

acquise: cet univers intelligible est consubstantiel à l'intelligence de Dieu»¹. Per quanto in diversa misura sottili, articolate e distinte, le soluzioni apportate dalla scolastica al problema del rapporto tra Dio e i suoi attributi non sembravano chiudere la questione, al punto che ancora nei primi decenni del XVII secolo Scipion Dupleix, nella sua *Logique*, non esitava a parlarne nei termini di un «dilemma»:

Le dileme est tel: si en Dieu sont les exemplaires et idées de toutes choses, séparées de l'essence d'icelui: il faut dire qu'elles y sont oisives et inutiles, ou bien qu'il se sert d'icelles. De dire qu'elles y sont oisives et inutiles, cela est impieux, parce qu'en Dieu n'y a rien oisif ni inutile. De dire au contraire que Dieu s'en sert comme d'un patron, exemplaire, modele, ou formulaire à faire, fabriquer, produire, ou créer les choses singulieres, cela ne seroit pas moins contre la piété: car ce seroit faire Dieu indigent, necessiteux et semblable aux hommes: et par ainsi en toutes façons l'opinion de Platon est vaine et impie².

Tenuto conto di questa tesi agostiniana che attraversa e interpella tutto il pensiero scolastico, e secondo il cui dettato *le* verità non sono delle creature istituite da un Dio che le trascende infinitamente, ma riflettono *la* verità di Dio, ciò che Dio vede contemplandosi (come suggerisce Tommaso, *Deus seipsum per seipsum cognoscit*³), nel momento in cui la nostra mente finita conosce l'essenza di una cosa creata, come ad esempio una relazione vera del tipo «il tutto è più grande della parte», essa accede, in una certa misura, alla verità increata della cosa. La mente finita accede a questa verità *partecipando* alla dimensione del divino, secondo Agostino, che teorizzava la conoscenza per «illuminazione divina»⁴; oppure vi accede rendendosi *conforme* (ma senza partecipazione alla verità increata, che richiederebbe un intervento soprannaturale), e mediante la sua propria attività, all'intelletto divino, come pensava Tommaso (e in modo ancora più netto Duns Scoto⁵), attento a depotenziare o attenuare la presenza della luce divina nella mente umana⁶.

¹ H. Gouhier, *La pensée métaphysique de Descartes*, cit., p. 235.

² Scipion Dupleix, *Logique*, II, 9.

³ Tommaso, *Summa Theologiae*, I, q. 14, art. 2, *Utrum Deus intelligat se*.

⁴ «Se entrambi vediamo che è vero quel che dici e entrambi vediamo che è vero quel che dico, dove, di grazia, lo vediamo? Certo non io in te né tu in me, ma entrambi lo vediamo nella stessa verità immutabile che è sopra le nostre menti» (Agostino, *Confessiones*, XII, 25, 35). Sulla teoria della conoscenza agostiniana, e sul peso che conviene accordare alla dottrina dell'illuminazione divina della mente, segnaliamo soltanto gli studi di E. Gilson, *Introduction à l'étude de Saint Augustin*, Paris, 1929 e G. O'Daly, *Augustine's Philosophy of Mind*, London, 1987.

⁵ Duns Scoto: «Utrum aliqua veritas certa et sincera possit naturaliter conosci ab intellectu viatoris absque lucis increatae speciali illustratione» (*Ordinatio*, I, d. 3, pars 1, q. 4, in *Opera Omnia*, III, p. 123).

⁶ Cf. *Super librum Boethii De Trinitate*: «Unde sicut aliae potentiae naturales suis passivis coniunctae sufficiunt ad naturales operationes, ita etiam anima habens in se potentiam activam et passivam sufficit ad perceptionem veritatis» (q. 1, a. 1 c., n. 2, corsivo nostro). Per un esame delle diverse teorie scolastiche concernenti il rapporto della mente finita con le verità increate, oltre a E. Gilson, *Pourquoi saint Thomas a critiqué saint Augustin*, Paris, 1986, rimandiamo allo studio di E. Scribano, *Angeli e beati. Modelli di conoscenza da Tommaso a Spinoza*, Roma-Bari, 2006 (capitoli I, II), che estende l'analisi anche al pensiero di Duns Scoto. E. Scribano fa notare, a proposito dell'interpretazione tomista della dottrina agostiniana della «visione nelle ragioni eterne», che

Aldilà delle diverse formulazioni che prese l'esemplarismo cristiano, un punto deve essere messo in evidenza: se alla mente finita è dato conoscere l'essenza eterna e immutabile degli oggetti esterni cangianti e contingenti, e se queste essenze si rivelano coesenziali all'intelletto divino, allora si comprende bene perché la definizione di verità come adeguazione dell'*intellectus* alla *res* si presti ad essere declinata in due direzioni¹: a) una prima adeguazione, per così dire orizzontale, dell'oggetto con la rispettiva immagine mentale, e b) una seconda adeguazione, questa volta da intendersi in senso "verticale", dell'oggetto con il suo *exemplum* increato contenuto nell'intelletto originario di Dio². In precedenza si è visto in che modo Descartes abbia messo in crisi la fondatezza della prima adeguazione; nelle pagine che seguono si cercherà di mostrare come, attraverso l'originale tesi della libera creazione delle verità eterne, Descartes sconfessi anche la fondatezza della seconda adeguazione (e il postulato che vi è connesso, secondo cui la causa della conoscenza vera è esterna alla mente), con ciò fraponendo un abisso incolmabile non solo tra la sua filosofia e quella scolastica³, ma soprattutto tra il piano della verità, proprio alla mente finita dell'uomo, e quello facente capo alla verità increata di Dio: è provando che il rapporto tra questi due livelli avviene in regime di separatezza che Descartes può fondare la scienza nell'orizzonte della finitezza umana.

La denominazione del sintagma «verità eterne», retaggio del registro scolastico, designa, nel vocabolario cartesiano, tanto gli assiomi logici, le verità matematiche e i valori morali⁴ che appartengono naturalmente e universalmente alla ragione umana (per lo meno a titolo di disposizione), quanto le leggi della fisica, da Dio inseparabilmente imposte alla natura e impresse nelle nostre menti. A partire da tre lettere a Mersenne della primavera 1630, in cui Descartes illustra nel modo più ampio la sua dottrina, è rintracciabile una continua riscrittura

Tommaso riduce «il senso della partecipazione alle ragioni eterne alla somiglianza con l'intelletto divino, nel quale le ragioni eterne sono contenute, una somiglianza che il lume naturale umano – l'intelletto – porta con sé [...]. Per Tommaso [...] è l'intelletto creato che produce la verità, usufruendo in questo della somiglianza con l'intelletto creatore, come tutto il creato, peraltro, ma senza partecipare della verità increata» (*op. cit.* p. 19).

¹ Anche M. Heidegger ha osservato come la dottrina tradizionale dell'*adaequatio rei et intellectus*, cara a S. Tommaso e agli scolastici, si prestasse ad una duplice modulazione: adeguazione del pensiero all'essere (per noi), e adeguazione dell'essere al pensiero (per Dio) (Cf. *De l'essence de la vérité*, «Questions I», trad. fr., Paris, 1968, ried. 1982, pp. 165-166).

² «Veritas est rei conformitas ad suum exemplar verissimum», scrive Anselmo nel suo *Dialogus de veritate* (c. 7).

³ Già F. Alquié sosteneva che «rien n'est plus opposé à la scolastique que la théorie de la création des vérités éternelles» (*La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes*, cit., p. 91). Sull'originalità della tesi cartesiana rispetto alla tradizione scolastica si sono pronunciati anche P. Garin (*Thèses cartésiennes et thèses thomistes*, cit., pp. 111-122), J. Laporte (*Etudes d'histoire de la philosophie française au XVII siècle*, Paris, 1951, pp. 44-45) e in modo ancor più vigoroso A. Kenny (*Descartes on the Will*, in «Cartesian Studies», a cura di R. J. Butler, Oxford, 1972, pp. 2-31). Ulteriori ragguagli storiografici saranno forniti nelle note successive.

⁴ *Risposte alle Seste Obiezioni*: «Quand on considère attentivement l'immensité de Dieu, on voit manifestement qu'il est impossible qu'il y ait rien qui ne dépende de lui [*manifestum est nihil omnino esse posse, quod ab ipso non pendeat*], non seulement de tout ce qui subsiste, mais encore qu'il n'y a ordre, ni loi, ni raison de bonté et de vérité [*nullamve rationem veri et boni*] qui n'en dépende» (Alquié II, p. 877; AT VII, 435).

e un continuo cimento¹, anche se non sempre esplicito², di Descartes con questa espressione, non certo avara di sintagmi sinonimici, quali nature semplici, nozioni comuni, essenze, assiomi, idee innate. La tesi cartesiana della creazione delle verità eterne, strettamente connessa con la concezione cartesiana della natura divina, della creazione e della *scienza*³, sembra avere come esplicito bersaglio polemico sia le tesi di Tommaso, riprese e in buona misura radicalizzate da Suarez nelle sue *Disputationes Metaphysicae*⁴, sia qualunque tentazione di ordine platonico⁵, e sembra essere dettata dalla duplice esigenza metafisica di riconoscere a Dio un'autentica trascendenza onnipotente, e di riservare a lui solo lo statuto di essere irriducibile alla nostra *comprensione*, in quanto alterità infinita rispetto al creato. Il risvolto più dirompente prodotto dall'innovativa tesi cartesiana concerne il posizionamento della conoscenza finita dell'uomo nel solco di un rapporto tra cose create, senza contatto col creatore, da cui, peraltro, tutto dipende⁶. In un certo senso, si può dire che mediante questa tesi la natura della verità subisce una de-teologizzazione (perde il suo carattere divino) o una

¹ L'espressione fa la sua prima apparizione nelle tre lettere a Mersenne di aprile e maggio 1630; mentre una delle ultime occorrenze in un'opera pubblicata da Descartes si trova in *Principia*, I, § 49, dove risulta legata da un rapporto di sinonimia con l'espressione «nozioni comuni»: «[...] lorsque nous pensons qu'on ne saurait faire quelque chose de rien, nous ne croyons point que cette proposition soit une chose qui existe ou la propriété de quelque chose, mais nous la prenons pour une certaine vérité éternelle qui a son siège en notre pensée, et que l'on nomme une notion commune ou une maxime [*communis notio, sive axioma*]: tout de même quand on dit qu'il est impossible qu'une même chose en même temps soit et ne soit pas, que ce qui a été fait ne peut n'être pas fait, que celui qui pense ne peut manquer d'être ou d'exister pendant qu'il pense et quantité d'autres semblables, [...]» (Alquié III, p. 120; AT VIII-1, 23-24). Ma Descartes ne discute anche con gli autori delle *Seste Obiezioni*, con *Mesland*, nella lettera del 2 maggio 1644 (AT IV, 110-120); e in una lettera *pour Arnauld*, datata 29 giugno 1648 (AT V, 219-224).

² La teoria della creazione delle verità, ad esempio, compare solo implicitamente all'interno delle *Meditationes*. L'ordine meditativo appare come l'itinerario di una mente che, di certezza in certezza, avanza nella scoperta non tanto di una verità, quanto di almeno tre forme differenti di verità: 1) Le verità metafisiche: l'*ego cogitans* e l'idea di infinito – *Meditatio* II e III; 2) le nozioni «vere e immutabili» (come quelle delle matematiche) o essenze delle cose materiali – *Meditatio* V; 3) le verità della realtà esterna o le esistenze delle cose materiali) – *Meditatio* VI. Le cosiddette verità eterne – 2 –, mai evocate nel testo delle *Meditationes*, si situano tra Dio che le istituisce e mantiene nell'essere, e le esistenze delle cose materiali, che sono invece transeunti. Senza confondersi con le verità metafisiche, esse non hanno nemmeno lo statuto di realtà sensibili, come le esistenze del mondo dei corpi. La loro natura è vera, immutabile ed eterna.

³ Si deve osservare che una delle prime preoccupazioni espresse da Descartes in merito alle verità eterne è di ordine scientifico. Nella lettera a Mersenne del 15 aprile 1630, si legge: «[...] je ne laisserai pas de toucher en ma Physique plusieurs questions métaphysique, et particulièrement celle-ci: que les vérités mathématiques, lesquelles vous nommez éternelles, ont été établies de Dieu et en dépendent entièrement [...]» (Alquié I, p. 259; AT I, 145).

⁴ Una delle specificità della posizione di Suarez è di essersi spinto sino a concedere alle essenze non solo una realtà passibile di esistenza, in ragione della non contraddittorietà della loro definizione (cf. *Disputationes Metaphysicae*, XXX, XVII, X), ma addirittura l'indipendenza da Dio. La dottrina cartesiana della creazione delle verità eterne, e dunque della radicale dipendenza del possibile da Dio, sembra pensata in diretta opposizione con la tesi suareziana. Ancora nell'*Entretien avec Burman*, Descartes dichiara che Dio non è «solum causa rerum actualium et futurarum, sed etiam possibilium et naturarum simplicium [...]» (AT V, 160).

⁵ Come ha osservato G. Rodis-Lewis: «la création des vérités éternelles consacre la rupture de Descartes avec toute tentation platonicienne» (*L'œuvre de Descartes*, Paris, 1971, vol. I, p. 100).

⁶ Descartes a Mersenne, 15 aprile 1630: «[Les vérités mathématiques] en dépendent entièrement, aussi bien que tout le reste des créatures» (Alquié I, p. 259; AT I, 145).

sovra-teologizzazione (dipende da un'instaurazione divina), divenendo per così dire finita e relativa al potere limitato e imperfetto della ragione umana.

Ma come nasce la dottrina della consustanzialità degli archetipi con Dio? Su quali basi e secondo quale ragionamento Descartes perviene a separare l'ontologia dalla logica e a fondare questa su quella? Quali implicazioni, in ultima istanza, comporta questa tesi sulla statuto della verità cartesiana? È per dare una risposta a tali domande che si è deciso di organizzare quest'ultimo punto della discussione di Descartes con la Scuola sul tema della verità in tre momenti: in un primo tempo si procederà ad un rapido *excursus* storico relativo alla genesi medievale della questione; in un secondo tempo saranno esaminati gli argomenti che Descartes adduce al fine di giustificare la sua tesi, per giungere, alla fine di questo percorso, a riflettere sugli effetti che tale mutamento di prospettiva metafisica provoca sullo statuto della nozione di verità.

I. 3. 1. *La questione delle verità eterne. Agostino, Tommaso, Suarez, Dupleix*

La dottrina cartesiana della creazione delle verità eterne sembra opporsi frontalmente ad ogni modulazione del platonismo, e in particolare alla sua curvatura cristiana, intervenuta in seguito alle riflessioni di Agostino e volta a sancire la consustanzialità, l'identità e per così dire l'integrazione delle essenze con la natura divina¹. Nel *De Trinitate*, ad esempio, il più influente dei padri della Chiesa apporta delle modificazioni alla teoria platonica della reminiscenza, mostrando quanto l'anima sia, per natura, accordata alle realtà intelligibili:

[...] sed potius credendum est mentis intellectualis ita conditam esse naturam, ut rebus intelligibilibus naturali ordine, disponente Conditore, subjuncta sic ista videat in quadam luce sui generis incorporea, quemadmodum oculus carnis videt quae in hac corporea luce circumadjacent, cujus lucis capax eique congruens est creatus².

¹ Nel *De vera religione* (36, 66) Agostino indica in che modo la verità delle cose provenga da Dio e consista nella loro somiglianza e nel loro accordo con Dio: «On peut dire que les autres choses ressemblent à l'Un du fait qu'elles sont car, dans la mesure où elles sont, elles sont aussi vraies. Leur être est l'image même [de Dieu] et donc aussi sa vérité. De même que les choses qui existent sont vraies par la vérité, ainsi toutes les choses qui ressemblent à d'autres, le font par la forme de la ressemblance. Or, étant donné que les choses vraies du fait qu'elles sont et qu'elles sont du fait qu'elles ressemblent à une forme principale, toutes les choses qui existent possèdent cette forme qui est la ressemblance du Principe au plus haut degré, et ce Principe est vérité car il est sans aucune dissemblance». Da questo passaggio risulta chiaramente che all'uomo è data la facoltà di elevarsi alla verità stessa. Uno degli effetti della teoria cartesiana della creazione delle verità eterne sarà quello di negare questa possibilità: se la mente finita dell'uomo è equipaggiata per conoscere le verità *di* Dio (cioè create da Dio), ad essa non è concesso (a meno che la luce della grazia non lo illumini), per lo meno in questa vita, contemplare la verità *in* Dio. Sull'integrazione delle idee platoniche con l'intelletto divino in Agostino si vedano gli studi di J. Pépin, *Augustin et Atticus. La quaestio De ideis*, in «Herméneutique et ontologie. Mélanges en hommage à P. Aubenque», éd. par R. Brague et J.-F. Courtine, Paris, 1990, pp. 162-180 et *La doctrine augustinienne des rationes aeternae. Affinités, origines*, in «Ratio. VII Colloquio Internazionale» Roma, 9-11 gennaio 1992, Atti a cura di M. Fattori e M. L. Bianchi, Firenze, 1994, pp. 47-68.

² Agostino, *De Trinitate*, XII, 15, 24 (*Contra reminiscientiam Platonis*).

Di questa soluzione apportata al problema degli attributi divini (questione tradizionale dei corsi di teologia), non solo Tommaso e Suarez (come vedremo in modo alquanto diverso), e più tardi Mersenne e Bérulle, accoglieranno l'impianto generale, ma anche, sul versante fisico-matematico, Galileo¹ e Keplero², vi salderanno la propria concezione della natura, fortificandola mediante il recupero del ben conosciuto passo biblico dell'*Ecclesiaste*, secondo cui Dio ha creato il mondo attraverso le categorie geometriche del peso, dell'ordine e della misura³. In quest'ottica, le proprietà matematiche costituirebbero le caratteristiche vere e immutabili delle cose reali, la sola e autentica chiave dell'intelligibilità del mondo. La verità matematica non doveva essere concepita nei termini di un'equivocità, perché guardare i cieli nella prospettiva neoplatonica significava partecipare delle immutabili simmetrie che il Dio che geometrizza ha impresso al mondo. Questa celebre riflessione di Tommaso illustra, in modo nitido, una posizione filosofica che sembra accomunare molti teologi e scienziati medievali e moderni:

Et ainsi il est nécessaire de dire que l'âme humaine connaît toute chose en les raisons éternelles, participant desquelles nous connaissons toutes les choses que nous connaissons. En effet, la lumière intellectuelle qui est en nous, n'est autre chose qu'une ressemblance participée de la lumière créée [*quaedam participata*

¹ Galileo Galilei, *Il Saggiatore*: «La natura è scritta in questo grandissimo libro che continuamente ci sta aperto innanzi a gli occhi (io dico l'universo), ma non si può intendere se prima non s'impara a intender la lingua, e conoscer i caratteri, ne' quali è scritto. Egli è scritto in lingua matematica, e i caratteri son triangoli, cerchi, ed altre figure geometriche, senza i quali mezzi è impossibile a intenderne umanamente la parola; senza questi è un aggirarsi vanamente per un oscuro labirinto» (*Opere*, a cura di Ferdinando Flora, Milano – Napoli, p. 121). È qui espressa l'idea secondo la quale nelle matematiche si giunge alla comprensione della necessità e non si può esigere o pensare grado superiore a questo: in sede matematica viene negata qualsiasi trascendenza e sono aboliti i confini tra l'intelletto finito e infinito: per Galileo non esiste una doppia verità. Come ha osservato E. Cassirer: «Per Galileo la natura è la ragione incarnata di Dio, e all'uomo è dato di penetrare in questa ragione e di parteciparvi, perché nella conoscenza matematica possiede una vera e innata somiglianza con Dio. Questo è il netto e inconciliabile contrasto tra il concetto di verità di Galileo e quello del Medioevo e della teologia scolastica: un contrasto che, nonostante i tentativi di nascondere e di giungere a una conciliazione, doveva continuamente rinascere e portare Galileo a una tragica fine». (*Il problema della verità in Galileo*, in *Dall'Umanesimo all'Illuminismo*, trad. it. Di F. Federici, Firenze, 1995, p. 167).

² Di Keplero si veda, in particolare, il *Mysterium cosmographicum* del 1596, nel quale, alla fede per il sistema copernicano, si associa quella nei confronti del neoplatonismo. Secondo questa concezione una Ragione matematica divina avrebbe presieduto alla creazione del mondo determinando l'univocità del sapere: l'uomo è così autorizzato a conoscere il mondo nel modo in cui Dio lo ha voluto ed effettivamente creato: «Les mathématiques sont les causes des [choses] naturelles [...] parce que, de toute éternité, Dieu le Créateur a en lui-même [secum ab aeterno habuit] les mathématiques comme des archétypes [...] qui n'auraient jamais eu d'efficace si Dieu lui-même n'avait pas tourné son regard vers eux dans la Création» (*Le secret du monde*, tradotto e annotato da A. Segonds, Paris, 1984, seconda edizione Paris, 1993, p. 95 [citato in G. Olivo, *Descartes et l'essence de la vérité*, cit., p. 294]). Accomunati dall'idea che un'ontologia della materia fosse possibile in quanto convinti che la matematica conferisse all'uomo il potere di conoscere la vera e unica realtà del mondo, Galileo non mescolò mai tuttavia, a differenza di Keplero, la ricerca sperimentale con inferenze di tipo religioso e anzi negò che vi potesse essere un rapporto metafisico tra astronomia e teologia. Keplero al contrario coinvolse ampiamente il suo eliocentrismo con la teologia e in particolare con il dogma della Trinità di cui fece addirittura la forza motivante dello stesso assetto cosmogonico.

³ *Topos* che Descartes evoca nel suo *Le Monde*: «[...] ces vérités [le verità eterne] suivant lesquelles Dieu même nous a enseigné qu'il avait disposé toutes choses en nombre, poids et mesure» (Alquié I, 363; AT XI, 47).

similitudo luminis increati], en laquelle les raisons éternelles sont contenues¹.

Il Dio di cui parla Tommaso, anche nel suo trattato *De Veritate*, è l'*artifex*-architetto che crea le cose sul modello delle loro essenze o forme esemplari (*sicut similitudo domus praeexistit in mente aedificatoris, i. e.* a partire da archetipi ideali già presenti al suo intelletto). L'immutabilità, la necessità e la consustanzialità con la natura di Dio fa delle essenze un ordine che, in Dio, appare co-eterno a Dio. La mente divina (*intellectus divinus*) funge da misura delle cose create (*entia creata*), al punto che queste ultime sono vere in virtù della loro adeguazione con le corrispondenti essenze intrinsecamente congiunte con la natura di Dio. Ecco perché la verità viene definita, nel senso più pertinente, come l'adeguazione delle realtà create da Dio con l'intelletto divino. Ed ecco perché se l'uomo intende cogliere il vero, come spiega Tommaso, egli deve fare in modo che la propria facoltà di pensare si renda conforme o simile, mediante la sua propria attività, alla luce increata, nella quale le ragioni eterne sono contenute.

Ma per comprendere meglio il modo in cui Descartes interviene in questa materia squisitamente teologica, è opportuno non trascurare un'importante novità dottrinale apportata da Suarez contro Tommaso. Come ha notato Jean-Luc Marion nel suo studio *Sur la théologie blanche de Descartes*, è su questo punto che Suarez si allontana maggiormente da Tommaso². Senza poter ripercorrere in modo circostanziato il confronto tra i due teologi in merito al rapporto di Dio con i suoi attributi, ci limiteremo ad insistere su un punto che appare decisivo: la dottrina tomista considerava le verità eterne alla stregua di un ordine eterno e necessario, ma pur sempre dipendente da Dio; viceversa, conferendo alle stesse essenze una necessità assoluta, Suarez sembra concepirle come un ordine non solo eterno, ma anche indipendente da Dio:

Parce que, bien que la vérité de ces connexions [entre non-existants] en tant que vérité réelle et en acte, ne perdure que dans l'entendement divin [...], néanmoins, la nécessité de cette vérité, et la première racine et origine de cette connexion, ne semble pas pouvoir être référée au modèle divin³.

Sancendo l'indipendenza degli archetipi, Suarez sembra teorizzarne la priorità rispetto a Dio: pur rimanendo situati nella mente divina, essi non trovano più in Dio il loro fondamento. Secondo la soluzione ermeneutica apportata dal *doctor eximius*, la verità logica, per dirla con

¹ Tommaso, *Summa Theologiae*, I, q. 84, a 5 c.

² «Suarez n'admet-il pas ici l'ensemble doctrinal de saint Thomas, mais c'est ici qu'il le critique le plus explicitement (*Disputatio Metaphysica*, XXXI, s. 12)» (J.-L.- Marion, *Sur la théologie blanche de Descartes*, cit., p. 43).

³ Suarez, *Disputationes Metaphysicae*, XXXI, 12, 46, (trad. J.-P. Coujou, F. Suarez, *La distinction de l'étant fini et de son être*, *Dispute métaphysique* XXXI, Paris, 1999, p. 233).

Marion, «habite en Dieu, elle n'en provient plus ; en un mot, elle cesse d'être de Dieu. [...] Dieu même se trouve soumis à l'essence (métaphysique) de la représentation»¹. Ora, diversamente dalla soluzione tomista e inversamente rispetto a quella tentata da Suarez, Descartes conferisce alla verità della logica lo statuto di creatura. Né consustanziale a Dio, né ad esso indipendente, la verità diviene una nozione semplice, un'essenza che appartiene alla mente creata in modo costitutivo, come qualcosa che le è stato donato e che le è originariamente connaturale. La mente dell'uomo non è, pertanto, uno specchio che riflette i raggi della verità, ma, per impiegare l'analogia di Descartes, un regno (*royaume*) nel quale Dio (*un Roi*) ha stabilito le sue leggi². La svolta concettuale balza agli occhi: la nozione di verità, in Descartes, perde il suo statuto divino, la sua immanente coesistenzialità a Dio, la sua attribuzione divina, come testimonia l'incompatibilità tetica rispetto alla disputa XXXI delle *Disputationes Metaphysicae* di Suarez, il quale osservava che:

[...] ces énoncés ne sont pas non plus vrais parce qu'ils sont connus par Dieu, mais plutôt précisément en tant qu'ils sont connus du fait de leur vérité, et dans le cas contraire, il serait impossible de donner une raison quelconque pour laquelle Dieu connaissait nécessairement leur vérité³.

Come già notato da diversi commentatori⁴, Descartes sembra ispirarsi in maniera diretta a questo enunciato, che provvede a capovolgere, dichiarando a Mersenne, nella lettera del 6 maggio 1630:

Pour les vérités éternelles, je dis derechef que *sunt tantum verae aut possibles, quia Deus illas veras aut possibles cognoscit, non autem contra veras a Deo conosci quasi independenter ab illo sint verae*⁵.

I. 3. 2. *Descartes e la tesi della creazione delle verità eterne*

L'azione creatrice di Dio, nella sua sovrana perfezione e indipendenza non è preceduta e orientata da essenze che gli sarebbero coeterne, ma sono queste a dipendere dalla sua volontà sapiente⁶, in una forma che rimanda alla relazione causa-effetto. Non è il possibile che si impone alla volontà e all'onnipotenza divina, come vorrà, *ex post*, la metafisica postcartesiana

¹ J.-L.- Marion, *Sur la théologie blanche de Descartes*, cit., p. 46.

² Descartes a Mersenne, 15 aprile 1630: «C'est Dieu qui a établi ces lois en la nature, ainsi q'un roi établit des lois en son royaume» (Alquié I, p. 260; AT I, 145).

³ Suarez, *Disputationes Metaphysicae*, XXXI, s. 12, n. 40 (trad. J.-P. Coujou, cit., p. 226).

⁴ Pensiamo, in particolare a T. J. Cronin, *Objective Being in Descartes and Suarez*, in «*Analecta Gregoriana*», 154, Roma, 1966, p. 39 e J.-L.- Marion, *Sur la théologie blanche de Descartes*, cit., pp. 27-28.

⁵ Descartes a Mersenne, 6 maggio 1630 (Alquié I, p. 264; AT I, 149).

⁶ Felice la formula di J. La porte: «quand [Descartes] refuse de subordonner la puissance de Dieu à sa sagesse, ce ne peut être pour subordonner cette-ci à celle-là» (*Le rationalisme de Descartes*, cit., pp. 284-285).

di Leibniz¹; al contrario, la potenza di Dio è tale, secondo Descartes, da farne la causa efficiente di tutto ciò che esiste e di tutto ciò che è possibile. Questo è, per l'essenziale, il contenuto dell'argomento metafisico avanzato da Descartes, perfettamente compendiato dal passaggio che segue:

[Dio] a crée toutes choses, c'est à dire *ut efficiens et totalis causa*. Car il est certain qu'il est aussi bien l'Auteur de l'essence comme de l'existence des créatures: or cette essence n'est autre chose que ces vérités éternelles, lesquelles je ne conçois point émaner de Dieu, comme les rayons du soleil².

Il reale, il vero, il bene, «*haec enim tria idem sunt*»³, Dio non li ha voluti perché tali, ma sono tali perché liberamente conosciuti e voluti dalla sua natura infinita e perfetta, causa efficiente e totale di tutti gli esseri. La potenza divina non è affatto sottomessa alla possibilità della logica, come tutti i contemporanei di Descartes, anche se in maniere e in misure diverse, ritenevano, ma la instaura e *insieme* la trascende. La sua volontà creatrice, indistinguibile dall'intelligenza⁴, è perfettamente libera⁵: se Dio lo avesse voluto, avrebbe potuto fare che le evidenze logiche fossero contraddittorie o che i teoremi matematici fossero falsi o che le leggi fisiche non fossero necessarie. Ecco perché Descartes non esiterà a dichiarare che:

[...] il a été libre et indifférent à Dieu de faire qu'il ne fut pas vrai que les trois angles d'un triangle fussent égaux à deux droits ou généralement que les contradictoires ne peuvent être vrais ensemble⁶.

Dio instaura o pone in essere la necessità stessa, senza per questo identificarsi o subordinarsi ad essa, ma eccedendola in virtù della sua infinita onnipotenza. Nessuna necessità, perciò, determina Dio nella sua azione creatrice, perché la necessità stessa è opera

¹ Cf. G. W. Leibniz, *Discours de métaphysique*, § 13: «[...] les vérités nécessaires sont fondées sur le principe de contradiction et sur la possibilité ou impossibilité des essences mêmes, sans avoir égard en cela à la volonté libre de Dieu ou des créatures».

² Descartes a Mersenne, 27 maggio 1630 (Alquié I, p. 267; AT I, 152).

³ Descartes a Clerelier, 23 aprile 1649 (Alquié III, p. 924; AT V, 357).

⁴ Pur sconfessando la tesi "intellettualista" del primato delle *rationes* sulla *voluntas dei*, Descartes non assume una posizione "volontarista", ma professa la simultaneità e l'identità in Dio di intelletto e volontà: «en Dieu *videre* et *velle* ne sont qu'une meme chose» (AT IV, 119); «toujours par une, *unicam*, même et très simple action il entend, veut et fait, *intelligat, velit* et *operetur*, tout» (*Principia* I, § 23). Se si eccettua A. Koyré, il solo a nostra conoscenza ad interpretare in senso volontarista la dottrina cartesiana della creazione delle verità eterne (*Essai sur l'idée de Dieu et les preuves de son existence chez Descartes*, Paris, 1922, pp. 42-43), su questo punto non vi è alcun conflitto di interpretazioni tra i commentatori di Descartes, tra i quali menzioniamo H. Gouhier, *La pensée métaphysique de Descartes*, cit., p. 236; J. Laporte, *Le rationalisme de Descartes*, Paris, 1950, pp. 283-285; T. J. Cronin, *Objective Being in Descartes and in Suarez*, Roma, 1966, pp. 242-243 e J.-L. Marion, *Sur la théologie blanche de Descartes*, cit., p. 284, il quale ha scritto: «Descartes n'inverse pas la hiérarchie thomiste des facultés en Dieu; il en récuse la possibilité; à la racine, tout volontarisme devient impensable». Ha di nuovo messo l'accento sul volontarismo di Dio, ma senza spingersi a ravvisare la priorità, in Dio, della volontà, M. Miles (*Insight and Inference*, cit., p. 212).

⁵ Descartes confessa a Mersenne, nella lettera del 27 maggio 1630, che Dio è stato «aussi libre de faire qu'il ne fût pas vrai que toutes les lignes tirées du centre à la circonférence fussent égales comme de ne pas créer le monde» (Alquié I, p. 268; AT I, 152). Sull'infinità «alogica» del Dio cartesiano della teoria delle verità eterne si veda anche lo studio di P. Rodano, *L'irrequieta certezza. Saggio su Cartesio*, Napoli, 1995.

⁶ Descartes a Mesland, 2 maggio 1644 (Alquié III, p. 74; AT IV, 118).

di una libera e incondizionata istituzione divina; nessuna idea esemplare preesiste¹ alle decisioni di Dio, dirigendole come dall'esterno, perché ogni idea è invece stabilita mediante un libero e insondabile decreto; nessuna logica e nessuna assiologia², infine, precedono e dirigono il suo attivismo creatore, necessitandolo a rispettare certe regole o certi valori morali, perché il vero Dio non deve essere equiparato ad un idolo, né pensato come subalterno allo Stige (*au Styx*) o ai destini (*aux destinées*):

Que les vérités mathématiques, lesquelles vous nommez éternelles, ont été établies de Dieu et en dépendent entièrement, aussi bien que tout le reste des créatures. C'est, en effet, parler de Dieu comme d'un Jupiter ou Saturne, et l'assujettir au Styx et aux Destinées, que de dire que ces vérités sont indépendantes de lui. Ne craignez point, je vous prie, d'assurer et de publier partout que c'est Dieu qui a établi ces lois en la nature, ainsi qu'un roi établit des lois en son royaume. Or il n'y a aucune en particulier que nous ne puissions comprendre si notre esprit se porte à la considérer, et elles sont toutes *mentibus nostris ingenitae*, ainsi qu'un roi imprimerait ses lois dans le cœur de tous ses sujets, s'il en avait aussi bien le pouvoir³.

Come si è visto, allora, affermare che le verità istituite nell'essere stanno alla volontà-ragione di Dio che le ha stabilite come le leggi di un regno stanno alla volontà del re che la ha promulgate, equivale a dire che la libera creazione di Dio non coinvolge solo la creazione del mondo ma anche quella delle verità. In questo modo, Dio è pensato da Descartes come l'autore non solo di tutto ciò che esiste, ma anche delle essenze; il che significa che ogni creatura, non importa se di natura ideale o reale, è legata a Dio non da un nesso di necessità tra la fonte dell'irradiazione e il processo che ne deriva, alla stregua delle dottrine emanazionistiche, bensì da un vincolo di dipendenza causale (creatore-creatura). L'assoluto primato ontologico di Dio interdice di supporre che qualunque verità abbia potuto precedere la creazione divina. Le matematiche non si inscrivono, pertanto, nella natura di Dio, ma sono state create mediante un suo libero e insondabile decreto, attraverso un atto di volontà assolutamente indifferente:

Il est impossible qu'il y ait rien qui ne dépende de lui [...] autrement [...] il n'aurait pas été tout à fait indifférent⁴.

¹ In Dio, agli occhi di Descartes, volontà e intelletto si identificano, al punto che nessuna distinzione, *ne quidem ratione*, è permessa. Ogni anteriorità dell'uno rispetto all'altro, ogni priorità dell'intelletto sulla volontà e viceversa, recherebbe pregiudizio alla semplicità della sua natura: «Vous demandez ce que Dieu a fait pour les produire [les vérités éternelles]. Je dis que *ex ipso quod illas ab aeterno esse voluerit et intellexerit, illas creavit* [...] Car c'est en Dieu une même chose de vouloir, d'entendre, et de créer, sans que l'un précède l'autre, *ne quidem ratione*» (Descartes a Mersenne, 27 maggio 1630, Alquié I, p. 268; AT I, 152-153).

² *Risposte alle Seste Obiezioni*: «[...] n'y ayant aucune idée qui représente le bien ou le vrai [...] qu'on puisse feindre avoir été l'objet de l'entendement divin, avant que sa nature ait été constituée telle par la détermination de sa volonté» (Alquié II, p. 872; AT VII, 432).

³ Descartes a Mersenne, 15 avril 1630 (Alquié I, p. 259; AT I, 145).

⁴ *Risposte alle Seste Obiezioni* (Alquié II, p. 877; AT VII, 435).

All'inadeguatezza dell'analogia tomista con l'architetto, che sulla base di certe idee realizza i suoi progetti, Descartes fa fronte ricorrendo ad una comparazione politica, e più precisamente monarchica: Dio è come un re, dotato di un potere assoluto (*ab solutus*), sciolto da ogni dipendenza, anche nei confronti delle leggi stesse da lui promulgate per libera e arbitraria¹ decisione. Come un monarca assoluto non legifera sotto la coercizione di nessuna legge perché il suo potere lo tiene al di sopra di ogni legge, allo stesso modo il Dio concepito da Descartes non contiene gli intelligibili, né porta in sé le verità eterne, ma le decreta, le garantisce e le conserva. La veracità divina verrà a rimpiazzare, così, la divinità delle verità² e la verità increata di Dio si tiene a distanza, al di sopra, delle verità create³, che ancora Mersenne suole chiamare «eterne»: «les vérités mathématiques lesquelles vous nommez éternelles», dice significativamente Descartes.

Certo, l'idea di una creazione delle *veritates aeternae/vérités éternelles*, di per sé, sembra racchiudere un paradosso: dire di una cosa che è eterna, infatti, significa dire che questa cosa non è stata creata. Ma nell'elaborare la teoria della libera *creazione* delle verità *eterne*, Descartes interviene sul vocabolario della scuola, operando una svolta concettuale di primissima importanza: pur mantenendo la nozione di eternità, Descartes le accorda un significato diverso. L'eternità non indica più la consustanzialità dell'idea con la natura di Dio, bensì il fatto che quest'ultimo si impegna a conservare nell'essere ciò che ha liberamente creato. Fondando la logica su un'ontologia, Descartes conferisce l'attributo dell'eternità a questa logica, che nello stesso tempo Dio crea, trascende e mantiene nell'essere, in virtù della sua infinita e incommensurabile potenza. L'aggettivo «eterna», che viene a qualificare delle verità create, non comporta, allora, una *contradictio in adjecto*. Se nell'ottica di Tommaso tanto l'immutabilità quanto l'eternità apparivano caratteri incompatibili con ogni verità creata, essendo tanto l'intelletto quanto l'oggetto entità contingenti e transeunti⁴ (in contrapposizione alle nozioni matematiche e ai dogmi di fede, autentiche *rationes* inscritte nella *natura Dei*), inversamente l'aggettivo «eterne» comporta, nell'ottica di Descartes, una duplice implicazione. Per un verso, esso indica che la mente umana ha bensì la facoltà di scoprire e contemplare queste verità, ma non quella di alterarle. Per un altro verso, suggerisce che Dio

¹ L'arbitrarietà delle decisioni creatrici di Dio non implica una loro eventuale cecità o capricciosità. Come ha giustamente fatto notare H. Gouhier «lorsque Descartes déclare que les vérités éternelles dépendent de la volonté de Dieu, n'oublions pas que cette volonté est intelligente» (*La pensée métaphysique de Descartes*, cit., p. 236).

² Anche Malebranche, come notissimo, parlerà di *veritates aeternae*, tuttavia, a dispetto di Descartes, non considererà che Dio le abbia istituite, ma semplicemente riconosciute e fatte valere (*Recherche de la vérité*, X éclaircissement).

³ Ha scritto H. Gouhier: «La création des vérités éternelles coïncide avec celle de l'univers [...]. Dès qu'elles sont des créatures, les vérités éternelles n'appartiennent plus à la science de Dieu [...] elles deviennent nos vérités, en dépit de leur éternité» (*La pensée métaphysique de Descartes*, cit., p. 245).

⁴ Tommaso, q. 16, a 7-8.

non modificherà mai queste verità e le manterrà perennemente nell'essere: le verità eterne sono bensì necessarie e immutabili, ma questa necessità e questa immutabilità è stata stabilita liberamente, o, se si preferisce, dipende interamente dall'onnipotenza del creatore¹.

Si tenga presente, per finire, che l'eternità delle verità non dipende solo dall'attributo divino dell'immutabilità, ma anche da quello della sempiterna attualità di Dio, da Descartes sancita nella sua teoria della creazione continuata: «[...] il est certain [...] que l'action, par laquelle maintenant il le conserve [l'universo], est toute la même que celle par laquelle il l'a créé»². La solidarietà tra la tesi della creazione e la tesi della conservazione (o permanenza) del vero sembra indicare che la relazione tra il Dio cartesiano e la verità è quella di una *creazione permanente*. L'incommensurabile e sovrabbondante potere creatore che Descartes conferisce e riserva a Dio, ha suscitato il pregnante commento di Sartre, che ha visto nel Dio di Descartes «le plus libre des dieux qu'à forgés la pensée humaine»³, in considerazione del fatto che la vera libertà si esprime, per Sartre, nell'attività creatrice.

I. 3. 3. «*Humana certitudo*». *De-teologizzazione della verità e abbandono dell'univocità dell'essere*

La dottrina della libera creazione delle verità eterne riveste un valore capitale per la filosofia di Descartes, non solo per le sue implicazioni concernenti la natura di Dio e la natura della creazione, ma egualmente per quanto riguarda la concezione della scienza⁴. Essa assicura la possibilità e la validità necessaria della scienza umana: per avere la sicurezza di non essere ingannati in ciò che pensiamo chiaramente e distintamente, è necessario che Dio stesso sia l'autore e la fonte di tutte le verità (*fons veritatis*). Essa è egualmente utile a Descartes per denunciare la temerarietà di una teologia razionale⁵ che pretenderebbe tanto di sottomettere alle regole e ai parametri del metodo e della ragione l'idea di Dio, quanto di comprenderlo mediante il criterio dell'analogia⁶, secondo la scala delle modalità di conoscenza dell'intelletto umano. Contrariamente al Dio legato per essenza al principio di non

¹ Cf. anche *Principia* I, § 49.

² *Discours*, V (Alquié I, p. 617; AT VI, 45).

³ J. P. Sartre, *La liberté cartésienne*, 1946, in *Situations philosophiques*, I, Paris, 1990, p. 76.

⁴ Come sottolinea J.-L. Marion, se l'esito teologico dell'operazione cartesiana è la libertà di Dio, l'esito epistemologico è l'inaugurarsi di una sapienza umana e solo umana. Tale idea era peraltro già stata espressa e difesa da F. Alquié (Cf. *La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes*, cit., pp. 7-8).

⁵ E in ciò Descartes fa sua la lezione di Montaigne: «Il m'a toujours semblé qu'à un homme Chrestien cette sorte de parler est pleine d'indiscretion et d'irreverence: Dieu ne peut mourir, Dieu ne se peut desdire, Dieu ne peut faire cecy et cela. Je ne trouve pas bon d'enfermer ainsi la puissance divine sous les loix de nostre parole» (*Essais*, II, XII, A, 527).

⁶ Cf. Montaigne: «Or rien du notre ne se peut assortir ou raporter, en quelque façon que ce soit, à la nature divine, qui ne la tache et marque d'autant d'imperfection. Cette infinie beauté, puissance et bonté, comment peut elle souffrir quelque correspondance [relation] et similitude à chose si abjecte que nous sommes, sans un extreme interest et dechet de sa divine grandeur» (*Essais*, II, XII, A, 523).

contraddizione, come si evince dalle pur diverse considerazioni di pensatori quali Agostino, Tommaso, Suarez, Mersenne e Galilei, il Dio di Descartes è libero di pensare, volere e insieme creare la contraddizione.

La tesi della creazione delle verità è, allora, il colpo mortale inferto alla dottrina dell'univocità dell'essere e al criterio dell'analogia: tra il piano divino e quello umano si spalanca un baratro incolmabile. Il passaggio da una relazione di analogia a un nesso di incommensurabilità segna la fine di un rapporto centrato sulla somiglianza, sulla proporzionalità, sulla partecipazione della creatura nei confronti del creatore. Dio e l'uomo si rivelano incomparabili, non perché l'analogia sia di per sé una tecnica difettosa, ma perché Dio è ormai concepito come un limite esterno alla razionalità. Descartes, pertanto, non prolunga l'eredità scolastica, che faceva dell'analogia un principio d'intelligibilità del rapporto del finito all'infinito. La differenza ontologica, per parlare come Heidegger, che si dà tra la natura divina panto-creatrice e la mente umana creata, comporta una duplice implicazione: da un lato, la mente umana conserva la facoltà di conoscere le essenze delle cose, ormai concepite come la struttura geometrico-matematica del mondo; da un altro lato, tuttavia, tale conoscenza vera del reale rimane vincolata al piano umano, circoscritta ad una ragione finita che non è più autorizzata a partecipare della (o a conformarsi alla) natura infinitamente potente di Dio. Per riprendere la categoria di «histoire de la métaphysique»¹, coniata da Heidegger e successivamente ripresa in ambito francese da diversi interpreti, è indubbio che la teoria cartesiana della creazione delle verità eterne rappresenti un momento di rottura sul piano della «lignée continue qui mène de Suarez à Leibniz»² nel senso dell'univocità. Così, se per Agostino scoprire le verità eterne significava riconoscere la presenza della verità increata, e se per la teologia scolastica il fine ultimo della creazione consisteva nella partecipazione di certe creature alla conoscenza che Dio ha di se stesso, per Descartes la verità di cui l'intelletto umano è capace, e il cui segno è l'evidenza, non rinvia più alla verità prima e alla scienza divina come al suo fondamento, né rende accessibile alla ragione il mistero della volontà di Dio: la mente umana non si conforma in alcun modo a quella divina, ma ne è un prodotto incommensurabilmente più imperfetto. Descartes scinde, così, ciò che l'intera tradizione scolastica si era preoccupata di tenere unito: il nesso tra la verità di Dio e le verità che provengono dalla sua onnipotenza e che noi possiamo conoscere.

¹ Se vi sia davvero una «storia della metafisica», e sul diverso modo con il quale questa espressione è stata intesa, si veda la recente raccolta di studi sotto la direzione di Y. C. Zarka e B. Pinchard, *Y a-t-il une histoire de la métaphysique?*, Paris, 2005. Per le questioni che riguardano il pensiero cartesiano e il contesto nel quale esso si forma, segnaliamo i contributi di P. Mesnard (*La métaphysique au tournant des Temps modernes*, pp. 119-128), Y. C. Zarka (*L'exténuation de la question de l'être et la métaphysique au début des temps modernes*, pp. 129-139) e P. Guenancia (*Descartes: philosophie ou métaphysique*, pp. 141-152).

² J.-L. Marion, *Sur la théologie blanche*, cit., p. 452.

Uno dei principali elementi di rottura provocati dalla fondazione metafisica del sapere inaugurata da Descartes consiste, per l'appunto, nella nuova condizione in cui l'uomo viene a trovarsi, metafisicamente situato a mezza strada tra l'essere e il nulla: l'uomo cartesiano è quell'essere razionale capace di raggiungere verità universali e necessarie *senza contatto* con la mente divina.

La soluzione cartesiana al dilemma logico-teologico del rapporto tra Dio e i suoi attributi comporta una ricaduta capitale sul piano della conoscenza, in quanto sembra già implicitamente escludere sia l'ipotesi adeguazionista¹, che diventerà invece un baluardo dell'interpretazione spinozista² del cartesianesimo, sia l'ipotesi ontologista³, già in auge nell'agostinismo scolastico e che sarà successivamente abbracciata da Malebranche, attraverso la riduzione di ogni conoscenza vera alla visione in Dio⁴. Rispetto a queste

¹ Descartes, pur teorizzando la possibilità epistemica di una conoscenza completa o distinta, rifiuterà di accordare alla mente creata e finita il potere di conoscere in modo adeguato le cose. Egli ha, cioè, accuratamente distinto la conoscenza completa di una cosa dalla conoscenza di questa cosa come completa. Si tenga presente, infatti, che idea completa o distinta non significa idea perfettamente adeguata. La denominazione 'completa' riferita all'idea potrebbe indurre in errore: essa non fa allusione ad un'idea che la mente conosce in tutta la sua estensione e profondità, in ogni sua parte e in modo definitivo ed esaustivo. Detto altrimenti, Descartes non è un teorico della vista intera dell'oggettività e l'idea perfettamente adeguata, ai suoi occhi, non può concernere la mente umana ma solo quella divina. Questo passo di una lettera inviata da Descartes a Mersenne il 31 dicembre 1640, conferma quanto appena detto: «je ne nie point qu'il n'y ait des choses en Dieu que nous n'entendons pas [ex. mystère de la trinité], ainsi qu'il y a même en un triangle plusieurs propriétés que jamais aucun mathématicien ne connaîtra, bien que tous ne laissent pas pour cela de savoir ce que c'est qu'un triangle» (Alquié II, p. 306; AT III, p. 274). In altri termini, se la conoscenza interamente perfetta di una cosa, la quale comporta tanto la vista completa della cosa quanto la conoscenza che non resta più nulla da conoscere in questa cosa, è una prerogativa esclusiva dell'essere perfetto, alla ragione umana rimane, tuttavia, la possibilità di una conoscenza relativamente perfetta, per così dire, designata, nel vocabolario cartesiano, dall'espressione *perfectissima certitudo*. Su questo stesso tema si vedano anche le *Risposte alle Quarte Obiezioni* (AT VII, 220 e sgg.), le *Risposte alle Quinte Obiezioni* (Alquié II, p. 808; AT VII, 365), l'epistola a Gibieuf datata 19 gennaio 1642 (AT III, 474 e sgg.).

² È noto che Spinoza arriverà persino a concedere alla mente finita la conoscenza adeguata di Dio, che per Descartes, invece, la ragione non può sapere di aver raggiunto nemmeno nel caso della conoscenza delle idee finite: «la mente umana ha una conoscenza adeguata dell'essenza eterna e infinita di Dio», scrive Spinoza in *Ethica*, II, proposizione XLVII. Per un confronto sul tema della conoscenza adeguata in Descartes e in Spinoza, si veda lo studio di J.-L. Marion, *Aporias and the origin of Spinoza's theory of adequate ideas*, in Y. Yovel (éd), «Spinoza on knowledge and the human mind», Leyde/New York, 1994.

³ La tradizione dell'agostinismo scolastico aveva da sempre fatta sua la tesi della diretta illuminazione dell'intelletto umano da parte di Dio. Descartes evoca questa teoria al fine di ricusarla. Sollecitato da Silhon «sur la qualité de la connaissance de Dieu en la béatitude», Descartes distingue quest'ultima maniera di conoscere, che non pertiene all'uomo «sans miracle en cette vie», dice significativamente Descartes, da «celle que nous en avons maintenant, en ce qu'elle sera intuitive». Descartes attribuisce un significato diverso all'espressione «conoscenza intuitiva»: essa non sta più ad indicare, come nell'agostinismo, la facoltà della mente umana di vedere nella luce di Dio «par une impression directe de la clarté divine sur notre entendement», bensì il riconoscimento delle nozioni naturali (*notions naturelles*), che sono in noi. Per Descartes è dunque possibile conoscere Dio mediante l'intuizione della sua essenza (e in questo modo cogliere il legame inscindibile che unisce in Dio essenza ed esistenza), il che non significa affatto conoscerlo «par une illustration immédiate de la Divinité sur notre esprit». In altri termini, Descartes mantiene ferma la separazione ontologica dei piani, escludendo ogni compenetrazione o legame partecipativo tra il lume soprannaturale e quello naturale: tra queste due zone dell'essere, e tra questi due modi di conoscere, l'alterità non è di ordine quantitativo, cioè secondo il più e il meno, ma qualitativo. Per tutte le citazioni si veda Descartes a Silhon, marzo o aprile 1648 (Alquié III, p. 847-848; AT V, 136-138).

⁴ «L'esprit ne peut connaître la vérité que par l'union naturelle et nécessaire avec la vérité même: il ne peut être raisonnable que par la raison: enfin il ne peut en un sens être esprit et intelligence que parce que sa propre

posizioni, che diventeranno il perno delle due grandi metafisiche postcartesiane, Descartes ebbe modo di prendere le distanze, non cessando di difendere due tesi fondamentali: la prima, vuole che la mente umana, in ragione del suo statuto ontologico finito, limitato e imperfetto, non sia predisposta alla conoscenza della «cosa-in-sé»¹, per parlare con linguaggio kantiano, «non seulement de l'infini, mais même aussi peut-être d'aucune autre chose qui soit au monde, pour petite qu'elle soit»²; la seconda, vuole che il lume naturale non partecipi in alcun modo di quello soprannaturale, essendo il primo una creazione del secondo e non un suo prolungamento o una sua modalità.

In ultima istanza conviene osservare che il sintagma *fons veritatis*³, con il quale Descartes continua a qualificare il Dio sovranamente perfetto della tradizione, non fa più unicamente riferimento all'identità tra Dio e il vero, quanto piuttosto alla natura creatrice di Dio, paragonato ad un Re, il quale ha stabilito, come si stabiliscono delle leggi, tutte quelle verità che si suole chiamare eterne. Ora, tale discontinuità di ordine metafisico rispetto al pensiero scolastico, col determinare una disparità irriducibile tra il piano dell'infinito (sprofondato in un'ipertrascendenza) e quello del finito (situato in un'autonomia contingente), crea uno iato tra l'intelletto umano (*capax veritatis*) e l'intelletto divino (*fons veritatis*). La conseguenza di questa frattura dell'univocità dell'essere nel pensiero di Descartes, che spezza la visione unitaria propria della cultura medievale tra creatore e creatura, non mostra solo sino a che punto con la sua filosofia il tema dell'ontologia nella sua universalità divenga problematico; esso mette anche in luce, a nostro avviso, che l'incursione cartesiana in un settore così propriamente teologico quale quello della questione delle *rationes dei* non vada considerato come la prova di un interesse saliente per la teologia naturale. Al contrario, tale incursione, quasi un mordi e fuggi (visto che Descartes, dopo le tre lettere della primavera del 1630, non si preoccuperà mai di presentare un'esposizione completa di tale teoria⁴), ha la valenza di un colpo di forbice inferto al “filo metafisico” che permetteva di tenere ancora uniti, in una continuità certo sottile e complessa, l'ambito teologico e quello della *humana sapientia*. Un

substance est éclairée, pénétrée, perfectionnée par la lumière de Dieu même» (Malebranche, *Œuvres complètes*, Paris, 1976², V, p. 117).

¹ Su questo aspetto C. Bouriau ha scritto: «la thèse de la création des vérités ruine toute prétention à déterminer les choses telles qu'elles sont en elles-mêmes» (*Aspects de la finitude: Descartes et Kant*, Bordeaux, 2000, p. 48).

² *Risposte alle Quinte Obiezioni* (Alquié II, p. 808; AT VII, 365).

³ Sugli antecedenti teologici dell'espressione «fons veritatis», che Descartes evoca tanto nella prima meditazione (AT VII, 22), quanto nel primo libro dei *Principia*, § 22, Gouhier rimanda all'*Ecclesiaste* (I, 5: *fons vitae...fons sapientiae*), alle *Confessioni* di Agostino (XII, xxx, 41: *Deum nostrum, fontem veritatis*) e alla *Summa theologiae* di Tommaso (I, qu. 16, art. 5). Si veda *La pensée métaphysique de Descartes*, cit., p. 243.

⁴ Descartes sembra farvi allusione nella quarta e nella quinta parte del *Discours* (AT VI, 38 e 41) e nella prima e nella quarta meditazione. Fatte salve queste pur chiare allusioni, la dottrina resta, specie nelle *Meditazioni*, come nell'ombra, sino ad essere richiamata nelle *Quinte Risposte* e brevemente argomentata nelle *Seste*.

colpo di forbice destinato ormai a relegare molte questioni concernenti l'operare di Dio al di fuori del raggio d'azione della filosofia e dei poteri dell'intelletto umano e a fissare come nuovo baricentro della riflessione filosofica non più gli argomenti teologici, bensì i temi dello sviluppo della scienza, del buon uso della libertà e del perseguimento della saggezza. Sotto questo profilo, la questione della verità viene a raccordarsi con quella dell'utilità della filosofia, e si converte nella questione della certezza umana, secondo un'espressione cartesiana della *Meditatio IV*: «*omnis humana certitudo*»¹, che fa eco a quella «*universalis Sapientia*» invocata e descritta in apertura delle *Regole utili e chiare per la guida della ragione nella ricerca della verità*, ma anche al titolo, altisonante e mancato, che doveva prendere il *Discours* stesso, concepito come «*Le projet d'une Science universelle, qui puisse élever notre nature à son plus haut degré de perfection*»². Questa ricerca della verità e della saggezza nell'orizzonte umano, già identificata, nella prima parte del *Discours*, come la più importante «entre les occupations des hommes purement hommes»³, viene a saldarsi, nell'ultima sezione del *Discours*, e in nome della «loi qui oblige à procurer, autant qu'il est en nous, le bien général de tous les hommes», con la fiducia umanista nel progresso indefinito della scienza, rivelando l'urgenza di soppiantare la filosofia Scolastica, tanto speculativa quanto inutile alla vita: «Car elles [quelques notions générales touchant la physique] m'ont fait voir qu'il est possible de parvenir à des connaissances qui soient fort utiles à la vie; et qu'au lieu de cette philosophie spéculative qu'on enseigne dans les écoles, on en peut trouver une pratique [...] et ainsi nous rendre comme maître et possesseurs de la nature»⁴.

¹ *Meditatio IV* (Alquié II, p. 569; AT VII, 144). In ciò aderiamo solo parzialmente alle conclusioni dello studio di G. Olivo, secondo cui attraverso la dottrina della creazione delle verità eterne la filosofia di Descartes fa segno nella direzione della «finitude ou [de] la relativité à la *cogitatio* humaine de la vérité [...] la certitude est humaine parce que foncièrement l'*intuitus mentis* est humain [come attesta la lettera a Mersenne del 16 ottobre 1639, AT II, 599]. Le tout qui se constitue par là est bien dans sa condition même vérité humaine» (*Descartes et l'essence de la vérité*, cit., p. 410). Se è vero che è nell'orizzonte del *finito* che la mente umana, cosciente dei propri limiti, ha accesso, in virtù dell'evidenza delle idee, alle verità speculative, è altrettanto vero che queste stesse verità, di cui la mente ha una «certezza più che morale» (Cf. *Principia IV*, § 206), sono tenute da Descartes per *assolutamente* vere. Né conviene sovrainterpretare il celebre passaggio delle *Risposte alle Seconde Obiezioni*, sulla cosiddetta «falsità assoluta», come se Descartes accogliesse l'obiezione teologica di Mersenne, che, invece, è tenuta, precisamente, per irricevibile: «Qu'avons-nous à faire de nous mettre en peine de cette fausseté absolue, puisque nous ne la croyons point du tout [*nullo modo credamus*], et que nous n'en avons pas même le moindre soupçon [*nec vel minimum suspicemur*]?» (Alquié II, p. 569; AT VII, 145).

² Descartes a Mersenne, marzo 1636 (AT I, 339).

³ *Discours, I* (Alquié I, p. 570; AT VI, 3).

⁴ *Discours, VI* (Alquié I, p. 634; AT VI, 61-62).

II. LA QUESTIONE DELLA VERITÀ. DESCARTES E MONTAIGNE

Moy-mesme, qui fais singuliere conscience de mentir et qui ne me soucie guere de donner creance et autorité à ce que je dis, m'apperçoy toutesfois, aux propos que j'ay en main [...] je grossis et enfle mon subject, par voix, mouvemens, vigueur & force de parolles, et encore par extention et amplification: non sans interest de la verité nayfve. Mais je le fais en condition pourtant, qu'au premier qui me rameine, et qui me demande la verité nuë et cruë, je quitte soudain mon effort, & la luy donne, sans exaggeration, sans emphase, et remplissage. La parole vive & bruyante, comme est la mienne ordinaire, s'emporte volontiers à l'hyperbole¹.

Descartes lettore di Montaigne

Erede, almeno tanto quanto giudice della filosofia facente capo alla tradizione della Scuola, Descartes fu anche un attento lettore² degli *Essais* di Montaigne, «l'homme le plus marquant de la renaissance du scepticisme antique qui eut lieu au XVI^e siècle»³. Figura di transizione, Montaigne può essere considerato come una delle principali personalità filosofiche del Rinascimento francese, e come una cerniera tra il tardo rinascimento filosofico e l'inizio della modernità. Forte il debito filosofico contratto da Descartes con Montaigne⁴, che eminenti storici del pensiero hanno concorso a mettere in luce⁵.

¹ Montaigne, *Essais*, III, XI, B, 1028.

² L'espressione è di L. Brunschwig, il quale, nel suo studio classico *Descartes e Pascal lecteurs de Montaigne*, New York, 1944 ha significativamente messo in luce il debito di Descartes nei confronti degli *Essais* di Michel de Montaigne.

³ R. H. Popkin, *Histoire du scepticisme d'Erasmus à Spinoza*, trad. fr., Paris, 1995, p. 81. Sulla rinascita dello scetticismo in epoca moderna si veda anche l'articolo di Ch. Larmore, «Scepticism», in M. Ayers et D. Garber (eds), *The Cambridge History of Seventeenth Century Philosophy*, Cambridge, 1998, vol. II, p. 1145-1192; e gli studi collettivi riuniti da M. Burnyeat (ed.), *The Skeptical Tradition*, Berkeley, 1983; e da P.-F. Moreau (ed.), *Le scepticisme au XVI^e et au XVII^e siècle*, Paris, 2001.

⁴ Il nome di Montaigne compare solo una volta nel *corpus cartesianum*, e si trova associato a quello di Charron, in una lettera a Mersenne del 23 novembre 1646, in cui Descartes critica le tesi di «Montaigne et Charron» sulle differenze tra l'uomo e l'animale (AT IV, 573-575). Ma dalla mancanza di altri riferimenti espliciti al perigordino non si deve concludere che Descartes ignorasse o non provasse interesse per l'opera di Montaigne.. Al contrario, le pagine che seguono intendono mostrare proprio quanto la filosofia di Descartes si costituisca, almeno in parte, attraverso un movimento di ripresa e di rettificazione del pensiero di Montaigne, che, tra gli «hodierni sceptici» (Cf. AT VII, 549) ci è apparso l'interlocutore più significativo di Descartes.

⁵ Nel suo *Commentaire au Discours de la méthode*, E. Gilson mette a confronto numerosi passaggi del *Discours* direttamente ispirati dagli *Essais* di Montaigne: «il est à peine besoin de faire remarquer [...] combien [...] le recit de ses études venant après l'*Institution des enfants* [...] de Montaigne rappelle le dessein des *Essais* dont plusieurs passages du *Discours* trahissent d'ailleurs l'influence» (*op. cit.*, p. 98). L. Brunschwig non ha esitato a sostenere che Descartes, insieme con Pascal, fu dei *Saggi* di Montaigne il lettore «le plus assidue et le plus fervent», al punto da averli come «incorporé[s] à sa propre substance» (*Descartes et Pascal lecteurs de Montaigne*, cit. p. 9). Del resto, nell'intraprendere il proposito di riformare la scienza, Descartes non contesta affatto «la justesse de la critique qui a ruiné le savoir prétendu, la métaphysique fallacieuse, des temps anciens et du moyen-âge. Descartes entreprend de répondre à Montaigne, il lui donnera tort sur les points essentiels, mais

Opera molto dispersiva, e il cui statuto filosofico è stato a lungo considerato incerto, gli *Essais* non sono né un trattato, né una *summa*, né un ennesimo commento al *corpus aristotelicum*, né semplicemente l'autobiografia di Montaigne, né una sorta di diario intimo, ma un erudito *collage* di riflessioni su se stesso, sulla sua vita, sui detti e i fatti dei grandi uomini di tutti i tempi, sull'agire, sul tempo, in breve su argomenti talvolta astratti e generali come «*De l'expérience*» o «*De la Vanité*», talvolta specifici e concreti, come «*Du jeune Caton*», che si apre con questa mirabile affermazione: «je n'ay point cetterreur commune de juger d'un autre selon que je suis»¹. Nel redigere i suoi *Saggi*, «ce fagotage de tant de diverses pièces»², «cette fricassée que je barbouille icy»³, ora poeticamente equiparati ad un «amas de fleurs estrangeres»⁴, ora più prosasticamente ridotti a «des excremens d'un vieil esprit, dur tantost, tantost lasche, et toujours indigeste»⁵, Montaigne dipinge un autoritratto che per un verso è manieristico, cioè realizzato in uno stile che non disdice l'esagerazione, l'enfasi retorica, il registro iperbolico, «il vagabondaggio eccentrico»⁶ e che, nello stesso tempo, si lascia sedurre dai paradossi e dall'equipollenza dei contrari; d'altra parte gli *Essais* sono animati da aspirazioni in apparenza del tutto modeste: «je ne me suis proposé aucune fin, que domestique et privée» (*Au lecteur*).

Se Descartes non si stancherà di evocare nelle sue opere l'espressione «ricerca della verità», aspirando così alla diffusione di un sapere vero, imperituro, universale e utile alla vita, in Montaigne sembrano prevalere aspirazioni più umili, più prudenti e certamente meno ambiziose, come attesta ancora la breve e rivelatrice nota rivolta al lettore a mo' di prefazione: «ainsi, lecteur, je suis moy-mesme la matiere de mon livre: ce n'est pas raion que tu employes ton loisir en un subject si frivole et si vain». Gli *Essais* non sono un'opera concepita con l'obiettivo del successo editoriale e della più larga diffusione possibile⁷: al contrario, essi nascono come delle riflessioni private, destinate, semmai, alla «commodité particulière de ses parents et amis». Scritti in francese e non nella lingua dei dotti, quel latino

c'est après s'être mis à son école, après avoir tout accepté de lui [...]» (*op. cit.*, p. 115). Sul debito di Descartes con Montaigne hanno riflettuto, tra gli altri, anche E. M. Curley (*Descartes against the Skeptics*, cit.), G. Paganini (*Scepti moderna*, Cosenza, 1991) e G. Rodis-Lewis (*Doute pratique, doute spéculatif chez Montaigne et Descartes*, «Revue Philosophique», 4/1992, pp. 439-449). È opportuno ricordare anche R. Lefèvre, che consacra la prima di quattro brevi appendici al suo studio *Le criticisme de Descartes* (*op. cit.*, pp. 333-34) proprio a «Descartes et Montaigne», iniziando con queste parole: «Descartes, de bonne heure, a pu trouver dans Montaigne tous les motifs de son doute».

¹ *Essais*, I, XXXVII, A, 229.

² *Essais*, II, XXXVII, A, 758.

³ *Essais*, III, XIII, B, 1079.

⁴ *Essais*, III, XII, B, 1055.

⁵ *Essais*, III, IX, B, 946.

⁶ L'espressione è di H. Friedrich, *Montaigne*, Paris, 1968, p. 32.

⁷ Anche se conobbero un successo quasi immediato e divennero un vero e proprio *best seller* tra la fine del XVI secolo e i primi decenni del *grand siècle*.

che nondimeno Montaigne padroneggiava perfettamente¹, gli *Essais* non ambiscono né al rinnovamento degli studi filosofici, né ad una riforma organica del sapere, né pretendono imporre una diversa e duratura teoria dell'uomo. Essi costituiscono delle prove, degli esperimenti personali, delle ricerche; qualcuno ha detto delle conversazioni, ricordando questa frase di Montaigne: «je parle au papier comme je parle au premier que je rencontre»². Ciò che contraddistingue questi tentativi è un proclamato sentimento di finitudine ed un'acuta coscienza del carattere transeunte di tutte le cose: «j'écris mon livre à peu d'hommes et à peu d'années. Si c'eust esté une matiere de durée, il l'eust fallu commettre à un langage plus ferme»³.

Montaigne, diversamente da Descartes, non fa della verità⁴, almeno in apparenza, il suo tema di indagine per eccellenza, né attribuisce a questa nozione i caratteri che la filosofia, in particolar modo quella scolastica, le aveva tradizionalmente attribuito: l'immutabilità, l'atemporalità, l'universalità, la necessità. Nel concepire la verità alla stregua di una nozione cangiante, storica, particolare, contingente e soggettiva, Montaigne sembra rovesciarne i parametri canonici: il vero è meno l'oggetto di una conoscenza intellettuale avulsa dal tempo, che l'ideale che anima l'esercizio, la ricerca, l'indagine di un *moi* eccitato da una vigorosa *libido sciendi*, come in Socrate quel «continuel exercice de sagesse et de vertu»⁵. Nello stesso tempo, questa sete di sapere si connota per la sua insaziabilità: «la curiosità di conoscere è stata data agli uomini per flagello, dice la Sacra Scrittura»⁶, come a dire che la verità in sé è inafferrabile. Ecco, allora, che la saggezza tende a convertirsi in «dotta ignoranza» ed il notissimo sintagma «*Que sais-je?*»⁷, dove il punto di interrogazione è soprattutto un punto di sospensione, si fa struttura di pensiero e diviene il vessillo teorico della rinnovata, aperta e antidogmatica mentalità filosofica che gli *Essais* hanno contribuito in modo determinante ad inaugurare. Sul «*Que sais-je?*» di Montaigne non sono certo mancati commenti e interpretazioni di vario genere. La riflessione più penetrante e concisa va forse ricercata, tuttavia, nelle pagine stesse degli *Essais* e, in particolare, in una considerazione di Montaigne dal sapore sentenziale di un apoftegma:

¹ Cf. *Essais*: «sans art, sans livre, sans grammaire ou precepte, sans fouet et sans larmes, j'avais appris du latin, tout aussi pur que mon maistre d'eschole le sçavoit [...]» (I, XXVI, A, 173).

² *Essais*, III, I, B, 790.

³ *Essais*, III, IX, B, 982.

⁴ La *Concordance des Essais de Montaigne*, préparée par R. E. Leake, en deux volumes, Genève, 1981 segnala 264 volte il lemma «vérité».

⁵ *Essais*, I, XI, B, 44.

⁶ Tale sentenza che si ispira al testo biblico dell'*Ecclesiaste* è iscritta in latino su una delle travi della biblioteca di Montaigne: «Cognoscendi studium homini dedit Deus eius torquendi gratia».

⁷ *Essais*, II, XII, B, 527.

qui veut guerir de l'ignorance, il faut la confesser. Iris est fille de Thaumantis. L'admiration est fondement de toute philosophie; l'inquisition, le progrez; l'ignorance, le bout. ¹.

Questo il messaggio che gli *Essais* trasmettono, senza nessuna velleità coercitiva e senza la presunzione di insegnare nulla, ma anche senza ignorare che «chaque homme porte la forme entiere de l'humaine condition»². Divertendosi a giocare con i titoli, non sarebbe fuori luogo designare gli *Essais* come un «Discorso senza metodo»³ non già finalizzato a cercare la verità nelle scienze, ma a meditare sulle parole dell'apostolo Paolo pronunciate contro il sapere: «stultam fecit Deus sapientiam mundi hujus»⁴.

Ma proprio questa posizione anti-intellettualista, di cui le pagine degli *Essais* sono impregnate, ha pesato sulla fortuna di Montaigne come filosofo: considerato ancora sino a pochi anni fa un fine umanista ed un eminente scrittore della letteratura morale francese, Montaigne è stato studiato meticolosamente in ambito letterario, più marginalmente in campo filosofico. Ciò anche in ragione di una proposizione degli *Essais*, che sembrava dovesse giustificare questa tendenza: «Je ne suis pas philosophe»⁵. Estrapolato dal suo contesto⁶, un tale auto-giudizio sembrava confortare l'opinione secondo la quale un pensiero senza sistema e apparentemente senza ordine dovesse essere estromesso dal novero della filosofia⁷. Senonché la frase ora menzionata, «je ne suis pas philosophe», inserita nel capitolo *De la vanité*, non si riferisce affatto alla filosofia in quanto filosofia, ma è una dichiarazione polemica che Montaigne pronuncia per differenziarsi dalla figura del saggio stoico, impassibile davanti al male e al dolore. Una presa di distanze analoga, del resto, sarebbe stata assunta, mezzo secolo più tardi, anche da Descartes: «je ne suis point de ces philosophes cruels qui veulent que leur sage soit insensible»⁸, senza che per questo lo si annoverasse tra i non filosofi.

¹ *Essais*, III, XI, C, 1030.

² *Essais*, III, II, B, 805.

³ Alcuni commentatori, quali P. Villey (*Les Sources et l'évolution des Essais de Montaigne*, 2° ed., Paris, 1933, II, p. 321) e G. Lanson (*Les Essais de Montaigne*, Paris, p. 265), hanno nondimeno ravvisato una metodicità nel procedimento seguito da Montaigne per descriversi con esattezza e oggettività. Dello stesso avviso E. Auerbach, secondo cui l'autore del primo libro profano d'introspezione è costruito sul metodo della «peinture de soi»: «Il se dépeint lui-même de la manière la plus sérieuse afin d'éclairer les conditions générales de l'existence humaine; il se dépeint engagé dans les contingences fortuites de sa vie; il s'intéresse sans y opérer aucun choix aux mouvements changeants de sa conscience, et c'est précisément dans cette absence de choix que consiste sa méthode» (*Mimésis. La représentation de la réalité dans la littérature occidentale*, trad. fr., Paris, 1968, p. 310).

⁴ *Lettera ai Corinzi*, I, I, 19.

⁵ *Essais*, III, 9, C, 950.

⁶ Sul contesto morale dell'espressione adottata da Montaigne cf. A. Comte-Sponville, «*Je ne suis pas philosophe*». *Montaigne et la philosophie*, Paris, 1993.

⁷ «Montaigne fut donc un médiocre philosophe». Si tratta del commento, eccessivo, di Ph. Desan nel suo studio, per altro stimolante, *Naissance de la méthode. Machiavel, La Ramée, Bodin, Montaigne, Descartes*, Paris, 1987, p. 118. Ma è anche vero, d'altro canto, che Montaigne stesso si definisce «philosophe imprémédité et fortuite» (II, XII, C, 546).

⁸ Descartes a Elisabetta, 18 maggio 1645 (Alquié III, p. 565; AT IV, 201-202).

Che cosa significa, allora, essere filosofo¹ nel vocabolario intellettuale di Montaigne? Difficile rispondere ad una domanda formulata in questi termini. Si provi a configurarla in un altro modo: che cosa fanno i filosofi, agli occhi di Montaigne, per meritare il titolo di filosofi? Principalmente, ma non solo, essi «stabiliscono delle verità», elaborano delle teorie, edificano dei sistemi, commentano delle credenze già consolidate dall'autorità: in una parola, esaltano il potere della ragione e non dubitano un solo secondo della possibilità e della fondatezza della scienza. Da questo punto di vista, la figura di Montaigne non sembra affatto rientrare nel profilo canonico del filosofo tardo rinascimentale. Il termine «stabilire», infatti, rimanda al concetto di stabilità, fissità, oggettività, cioè ad altrettante nozioni che l'autore degli *Essais* reputa più come dei pregiudizi da revocare in dubbio che come dei caratteri del vero accessibili al conoscere. In che modo, del resto, rendere fissa, stabile e oggettiva la verità? Quale criterio potrebbe rendere pienamente certi di qualcosa? E chi può essere sicuro di disporre di un tale criterio?

Queste domande, che Montaigne si pone talvolta implicitamente, talvolta in modo esplicito, provano che l'attitudine del perigordino è certamente filosofica, ma in un senso diverso da quello ora illustrato. Montaigne esercita la professione del filosofo in quanto sottolinea con vigore la centralità del buon senso e della spontaneità naturali; in quanto medita, osserva, interroga tanto se stesso quanto ciò che è altro e diverso; in quanto critica ogni forma di dogmatismo teorico e pratico, secondo il ben noto adagio per cui «la peste de l'homme c'est l'opinion de sçavoir»²; in quanto fa del dubbio e della sospensione del giudizio la tecnica vincente per liberarsi dai pregiudizi e dalla credenza in impossibili certezze definitive sulla realtà; in quanto prende coscienza della debolezza dei mezzi razionali di cui l'uomo dispone per conoscere la verità. Naturalmente, oltre ad essere una filosofia immediatamente riferita alla vita (e solo indirettamente alla scienza), quello di Montaigne è un modo di filosofare³ più negativo che non positivo, per così dire, centrato sulla diffidenza nei confronti delle teorie sistematiche e impegnato costantemente a far emergere le contraddizioni, le incompatibilità, le discordanze di una realtà molto più complessa e sfuggente di quanto non appaia alla ragione umana e alle sue presuntuose e superficiali credenze. Si tratta di un modo di filosofare, per così dire, meta-filosofico, nel senso che

¹ Sull'appartenenza dei *Saggi* di Montaigne al campo filosofico rinviamo allo studio di I. Maclean, *Montaigne philosophe*, Paris, 1996. Di particolare interesse per il nostro lavoro i paragrafi «Vérité et certitude», «Vérité et objectivité» e «La vérité logique» (pp. 23-33), in cui l'autore analizza la discussione di Montaigne con le sue fonti scolastiche in relazione al problema della verità.

² *Essais*, II, XII, A, 488.

³ «Une force d'esprit admirable contre l'imagination, la superstition, le préjugé, les passions, circule dans les *Essais*, le seul livre de philosophie peut-être qui s'offre sans système et sans la fureur de prouver. Mais les partis l'ont mal jugé, car il les juge tous», ha scritto Alain (*Abrégés pour les aveugles*, Paris, 1960, p. 804).

prende in esame la portata e la natura della filosofia stessa, esaminando la quale, alla luce della sua storia, non sembra emergere altro che una collezione di opinioni transitorie e incongruenti, rispetto alle quali Montaigne sembra voler prender congedo:

je propose des fantasies informes, comme font ceux qui publient des questions douteuses, à débattre aux écoles: non pour établir la vérité; mais pour la chercher¹.

La ricerca incessante della verità, unita ad una lucida coscienza della vanità non solo del giudizio umano e del suo presunto sapere – «cet amas de science» non è altro «que vanité»² –, ma egualmente dell'uomo in quanto uomo, secondo le parole di S. Paolo, che Montaigne recupera e parafrasa in apertura del capitolo più celebre degli *Essais* – «de toutes les vanitez, la plus vaine c'est l'homme; que l'homme qui présume de son sçavoir, ne sçait pas encore que c'est que sçavoir; et que l'homme, qui n'est rien, s'il pense estre quelque chose, se seduit soy mesme et se trompe»³ –, animano l'impresa di Montaigne e rendono la sua opera eminentemente filosofica. Essa ha esercitato un'influenza considerevole nel paesaggio intellettuale dell'Europa moderna ed ha stimolato direttamente e profondamente il pensiero di Descartes.

*

Nel tentare un raffronto circostanziato tra Descartes e Montaigne sul tema della verità, finalizzato a stabilire i punti di contatto e i possibili avvicinamenti, ma ancora di più le differenze profonde e le discontinuità di natura concettuale che ne articolano il legame, si prenderanno in considerazione tre aspetti teorici particolarmente significativi, in modo da ricostruire una sorta di dibattito a distanza tra i due pensatori. In primo luogo *il diverso valore che essi conferiscono alla nozione di certezza e di scienza*. Aduso al commercio con i libri⁴, fine conoscitore della letteratura e della filosofia dell'antichità greca e romana; incuriosito dalle recenti e incipienti rivelazioni dell'etnografia, a Montaigne la storia del pensiero umano appare ora come il continuo avvicinarsi di credenze sempre diverse, ora come una battaglia tra opposte convinzioni, in cui, in ogni caso, la verità sembra dissolversi. Il vero si riduce a conflitto di opinioni: dietro i sistemi filosofici più noti e meglio argomentati si nascondono individui e opinioni particolari che ambiscono ad imporsi come leggi generali o verità universali. Di fronte a «cette mer vaste, trouble et ondoyante des opinions humaines»⁵, e di fronte al pericolo che la credenza possa erigersi in falsa certezza, Montaigne stigmatizza ogni

¹ *Essais*, I, LVI, A, 317.

² *Essais*, II, XII, A, 500.

³ *Essais*, II, XII, A, 449.

⁴ «Les livres m'ont servi non tant d'instruction que d'exercitation» (*Essais*, III, XII, C, 1039); «Je ne voyage sans livres ny en paix ny en guerre» (*Essais*, III, III, B, 827).

⁵ *Essais*, II, XII, A, 520.

deriva dogmatica e medita sulla relatività della conoscenza umana. Recuperando dalla tradizione pirroniana, e in particolare da Sesto Empirico, la tecnica dell'isostenia argomentativa, il pensiero di Montaigne conduce ad un relativismo scientifico, giuridico e pratico, dove la sospensione dell'assenso (*epoché*), e l'irrisoluzione sembrano divenire i suoi vessilli filosofici.

Relativismo contestato da Descartes sin dalle *Regulae*, dove Descartes non si cura delle dispute dei dotti, diffida apertamente di tutto ciò che è solo probabile, come le verità contraddittorie dei libri, e si affida ad un metodo naturale, modellato sul paradigma delle matematiche, per guidare la mente nella ricerca di verità certe, necessarie e universali. Un metodo naturale, mediante il quale la mente acquisisce la capacità di conoscere sotto il segno dell'evidenza e di conquistare delle verità in ogni disciplina suscettibile di essere esaminata secondi i parametri dell'ordine e della misura. Se nelle pagine dell'*Apologie de Raymond Sebond* Montaigne equiparava la ragione a «un instrument de plomb et de cire, alongeable, ployable et accomodable à tous biais et à toutes mesures», Descartes, al contrario, insisterà sul fatto che la *mens* è naturalmente attrezzata per risolversi nella ricerca del vero. A dispetto, dunque, delle riflessioni montaigniane sulle incongruenze e sulla naturale volubilità del giudizio, per Descartes la *mens* è depositaria della *scientia*, in quanto accoglie in sé, seppur a titolo di disposizione, i *prima veritatum semina*, che un buon uso della ragione permette di far fruttificare. Analogamente a Montaigne, Descartes concepisce la ragione come uno strumento, ma, contro Montaigne, Descartes fa della ragione un «instrument universel» de vérité.

Il secondo aspetto di questo dibattito verte *sul diverso modo con cui i due filosofi si sono confrontati con la questione classica del dubbio degli scettici*. Lo scetticismo diventa, nelle mani di Montaigne, lo strumento di un rigenerato pirronismo capace di dare vita ad un'originale «metafisica dell'effimero»¹, ad una concezione della realtà per la quale ogni cosa appare destinata a passare, a consumarsi, a scomparire. Si tratta di quella che numerosi commentatori chiamano la dottrina del «monde branloire». A questo proposito si è insistito sulla portata dell'immagine concettuale di Eraclito in Montaigne, per gettare luce sull'eraclitismo del perigordino, che sembra vanificare ogni possibilità di trovare nelle scienze

¹ L'espressione è di G. Nakam e compare nel suo studio intitolato *Le dernier Montaigne* (Paris 2002), che presenta, tra le altre cose, un'attenta analisi delle ultime aggiunte introdotte da Montaigne tra il 1588 e il 1592, nonché un'interpretazione puntuale della celebre chiosa del capitolo *De la Vanité* (cf. capitolo VII, pp. 164-192). Nell'introduzione del suo libro, si trova scritto: «A cette lucidité tragique [celle du dernier Montaigne] s'adjoit un amour de la vie approfondi. Mais la métaphysique de l'éphémère débouche parfois, non seulement sur la "nihilité" de l'homme, uniquement promis à la mort et à la terre, mais sur le néant du sens. Les voix qui s'entendent alors dans le texte de Montaigne sont celles de la Bible et de Lucrèce [...]. Isaïe, l'*Ecclésiaste*, rejoignent étrangement le poète du *De Natura rerum*, et transforment encore en le complétant le puzzle des *Essais*» (*op. cit.*, p. 24).

qualcosa di fisso, di certo e di stabile. La teoria eraclitea del flusso si prestava a suffragare le conclusioni scettiche circa l'impossibilità per la ragione di conferire delle proprietà univoche alle cose naturali, a causa del trasformarsi della materia e dell'incessante suddivisione del tempo. Nulla sarà stabile, sembrava concludere Montaigne, se colui che misura e ciò che è misurato, per dirla con le parole di Protagora, si trovano soggetti ad una dispersione e trasformazione continua. Di conseguenza, se ogni conoscenza è prima di tutto un discorso particolare sull'esistenza e sul mondo, e se la verità è la corrispondenza del discorso con l'essere, e l'essere muta senza sosta, essendo la realtà «une branloire perenne», allora va da sé che la verità del discorso stesso sarà soggetta a mutare in continuazione, sarà sempre diversa e mai definitiva.

Questo aspetto è indicativo dell'abisso che separa, da una parte, l'atteggiamento di Montaigne, che convoca Eraclito per scalzare ogni punto di riferimento metafisico; e, da un'altra parte, quello che sarà il progetto di fondazione metafisica di Descartes, il quale aprirà la sua seconda meditazione con l'evocazione di Archimede, eroe greco della geometria e simbolo, per così dire, dell'esigenza cartesiana di ricercare nelle scienze qualcosa di stabile e incrollabile (*aliquid inconcussum*), quel *cogito* che diverrà il punto fisso e fermo (*punctum firmum & immobile*), la cosa certa e indubitabile (*res certa & indubitata*), della sua filosofia prima. La scoperta dell'esistenza dell'*ego* ricoprirà il duplice ruolo di prima certezza in grado di respingere l'assalto pirroniano e far capitolare lo scetticismo, e di primo principio di una nuova metafisica sulle cui basi salde e sicure Descartes potrà incardinare il sapere. Un tale confronto, poi, appare tanto più interessante se si considera che Descartes, sempre all'inizio della seconda meditazione, recupera l'immagine dell'acqua e associa la condizione del soggetto dubitante della prima meditazione a quella di un individuo «*in profundum gurgitem [...] delapsus*».

Ma la questione della verità consente di prendere in esame anche un terzo aspetto del dibattito tra Montaigne et Descartes, che concerne *il diverso modo di pensare la saggezza*. Per Montaigne la «vera filosofia» sembra coincidere con uno studio costante di sé che culmina nella consapevolezza sempre più profonda della propria ignoranza e nell'esigenza di continuare a studiarsi e a mettere alla prova il proprio giudizio, guardandosi bene dal convertire la ricerca in certezza. Nella misura in cui la conquista di una verità definitiva si rivela meta irraggiungibile, la saggezza viene ad identificarsi con una paradossale dotta ignoranza, e il motto pirroniano «*Que sçay-je?*», rivendicato con vigore da Montaigne, riflette lo spirito di un filosofare aperto, antisistemico e costantemente impegnato nel coltivare il

proprio giudizio. È soprattutto nel terzo libro dei *Saggi* che Montaigne sembra aderire alla lezione di Socrate, «le maître des maîtres» (III, XIII, 1076), del quale apprezza l'approccio filosofico di fondo, orientato alla conoscenza di se stesso e portato a suggerire l'ideale di una saggezza sprovvista di certezze definitive, di una saggezza sospensiva disgiunta dalla verità. Del resto, come si evince anche dai saggi «*De la Vanité*» e «*De l'expérience*», se è vero che l'oggetto principale degli *Essais* è la conoscenza di sé, è altrettanto vero che questa conoscenza di sé rimane necessariamente incompiuta e come imperfetta per natura, visto che per tutto il tempo in cui si vive l'esperienza si prolunga, senza conclusione. «Le monde, dice Montaigne, n'est qu'une escole d'inquisition»¹.

Nel pensiero di Descartes, invece, l'ideale più nobile della filosofia sembra piuttosto coincidere con il perseguimento di una saggezza che si oppone all'ignoranza, configurandosi come pratica costante del buon giudizio e desiderio di raggiungere la «*parfaite connaissance de toutes les choses que l'homme peut savoir, tant pour la conduite de sa vie que pour la conservation de sa santé et l'invention de tous les arts*», secondo le parole della *Lettera a Picot* del 1647. Si tratta di una conoscenza che deve essere «*déduite des premières causes [...]* c'est-à-dire des principes», ed anche se vi è soltanto Dio «*qui soit parfaitement sage, c'est-à-dire qui ait l'entière connaissance de la vérité de toutes choses*»², l'uomo può, nondimeno, aspirare ad elevare la propria natura «*à son plus haut degré de perfection*»³. Se per Montaigne il saggio è colui che sa di non conoscere ancora i principi e le verità fondamentali, per Descartes saggio è invece colui che scopre e mette in pratica i veri principi, colui che è cosciente del nesso e della coordinazione tra il piano teorico e il piano pratico. Il saggio cartesiano, in una parola, è colui che sa che, in qualche modo, è sufficiente giudicare bene per agire nel modo migliore, secondo il dettato della «quarta massima» della morale del *Discours*. La nozione di saggezza non rinvia, per Descartes, all'apprensione totale del sapere (anche se non mancano certe formule che ne danno l'apparenza, come l'importante comparazione della filosofia ad un albero), ma traduce piuttosto l'ideale filosofico del continuo progresso intellettuale e morale dell'uomo, all'insegna del graduale perfezionamento della sua natura. L'ispirazione profonda della filosofia di Descartes appare incompatibile con l'idea di un sistema chiuso, definitivo e totalizzante, e si presta maggiormente ad essere letta come un invito al buon uso della ragione e della libertà in tutte le circostanze della vita. Con il termine «saggezza», infine, Descartes non designa affatto l'ignoranza consapevole o l'inquieta e mai

¹ *Essais*, III, VIII, C, 928.

² Le citazioni riportate si trovano nella *Lettre-préface* alla traduzione francese dei *Principes de la Philosophie* (Alquié III, p. 770; AT IX-2, 2-3).

³ Descartes à Mersenne, marzo 1636 (Alquié I, p. 516; AT I, 339).

soddisfatta ricerca del vero di Montaigne: ciò che qualifica il saggio cartesiano, semmai, è la ricerca del *contentement de l'esprit*, autentica gioia che investe l'anima ogniqualvolta essa prende coscienza di aver fatto l'uso migliore della propria libertà, ovvero di quella libertà guidata dalla luce del vero, che designa il più alto grado della saggezza, e che nel vocabolario cartesiano va sotto il nome di generosità.

*

Ricostruendo il dibattito di Descartes con il lascito problematico degli *Essais* di Montaigne, si cercherà di mostrare come il filosofo del lume naturale, pur condividendo appieno gli ideali montaigniani della cultura del giudizio¹ e della vigilanza critica della ragione, pensa prevalentemente la nozione di verità in opposizione a Montaigne. Da un lato, infatti, l'esplorazione dello spazio teorico nel quale Montaigne conduce il suo lettore di citazione in citazione, di digressione in digressione, con un andamento «*par sauts et par gambades*», formicolante di aneddoti, ci porterà ad individuare quella che sembra essere un'idea costante di Montaigne, ovvero che «non abbiamo nessuna comunicazione con l'essere». Da un altro lato ripercorreremo il movimento del pensiero di Descartes, che accoglie la sfida scettica e vi ingaggia una battaglia a tutto campo, confrontandosi anche «con le più stravaganti supposizioni» di questa scuola. Sul piano epistemologico, egli opporrà la certezza e l'universalità delle verità matematiche al relativismo probabilista; su quello metafisico contrapporrà le verità incrollabili dell'esistenza dell'*ego* e di Dio allo scetticismo antimetafisico e fenomenista (secondo il quale possiamo conoscere solo ciò che appare); ed in ambito morale, Descartes opporrà ad ogni professione di saggia insipienza, l'ideale di una saggezza concepita all'insegna della libertà illuminata dalla conoscenza dei veri principi.

¹ «[...] je me promettais de perfectionner de plus en plus mes jugements [...]», si legge in *Discours III* (Alquié I, p. 594; AT VI, 24).

II. 1. *Dal relativismo della conoscenza umana alla «cognitio certa et evidens» della scienza*

*ne traicte à point nommé de rien que du rien, ny d'aucune science que de celle de l'inscience*¹.

*Toute science est une connaissance certaine et évidente*².

II. 1. 1. *Montaigne tra erudizione e cultura del giudizio*

Al culto della ragione, alla sua presuntuosa e vana convinzione di poter adire a verità e certezze assolute, umanisti quali Montaigne e il suo più diretto erede Charron³, in un contesto politico e sociale di crisi profonda nel quale versava la Francia negli ultimi decenni del XVI secolo, sconvolta dalla guerra civile e lacerata dai contrasti religiosi⁴, opposero il recupero della storia e della cultura dei greci, dei romani e della letteratura antica per evidenziare la caleidoscopica diversità degli affari umani e promuovere il valore della tolleranza. Questa attitudine, che valorizza l'erudizione denunciando con vigore le derive del pedantismo⁵, non mirava a portare alla luce le strutture permanenti sottostanti a tutti i mutevoli fenomeni della

¹ *Essais*, III, XII, C, 1057.

² *Regula II* (Alquié I, p. 80; AT X, 362).

³ È bene ricordare che un esemplare del trattato *De la Sagesse* di Charron, recentemente ritrovato, venne donato a Descartes nel 1619 dal padre gesuita J. B. Molitor. Si veda F. de Buzon, «Bulletin cartésien XX», in «Archives de Philosophie» 55, 1992), p. 1-3. Sull'influenza esercitata da Charron su Descartes ha insistito G. Rodis-Lewis, *Descartes*, Paris, 1995, pp. 71-76.

⁴ Conviene qui ricordare che la Francia conobbe ben otto conflitti civili tra il 1563 e il 1594. Ci limitiamo a ricordare l'evento chiave del 24 agosto 1572, la notte e la giornata della saint Barthélemy, momento culminante della violenza religiosa, che vide verificarsi il massacro di migliaia di ugonotti nella sola Parigi. Questo contesto, che è sempre presente in filigrana negli *Essais*, rappresenta per l'autore una ragione profonda di inquietudine e di sdegno morale: «Je me suis couché mille fois chez moy, imaginant qu'on me trahiroit & assommeroit cette nuit là: composant avec la fortune, que ce fust sans effroy & sans langueur [...] Les guerres civiles ont cela de pire que les autres guerres, de nous mettre chacun en echauguette en sa propre maison» (*Essais*, III, IX, B, 970-971).

⁵ Sono notissime le enunciazioni degli *Essais* che denunciano gli effetti nefasti del pedantismo sulle capacità critiche e le inclinazioni naturali della gioventù francese. Un intero saggio di Montaigne (*Du pédantisme* I, XXV) è dedicato alla critica del pedante (cf. anche *De l'institution des enfans* I, XXVI). Si tenga presente che il pedante, in età umanistico-rinascimentale, indicava la figura del pedagogo di mente ottusa e ristretta, dotato di un'erudizione oziosa e superficiale, ostentata peraltro con presunzione. Il pedante, che divenne oggetto di una fortunata tipizzazione letteraria, specialmente nella commedia, era la figura del letterato poco intelligente e molto vanitoso, che si affidava alla sua memoria piuttosto che alla sua intelligenza. Memorabile la definizione-ritratto proposta da Malebranche: «Ce terme *pédant* est fort équivoque, mais l'usage, [ce me semble], et même la raison veulent que l'on appelle pédants ceux qui pour faire parade de leur fausse science citent à tort et à travers toutes sortes d'auteurs, qui parlent simplement pour parler et pour se faire admirer des sots, qui amassent sans jugement et sans discernement des apophtegmes et des traits d'histoire pour prouver et pour faire semblant de prouver des choses qui ne se peuvent prouver que par raison. Pédant est opposé à raisonnable, et ce qui rend les pédants odieux aux personnes d'esprit c'est que les pédants ne sont pas raisonnables; car, les personnes d'esprit aiment naturellement à raisonner, ils ne peuvent souffrir la conversation de ceux qui ne raisonnent point. Les pédants ne peuvent pas raisonner parce qu'ils ont l'esprit petit ou d'ailleurs rempli d'une fausse érudition; et ils ne veulent pas raisonner, parce qu'ils voient que certaines gens les respectent et les admirent davantage lorsqu'ils citent quelque auteur inconnu et quelque sentence d'un ancien que lorsqu'ils prétendent raisonner. Ainsi leur vanité se satisfaisant dans la vue du respect qu'on leur porte, les attache à l'étude de toutes les sciences extraordinaire. Les pédants sont donc vains et fiers, de grande mémoire et de peu de jugement, heureux et forts en citations, malheureux et faibles en raisons, d'une imagination vigoureuse et spacieuse, mais volage et dérégulée, et qui ne peut se contenir dans quelque justesse» (*De la Recherche de la vérité*, II, 3, V, ed. a cura di G. Rodis-Lewis, Paris, 1962, I, pp. 199-200).

natura, ma ad accumulare dettagli concreti di esperienza pratica, quali costumi, abitudini, credenze. Non l'astratta speculazione metafisica che confluisce in qualcuna delle tante ricerche monologiche dei dogmatici, dunque, ma lo studio dei classici, in concomitanza con un incipiente interesse etnografico per il racconto dei viaggi di scoperta e di esplorazione del nuovo mondo, permettevano di estendere le testimonianze sulla vita umana, di accedere alla conoscenza degli usi e delle consuetudini di civiltà lontane e sconosciute, di osservare e riflettere sulla varietà delle condotte dell'uomo, sui limiti, sulle manchevolezze, sull'instabilità e sull'estrema variabilità del suo modo d'essere, sulla natura proteiforme e cangiante di questo «subject merveilleusement vain, divers et ondoyant».

Non soltanto l'etnografia iniziava a documentare la diversità delle culture, delle idee, dei modi di vivere, ma anche l'esame delle dottrine filosofiche antiche, oggetto prediletto della curiosità degli umanisti, offriva un quadro teoricamente multiforme e gravido di controversie irrisolte: concetti come quelli di natura, anima e Dio, ad esempio, lungi dal conoscere un'unica e condivisa interpretazione, davano origine, a seconda del sistema filosofico che vi era sotteso, a svariati punti di vista idiosincratici e inconciliabili. Di fronte ad un simile orizzonte teorico tanto variegato e caotico, e di fronte ad un continuo accrescimento e allargamento geografico, ogni certezza ultima sembrava vacillare. In uno scenario in cui ad una posizione dogmatica se ne contrapponeva un'altra altrettanto dogmatica, e dove il conseguimento di un consenso generale sembrava poter avvenire solo con la forza delle armi e non certo con quella della ragione, diversi umanisti non esitarono a servirsi degli argomenti dello scetticismo sestano, i più efficaci per deplorare ogni forma di dogmatismo consolidato, per ruscare le tesi universali prive di riscontro sul piano empirico, per imparare a tollerare i dissensi e a convivere con la pluralità delle dottrine. Agli occhi di Montaigne la verità avrebbe assunto lo statuto contingente della credenza, scienza e conoscenza essendo da sempre *in fieri*, soggette al passare del tempo e relative al luogo in cui si generano, senza mai potersi sottrarre all'inesorabile «varieté et instabilité d'opinions»¹. Quello che sarebbe stato definito come l'umanesimo scettico e libertino tendeva, così, ad innestare la filosofia nel flusso relativizzante della storia, subordinando le categorie del sapere alle leggi perfettibili della temporalità, nella convinzione che non ci fosse nulla di più sano per la mente e per il corpo dell'uomo che la diversità, come attestato anche dall'esperienza del viaggiare:

le voyager me semble un exercice profitable. L'ame y a une continuelle exercitation à remarquer les choses incogneues et nouvelles; et je ne sçache point meilleure escolle [...] à former la vie que de luy proposer incessamment la diversité de tant d'autres vies,

¹ *Essais*, II, I, B, 332.

fantaisies et usances, et luy faire gouster une si perpetuelle varieté de formes de nostre nature¹.

Gli stessi *Essais*, del resto, sembrano concepiti come il lungo, ondivago e scucito itinerario di una soggettività intenta ad elaborare, di lettura in lettura e di esperienza in esperienza, una propria saggezza personale. Il lettore che desideri esplorarli alla ricerca di dimostrazioni logiche o di asserzioni apodittiche non può che rimanere deluso: il «je-moi» di Montaigne, che lo si voglia definire narrativo, riflessivo o zetetico, si muove su un piano diverso rispetto al discorso filosofico della scolastica rinascimentale, centrato sulla *disputatio*, vale a dire su una tecnica dell'argomentazione che non insegna affatto a discutere secondo il metodo naturale: «Qui a pris de l'entendement en la logique?»².

Allo stesso modo, il lettore che voglia cimentarsi nell'esplorazione degli *Essais* non può non riconoscere lo statuto di un *moi* che disconosce l'*auctoritas* aristotelica³ (e con essa l'autorità filosofica *tout court*) non di rado sconfinando nella sua messa in ridicolo; di un *je* il cui fine precipuo non è il perseguimento dell'utilità e i cui interlocutori privilegiati sono scrittori e pensatori «inattuali», quali Plutarco e Seneca:

Je sçay qu'il y a une Medicine, une Jurisprudence, quatre parties en la Mathématique, et grossierement ce à quoy ils visent. (C) Et à l'adventure encore sçay-je la pretention des sciences en general au service de nostre vie. (A) Mais d'y enfoncer plus avant, de m'estre rongé les ongles à l'estude d'Aristote (C) monarque de la doctrine (A) moderne, ou opiniaté apres quelque science, je ne l'ay jamais fait; ny n'est art dequoy je sceusse peindre seulement les premiers lineamens [...]. Je n'ay dressé commerce aucune livre solide, sinon Plutarque et Seneque⁴.

Gli *Essais*, in definitiva, sono presentati come un'opera inutile. Ma in che cosa consiste tale inutilità? Essa risiede nel fatto che tale opera non sembra impegnarsi in nessuna causa, non sembra essere diretta alla risoluzione di nessun problema concreto e non sembra trasmettere nessun altro insegnamento eccetto quello di imparare a coltivare il proprio

¹ *Essais*, III, IX, B, 973-974.

² *Essais* III, VIII, B, 926. Montaigne stigmatizza l'attitudine di coloro «qui se raportent de leur entendement à leur memoire, et ne peuvent rien que par livre» (III, VIII, B, 927).

³ Si osservino alcune considerazioni intrise d'ironia: «le dieu de la science scholastique, c'est Aristote: c'est religion de débatre de ses ordonnances [...] sa doctrine nous sert de loy magistrale» (II, XII, A, 539); «qui ignore Aristote [...] s'ignore quand et quand soyemesme» (II, XVII, C, 657).

⁴ *Essais*, I, XXVI, 146. Tuttavia, le dichiarazioni di Montaigne spesso esigono di essere misurate *cum grano salis*: se, infatti, è incontestabile la netta presa di distanze rispetto al dogmatismo teorico insito nella filosofia scolastica, ancora imperante in Francia tra la metà e la fine del XVI secolo, più discutibili appaiono tanto la professione di ignoranza nei confronti della giurisprudenza, quanto la restrizione del raggio delle sue conoscenze ai soli Plutarco e Seneca. Come è noto, infatti, l'autore degli *Essais* ha ricoperto, tra gli altri incarichi, quello di magistrato, il che doveva comportare una profonda competenza nelle materie giuridiche; inoltre, l'*Apologie de Raymond Sebond* documenta l'inveterata cultura scettica di Montaigne e, in particolare, una paziente e attenta frequentazione delle opere di Sesto Empirico, tradotte in latino dall'umanista Henri Estienne nel 1562 e in parte da Gentien Hervet nel 1569. I testi di Montaigne, pertanto, devono indurre il lettore a fare prova di prudenza, *a fortiori* quando si voglia, come nel nostro caso, interrogare gli *Essais* intorno ad uno dei temi più problematici e scivolosi come quello concernente la verità.

giudizio. Tuttavia, se un metodo li ispira, esso si regge su due pilastri: per un verso, l'interminabile analisi di un *moi* che si narra, si scruta, si svela, si confessa, si giudica, si descrive. L'aggettivo «interminabile» costituisce l'essenza di questa osservazione tanto estesa quanto costitutivamente incoativa, senz'altro disordinata ma non per questo meno cosciente della temporalità¹ e della transitorietà in cui è calata. Per un altro verso, il gusto dell'ambiguità e dell'aleatorio: Montaigne non smette di giocare, ad esempio, sull'equipollenza dei contrari, mettendo il lettore in difficoltà tanto rispetto al senso da attribuire a talune proposizioni che impiega o a certe sue riflessioni.

Molto si è dibattuto su quale fosse l'autentica posizione filosofica di Montaigne, nonché sulla reale ispirazione e sull'evoluzione² del suo pensiero, che sembra oscillare dallo stoicismo allo scetticismo, al fideismo³ sino ad abbracciare l'epicureismo. Nell'interpretare «le livre le plus original du monde»⁴ non è affatto semplice, il più delle volte, distinguere sincerità e provocazione. Ma domandarsi che cosa abbia voluto veramente dire Montaigne porterebbe ad un'aporia difficilmente risolvibile: la sua intima convinzione, infatti, è stoica o epicurea? Scettica o cinica? Socratica o fideistica? Montaigne, maestro del dire incompleto, dell'indecidibilità e della scrittura plurale⁵, sembra attraversare tutte queste scuole filosofiche, come l'acqua di un fiume attraversa valli e montagne diverse. L'umanista francese elabora, ispeziona e confronta tra di loro queste dottrine. Tutte custodiscono dei pregi, tutte rivestono un qualche interesse, ma nessuna gli appare esente da difetti, se si eccettua, forse, l'insegnamento pirroniano: «le plus sage party des philosophes»⁶. Senza che nessuna di queste sette venga confutata *in toto*, nessuna di esse, nondimeno, sembra meritare una piena adesione:

[A] Qu'il luy face tout passer par l'estamine et ne loge rien en sa teste par simple autorité et à credit; les principes d'Aristote ne luy soyent principes, non plus que ceux des Stoiciens ou Epicuriens. Qu'on luy

¹ La *Concordance des Essais de Montaigne*, cit., rileva 436 occorrenze del vocabolo «temps». Una tale frequenza attesta come si tratti di una nozione capitale nell'economia del pensiero di Montaigne.

² Lo studio di P. Villey, *Les sources et l'évolution des Essais de Montaigne*, Paris, 1933² ha inteso mostrare l'evoluzione del pensiero di Montaigne in tre tappe successive: sedotto dallo stoicismo in un primo tempo, colto da una crisi scettica in una seconda fase e vicino al pensiero epicureo negli ultimi anni della sua esistenza.

³ La diffidenza verso i poteri della ragione poteva indurre a cercare un compenso in certe forme di fideismo e di misticismo, che sono la negazione della genuina speculazione filosofica: il nostro convincimento, come abbiamo cercato di mettere in luce nelle pagine che seguono, è che, pur non mancando dichiarazioni di Montaigne che sembrano andare in questa direzione, il suo pensiero non possa, nel suo complesso, essere ricondotto e ridotto al fideismo.

⁴ L. Brunschwig, *Descartes et Pascal lecteurs de Montaigne*, cit. p. 19.

⁵ I *Saggi* potrebbero essere letti come un ininterrotto elogio della pluralità: la pluralità delle opinioni, dei saperi, dei mondi, delle leggi, dei culti. Tale proliferazione di temi, tuttavia, non deve distogliere dal carattere unitario del capolavoro di Montaigne, il quale dichiara che il suo libro è sempre uno. Sulla scrittura del vero in Montaigne rimandiamo agli studi di Y. Delègue, *Montaigne et la mauvaise foi. L'écriture de la vérité*, Paris 1998; C. Blum, *Les Essais de Montaigne: Entre la rhétorique et l'histoire, l'écriture de la vérité*, «Mélanges sur la littérature de la Renaissance à la mémoire de V.-L. Saulnier», Genève, 1984, pp. 449-455.

⁶ *Essais*, II, XV, A, 612.

propose cette diversité de jugemens, il choisira s'il peut: sinon il en demeurera en doute. [C] Il n'y a que les fols certains et resolu. [A]
*Che non men che saper dubbiar m'aggrada*¹.

Ogni dottrina funge da stimolo e insieme da griglia concettuale che Montaigne percorre introducendo la propria singolarità antidogmatica: «Tant d'humeurs, de sectes, de jugemens, d'opinions, de loix et de coustumes, nous apprennent a juger sainement des nostres, et apprenent nostre jugement à reconnoistre son imperfection et sa naturelle foiblesse»². Se gli *Essais* hanno un fine è forse quello di vanificare e, nello stesso tempo, denunciare la vanità di ogni pretesa d'assoluto, di ogni credenza che si voglia universale, della confusione tra l'opinione e la certezza che è il prodotto più puro della follia³ dogmatica: la funzione della ragione, equiparata ad «une touche pleine de fausseté, d'erreur, de faiblesse et de défaillance»⁴, non consiste nel trovare o discernere la verità, ma semmai nello smascherare delle pretese verità, riconducendole al loro autentico statuto di semplici opinioni. Ecco perché, se Montaigne ha un bersaglio polemico privilegiato, esso si identifica in quella tendenza tutta umana e troppo umana a erigere a legge di natura o a legge universale ciò che è solo una legge regionale:

Il n'est rien subject à plus continuelle agitation que les loix [...]. Chez nous icy, j'ai veu telle chose qui nous estoit capitale, devenir legitime; et nous, qui en tenons d'autres, sommes à mesmes, selon l'incertitude de la fortune guerrière, d'estre un jour criminels de laeese majesté humaine et divine, nostre justice tombant à la merci de l'injustice, et, en l'espace de peu d'années de possession, prenant une essence contraire [...]. Quelle bonté est-ce que je voyais hier en credit, et demain plus, et que le trajet d'une riviere faict crime? Quelle verité

¹ *Essais*, I, XXVI, A, 151. La citazione è estrapolata dalla *Divina Commedia* di Dante, e, più precisamente, dall'undicesimo canto dell'Inferno, verso 93.

² *Essais*, I, XXVI, A, 158.

³ F. Brahami ha osservato che «la “folie” du rationalisme consiste à interpréter le sentiment en termes épistémologiques de vérité, et métaphysiques de fondement. Montaigne quant à lui participe de l'essence du scepticisme qui, dans ses figures anciennes aussi bien que modernes, se définit d'abord comme la « théorie » selon laquelle l'évidence est déliée de la vérité» (*Le scepticisme de Montaigne*, Paris, 1997, p. 39). Tuttavia non possiamo seguire Brahami quando sostiene che «l'homme n'est plus pensé comme un être doté d'une faculté rationnelle [...] la raison selon Montaigne ne peut plus être considérée comme l'attribut essentiel de l'esprit, lequel se trouve par là désubstantialisé. Mieux, la raison ne peut plus même être pensée comme une faculté de l'esprit. Littéralement, elle est un rien». (*op. cit.*, pp. 47-48). A nostro giudizio, criticando la ragione, Montaigne non aspira alla sua destituzione, ma piuttosto a farne un miglior uso, più moderato, equilibrato e consapevole dei propri limiti, un uso che eviti quegli eccessi di cui i dogmatici sono soliti fare prova. Non la ragione, dunque, ma il dogmatismo, inteso come eccesso di fiducia nei poteri della ragione, è l'obiettivo polemico di Montaigne. Non è un caso, ci sembra, che Montaigne sviluppi la sua strategia polemica nei confronti della ragione all'interno dell'*Apologie*, il cui fine era demistificare il razionalismo dogmatico di Ramon Sabunde. Noi crediamo, pertanto, che la ragione non assuma in Montaigne un significato univoco. La ragione che egli sottopone alla sua critica scettica è principalmente quella che si è venuta configurando nel suo allontanamento dalla semplicità naturale. Quindi una ragione sofisticata, astratta, quale è dato soprattutto cogliere nel linguaggio della metafisica; tuttavia, Montaigne riconosce una forza positiva nella ragione, quale è dato cogliere nella possibilità del libero giudizio e nella padronanza misurata di sé.

⁴ *Essais*, II, XII, A, 541.

que ces montaignes bornent, qui est mensonge au monde qui se tient
au-delà ?¹.

Montaigne aderisce solo a ciò che gli appare vero in un certo momento e in una certa situazione. Aderisce all'evidenza dei fatti, non alla verità dei concetti, alle cose che si manifestano dinanzi a lui, che osserva e di cui fa esperienza, piuttosto che alle cause che le sottendono, e che non siamo in grado di conoscere. Montaigne oppone l'evidenza dei fatti alle costruzioni della ragione. Come non sapremmo disconoscere il primato che Montaigne accorda alla soggettività rispetto all'esigenza della coerenza sistematica, così non sapremmo negare il fatto che alla linearità ordinata dell'argomentazione discorsiva, l'autore degli *Essais* predilige, per così dire, la sinuosità apparentemente disordinata dell'itinerario: la moltiplicazione delle riflessioni svolte, la pluralità dei temi affrontati, dei pareri espressi, degli autori interpellati² e dei punti di vista evocati negli *Essais* non deve fare velo sul fatto che tale varietà forma e costituisce l'unità e l'identità del suo libro, per quanto eteroclitico e variegato esso possa apparire: «mon livre est toujours un»³. Inoltre, per quanto riguarda le verità comuni, Montaigne è ben cosciente che :

la vérité et la raison sont communes à un chacun, et ne sont plus à qui
les a dites premierement qu'à qui les dict apres,⁴

ma chi può dire di esserne il depositario? Non certo l'uomo, «subject merueilleusement vain, divers et ondoyant», la cui «raison va tousjours, et torte, et boiteuse, et deshanchée, et avec le mensonge comme avec la vérité»⁵. Quante volte, infatti, è accaduto che l'esperienza più comune abbia inficiato i migliori ragionamenti? E quante volte è accaduto che talune verità, fondate unicamente su prove discorsive e professate come certezze assolute, siano state falsificate? Se la verità è «uniforme et constante»⁶ e se essa deve avere «un visage pareil et universel»⁷, chi può avere la presunzione di penetrarne l'essenza e di conoscerne l'origine?

II. 1. 2. *Isostenie pirroniane ed esercizi dell'accumulatio. Le teorie cosmologiche e le leggi nazionali*

La scienza e la filosofia, incessantemente osservate alla luce della loro evoluzione permanente, sembrano ridursi a opinioni che, di volta in volta, hanno persuaso più di altre

¹ *Essais*, II, XII, A e C, 579 (Cf. Pascal, *Pensées*, ed. Brunschvicg, n. 294).

² Montaigne non fa della citazione un mero strumento di erudizione, ma teorizza una vera e propria retorica della «seconda mano», per riprendere l'espressione che dà il titolo ad uno studio di A. Compagnon, *La seconde main, ou le travail de la citation*, Paris, 1979, come si arguisce da questa celebre dichiarazione: «je ne dis les autres, sinon pour d'autant plus me dire» (*Essais*, I, XXVI, C, 148).

³ *Essais*, III, IX, C, 964.

⁴ *Essais*, I, XXVI, A, 152.

⁵ *Essais*, II, XII, A, 565.

⁶ *Essais*, II, XII, A, 553.

⁷ *Essais*, II, XII, A, 578-579.

opinioni, affermandosi, sempre di volta in volta, come le più vere, le più certe, le più utili e le più universalmente necessarie. Ricordiamo, a questo proposito, la definizione di scetticismo¹ enunciata da Sesto Empirico:

Le scepticisme est la puissance de mettre face à face les choses qui apparaissent aussi bien que celles qui sont pensées [*dunamis antithètikè phainoménon te kai nooumenon*], de quelque manière que ce soit, puissance par laquelle, du fait de la force égale [*isosthenia*] qu'il y a dans les choses [*pragmata*] et les raisonnements [*logoi*] opposés, nous arrivons d'abord à la suspension de l'assentiment [*epokhè*], et après cela à la tranquillité [*ataraxia*]².

Pur non impiegando mai il termine «isostenia», Montaigne la pratica in modo spontaneo e nella sua forma più semplice, che consiste nel trattare lo stesso problema da due diversi punti di vista. Uno degli esempi più noti è offerto dal contrasto tra le teorie cosmologiche: a quella tolemaica del geocentrismo, tenuta come una verità incrollabile sino agli albori della modernità, si opposero i lavori di Cusano, Copernico, Digges e Bruno, da cui scaturivano ipotesi radicalmente diverse, quali la concezione eliocentrica del cosmo, l'idea di un mondo indefinitamente aperto e l'ipotesi di un universo in movimento permanente. In merito a questa e ad altre diatribe della stessa natura, la posizione di Montaigne consiste nel non prendere posizione, scegliendo di non aderire né alla verità tolemaica né a quella copernicana: «qui sçait qu'une tierce opinion, d'icy à mille ans, ne renverse les deux precedentes?»³.

Concepita come l'operazione intellettuale che neutralizza due proposizioni opposte in virtù della presunta uguaglianza della loro forza apodittica, l'isostenia permette a Montaigne di suggerire l'idea che la certezza dei *savants* dimentica, troppo spesso, che altre esperienze e altri accadimenti potrebbero sopraggiungere ed inficiare facilmente ciò di cui essi si stimavano assolutamente certi. Può essere utile ricordare, a questo punto, che per uno scettico vi sono solo tre modi possibili di concepire la filosofia⁴:

¹ È in modo particolare nell'*Apologie* che Montaigne ricorre all'arsenale scettico per suggerire l'impossibilità di guadagnare delle certezze in ambito scientifico. Mi limito a segnalare alcuni di questi argomenti: 1) la percezione non ci fornisce l'oggetto in sé, ma solo delle apparenze mutevoli, sempre relative ai nostri organi di senso, e sulle quali gli uomini non si accordano mai interamente; 2) anche le altre facoltà epistemiche (l'intelletto, l'immaginazione, la memoria) sono soggette a subire numerose influenze perturbatrici (la malattia, l'educazione, le abitudini) e sono pertanto suscettibili di commettere degli errori; 3) ogni sforzo finalizzato ad acquistare qualche certezza per via dimostrativa è votato al fallimento, sia in ragione della regressione all'infinito, generata dal principio "dimostra la tua dimostrazione", sia in virtù della necessità di dover aderire in modo arbitrario a certi assiomi o principi non dimostrati.

² Sesto Empirico, *Esquisses pyrrhoniennes*, I, 4, trad. P. Pellegrin, Paris, 1997.

³ *Essais*, II, XII, A, 570. Un'altra attestazione di "prudenza scettica" di Montaigne si trova nel seguente passaggio dell'*Apologie*, a proposito della medicina: «Combien y a-il que la medecine est au monde? On dit qu'un nouveau venu, qu'on nomme Paracelse, change et renverse tout l'ordre des regles anciennes, et maintenant que jusques à cette heure elle n'a servy qu'à faire mourir les hommes. Je croy qu'il verifera aysément cela ; mais de mettre ma vie à la preuve de sa nouvelle experience, je trouve que ce ne seroit pas grand sagesse» (II, XII, A, 571).

⁴ Si veda Sesto Empirico, *Esquisses pyrrhoniennes*, 1.1.1.

1. il primo è quello di coloro che pretendono di possedere la verità, in quanto avrebbero trovato ciò che cercavano. Si tratta dei dogmatici, tra i quali Montaigne annovera Aristotele, Epicuro, Zenone, Sebond (e con ogni probabilità, ma senza per questo voler fare un processo alle intenzioni, egli avrebbe collocato anche Descartes in questa schiera);
2. il secondo si riferisce a coloro che pretendono di non poter trovare la verità e fanno professione di nichilismo in materia di conoscenza. Si tratta dei nuovi accademici, quali, ad esempio, Arcesilao e Carneade, partigiani di uno «scetticismo aporetico», in quanto dichiarando che non si può conoscere niente cadono in contraddizione;
3. il terzo modo di intendere e praticare la filosofia fa capo ai pirroniani, i quali evitano di affermare sia di possedere la verità, sia di non poterla mai possedere. Tale posizione permette loro di non cadere nell'aporia degli accademici. Il pirroniano ricusa ogni conversione della ricerca nella certezza, e aderisce ad una forma di «scetticismo zetetico».

Montaigne, com'è noto, fa del pirronismo una sorta di *modus pensandi*, felicemente designato dal motto «Que sais-je?»¹, dove il punto interrogativo non rinvia tanto alla sospensione dell'assenso, quanto all'esigenza di non arrestare la ricerca. «Nous sommes nés à quèster la vérité», si legge nel capitolo *De l'art de conferer*, dove Montaigne aggiunge che

il appartient de la posséder à une plus grande puissance. Elle n'est pas, comme disoit Democritus, dans les fons des abismes, mais plustost eslevée en hauteur infinie en la cognoissance divine. Le monde n'est qu'une escole d'inquisition².

Inoltre, ad esempio nel capitolo *Des cannibales*, Montaigne confessa la sua sfiducia sui reali poteri conoscitivi della ragione umana: «J'ay peur que [...] nous avons plus de curiosité que nous n'avons de capacité. Nous embrassons tout, mais nous n'étreignons que du vent»³. Del resto, non è affatto raro incontrare nel registro di Montaigne delle formule isosteniche quali: «il n'est non plus ainsi qu'ainsi, ou que ny l'un ni l'autre»; «les apparences sont égales partout; la loi de parler et pour et contre, est pareille»⁴; «il n'y a raison qui n'en aye une contraire, dit le plus sage partie des philosophes»⁵.

Ora, nella misura in cui Montaigne esamina la portata e i limiti della filosofia alla luce della sua storia, il suo modo di filosofare si fa metafilosofico. Ciò che scopre non sono delle verità segrete, dissimulate sotto la pelle superficiale delle dottrine antiche (stoicismo,

¹ *Essais*, II, XII, B, 527.

² *Essais*, III, VIII, B, 928

³ *Essais*, I, XXXI, A, 203.

⁴ *Essais*, II, XII, A, 505.

⁵ *Essais*, II, XII, A, 612.

epicureismo, eracliteismo), ma una collezione strabocchevole di opinioni conflittuali, rispetto alle quali egli esercita il metodo del sospetto e fa professione di eclettismo. Particolarmente attento a non convertire mai la ricerca in certezza, Montaigne si guarderà sempre dal rimpiazzare l'amore della verità con l'amore di una setta. D'altra parte, il perigordino non si astiene dal proporre «des fantasies informes, comme font ceux qui publient des questions douteuses, à débattre aux écoles: non pour établir la vérité ; mais pour la chercher»¹. Questa ricerca costante della verità², associata ad una sensibilità profonda, corroborata da un'intensa preoccupazione per l'universo umano, rappresenta il principio guida che sembra orientare l'intera impresa intellettuale di Montaigne, e conferire alla sua opera un carattere eminentemente filosofico: «la philosophie est celle qui nous instruit à vivre»³. Si aggiunga che non sarebbe illecito definire gli *Essais* come il lungo e scucito itinerario di una coscienza parlante e pensante alla ricerca di sé; gli *Essais*, difatti, prendono avvio da un esercizio di autoanalisi, alimentato dal continuo esame critico cui Montaigne sottopone le sue congetture, le sue esperienze, i suoi umori: «Je m'étudie plus qu'autre subject. C'est ma métaphisique, c'est ma physique»⁴. E ancora: «j'ose non seulement parler de moy, mais parler seulement de moy»⁵. L'esito di questa introspezione è negativo, e coincide con la scoperta che l'oggetto delle sue ricerche, *id est* se stesso, è inattuabile⁶, essendo ciò che non è, e non essendo ciò che è: «je n'ay rien à dire de moy, entierement, simplement, et solidement, sans confusion et sans meslange, ny en un mot. DISTINGO est le plus universel membre de ma Logique»⁷.

Da tutto ciò si evince il carattere provvisorio e frammentario che Montaigne riconosce alla nozione di verità, nonché una sorta di identificazione del vero con l'opinabile: «C'est folie de rapporter le vray et le faux à nostre suffisance»⁸. Il saggio può certo accordare un valore pratico a questa o a quella rappresentazione verosimile, purché tenga ben presente che deve accontentarsi del probabile. Del resto, l'attitudine tenuta da Montaigne negli *Essais* consiste meno nel giudicare e meno ancora nell'affermare con risolutezza questa o quella verità, quanto piuttosto nell'esaminare gli argomenti contrari, nel pesare la loro forza sulla bilancia per registrarne, il più delle volte, l'equilibrio, e, così, sospendere il giudizio, in modo da non dover prendere nessuna decisione. Alcune nozioni o locuzioni del vocabolario pirroniano

¹ *Essais*, I, LVI, A, 317.

² Non ci si deve stupire, pertanto, che Montaigne elogi autori quali Plutarco, considerato un pensatore «enquerant plustost qu'instruisant» (II, XII, A, 509).

³ *Essais*, I, XXVI, A, 163.

⁴ *Essais*, III, XIII, B, 1072.

⁵ *Essais*, III, VIII, C, 942.

⁶ «Moy à cette heure et moy tantost sommes bien deux; mais quand meilleur, je n'en puis rien dire» (*Essais*, III, IX, B, 964).

⁷ *Essais*, II, I, B, 335.

⁸ *Essais* I, XXVII.

quali «*sképtomai*» (esamino), «*epékho*» (sospendo), «*oudén orizo*» (non decido nulla), «*ou mallon*» (né questo né quello) sono presenti in filigrana nelle pagine degli *Essais*. Come abbiamo visto tale attitudine era il frutto di una profonda sfiducia nel sapere del tempo ed è su questa stessa sfiducia che sembra originarsi la correlativa denuncia, proveniente da più parti, delle gravi carenze teoriche del paesaggio filosofico alla fine del XVI secolo, che avrebbe alimentato tutta la letteratura scettica e libertina anteriore e coeva a Descartes (pensiamo, oltre a Montaigne, a Charron, a La Mothe le Vayer, a Marandé, a Naudé, etc.). Una letteratura intrisa di esempi dai quali si arguiva, per l'appunto, l'estrema diversità e inconciliabilità delle opinioni dei filosofi:

Et ne fut jamais au monde deux opinions pareilles, non plus que deux poils ou deux grains. Leur plus universelles qualité, c'est la diversité¹.

A Montaigne faceva eco, agli albori del *grand siècle*, Pierre Charron, con tono egualmente deciso e con la stessa intenzione di discreditare le pretese dogmatiche della ragione:

qu'il n'y a rien dit, tenu, creu, en un temps et lieu, qui ne soit pareillement dit, tenu, creu; et aussi contredit, reprouvé, condamné ailleurs; estant l'esprit humain capable de toutes choses, roullant tousjours ainsi le monde, tantost le mesme, tantost divers².

Ancora più tardi, sulla stessa lunghezza d'onda, si può leggere un altro passaggio, canzonatorio e beffardo, che Mersenne fa pronunciare al suo *Le Sceptique*, nel dialogo del 1625 *La vérité des sciences contre les Sceptiques ou Pyrrhoniens*:

Héraclite a pensé que toutes choses étaient en perpétuel mouvement, sans qu'il y eut rien de fixe, et d'immobile; Zénon disait tout le contraire, savoir est, qu'il n'y avait aucun mouvement. Parménide et Mélisse, que tout ce que nous voyons, était une même chose, [...]; Démocrite, qu'il n'y avait nul être qui fut un, vu que tout était composé de divers atomes³.

Ci sembra che questi esempi siano sufficienti per farsi un'idea di come il primo scetticismo moderno intendesse abbattere ogni forma di dogmatismo teorico, screditando la presunzione antropocentrica, l'orgoglio razionalista e la vana convinzione di chi confidava nel fatto che la ragione potesse accedere a delle certezze incrollabili e a delle verità indubitabili. Rivendicare la pretesa di poter cogliere una verità con piena certezza era una maniera, per questi autori, di ignorare che «notre vérité de maintenant, ce n'est pas ce qui est, mais ce qui se persuade à autrui»⁴.

¹ *Essais*, II, XXXVII, A, 786. Con queste parole, ci sembra interessante ricordarlo, si chiude il secondo libro degli *Essais*.

² Charron, *De la Sagesse*, éd. Fayard, 1986 (II, II, pp. 409-419).

³ Mersenne, *La vérité des sciences contre les Sceptiques ou Pyrrhoniens* (ed. cit.), p. 142.

⁴ *Essais*, II, VIII, A, 666.

II. 1. 3. *Il caso dei «cannibali». Prospettivismo e relativismo morale*

Ma c'è di più. Questi esempi suggeriscono l'idea che se lo studio dei libri permetteva l'elaborazione di un «metodo», esso non consisteva affatto, come invece sarà il caso per Descartes, nella semplificazione di problemi teorici o nella risoluzione di problemi scientifici, ma nell'accumulazione di argomenti, detti, punti di vista idiosincratici che diventavano oggetto di valutazione e potevano portare ora alla sospensione del giudizio (se la forza delle diverse opinioni si equivaleva), ora ad aderire provvisoriamente ad una credenza rispetto ad un'altra. Montaigne, lo si è visto, attinge dalle sue letture, dalle sue conversazioni e dalle sue esperienze un insegnamento fondamentale, vale a dire che la verità è temporale e sempre relativa all'epoca in cui è espressa. Pesando sulla bilancia¹ dello scetticismo le dottrine dei pensatori antichi e facendo professione di relativismo, l'autore degli *Essais* può prendere le distanze da tutti quei filosofi, compresi certi scettici poco avvertiti², che si sono sforzati di far passare le loro idee particolari per verità oggettive. Pascal osserverà che «lorsqu'on ne sait pas la vérité d'une chose, il est bon qu'il y ait une erreur commune qui fixe l'esprit des hommes»³, centrando in modo mirabile tanto il problema della formazione delle credenze, quanto quello dei sistemi, generati da un processo di universalizzazione e fissazione di tali credenze. Si prenda, come esempio in sede morale, quello dei Cannibali

qui jussent l'heur d'une longue vie, tranquille et paisible sans les precepts d'Aristote, et sans la connoissance du nom de la physique⁴.

Questi abitanti così «altri» di terre da poco scoperte, questi «barbari»⁵, possiedono una propria logica sociale e morale: essi catturano l'interesse di Montaigne molto più di quanto non faccia la scienza del suo tempo, con le sue spiegazioni soltanto provvisorie. I Cannibali sono la testimonianza dell'uomo allo stato di natura, non ancora inquinato dai pregiudizi della filosofia e della morale scolastiche; sono la testimonianza del carattere relativo di ogni cultura al tempo e al contesto in cui essa sorge; essi stanno a dimostrare come i valori, le consuetudini

¹ La tecnica scettica dell'isostenia argomentativa fa sì che, pesate sulla bilancia, le diverse opinioni offrano sempre come risultato un equilibrio quasi perfetto, al punto che ogni punto di vista finisce col perdere di valore e di credibilità. In questo modo la verità ben più modesta del dubbio rimpiazza quelle verità che ambiscono all'universalità e all'assolutezza. Scrive Montaigne nell'*Apologie*: «Je ne sçay pas pourquoy je n'acceptasse autant volontiers ou les idées de Platon, ou les atomes d'Epicurus, ou le plain et le vuide de Leucippus et Democritus, ou l'eau de Thales, ou l'infinité de nature d'Anaximander, ou l'air de Diogenes, ou les nombres et symmetrie de Pythagoras, ou l'infiny de Parmenides, ou l'un de Musaeus, ou l'eau et le feu d'Apollodorus, ou les parties similaires d'Anaxagoras, ou la discorde et amitié d'Empedocles, ou le feu de Heraclitus, ou toute autre opinion de cette confusion infinie d'advis et de sentences que produit cette belle raison humaine par sa certitude» (II, XII, A, 539-540).

² Si tratta, come è noto, degli accademici.

³ Pascal, *Pensées*, ed. Brunschvicg, n. 18.

⁴ *Essais*, II, XII, A, 541.

⁵ *Essais*: «Chacun appelle barbarie ce qui n'est pas de son usage; comme de vrai il semble que nous n'avons d'autre mire de la vérité et de la raison que l'exemple et idée des opinions et usances du pays où nous sommes» (I, XXXI, A, 205).

e le credenze non siano universali ed eterne, ma siano il prodotto di un sistema sociale storicamente determinatosi. La verità appare, così, irriducibilmente influenzata dal punto dal quale la si osserva, dal momento in cui la si considera e dal modo in cui la si percepisce. Quale altro insegnamento tirare da ciò se non che «il n'importe pas seulement qu'on voye la chose, mais comment on la voye»¹? Non sarebbe inesatto, pertanto, parlare di «prospettivismo» in Montaigne, dal momento che la verità si trova, per così dire, soggetta alla prospettiva o al punto di osservazione dal quale la si considera. È questa, per lo meno, l'ipotesi di cui ci serviamo per interpretare affermazioni come queste: «si je parle diversement de moy, c'est que je me regarde diversement»²; «je ne voy le tout de rien: Ne font pas, ceux qui promettent de nous le faire veoir. De cent membres et visages qu'a chaque chose, j'en prends un [...]»³. Sulla scia di questa interpretazione si è autorizzati, inoltre, a considerare che, se spesso Montaigne sembra contraddirsi, egli non ricusa né viola, in realtà, il principio di non-contraddizione⁴, cardine della possibilità stessa della nozione di verità: pur portando sguardi contraddittori su una medesima realtà, l'autore li porta in momenti diversi e su aspetti diversi. La denuncia degli eccessi della ragione non fa di Montaigne un filosofo irrazionalista.

Prima di concludere questa prima ricognizione del pensiero di Montaigne, il cui relativismo si estende alla scienza, al diritto e alla morale, ci preme sviluppare un'ultima riflessione. È opportuno precisare, infatti, che la critica dell'umanista francese non è rivolta al sapere in quanto sapere, ma alla presunzione orgogliosa⁵ di detenere un sapere ultimo (o alla vanità etnocentrica di coloro che si credono i cittadini della società più giustamente e conforme alla natura). In altri termini, Montaigne non critica la ragione in quanto tale: «esclave, je ne le doibts estre que de la raison»⁶, si legge negli *Essais*, ma l'uso sconsiderato che ne fanno i dogmatici. Il vero problema, per Montaigne, è l'uso che si fa della ragione o della scienza, in quanto è dell'essenza della ragione di diffidare di ogni eccesso, laddove l'atteggiamento dogmatico consiste nel convertire la ricerca in certezza. Montaigne non nega l'esistenza di norme di razionalità universali, ma unicamente il fatto che esse ci siano note:

¹ *Essais*, I, XIV, A, 67.

² *Essais*, II, I, B, 335.

³ *Essais*, I, L, C, 302.

⁴ L'enunciato del *principium firmissimum* prescrive difatti la modalità del tempo: «une même chose ne peut à la fois être et ne pas être» (corsivo nostro) [non potest idem *simul* esse et non esse]. Montaigne non suggerisce mai l'idea della legittimità di considerare vero un enunciato contraddittorio.

⁵ Il seguente passo degli *Essais* ne offre una conferma ulteriore: «[...] de toutes les opinions que l'ancienneté a eues de l'homme [...], celles que j'embrasse plus volontiers et ausquelles je m'attache le plus, ce sont celles qui nous mesprisent, avilissent et aneantissent le plus. La philosophie ne me semble jamais avoir si beau jeu que quand elle combat nostre presumption et vanité, quand elle reconnoit de bonne foy son irresolution, sa foiblesse et son ignorance. Il me semble que la mere nourrisse des plus fauces opinions et publiques et particulieres, c'est le trop bonne opinion que l'homme a de soy» (II, XVII, A, 634).

⁶ *Essais*, III, I, B, 794.

il est croyable qu'il y a quelques lois naturelles, comme il se voit dans les autres créatures; mais en nous, elles sont perdues, cette belle raison humaine s'ingérant par tout de maistriser et commander, brouillant et confondant le visage des choses selon sa vanité et inconstance¹.

Montaigne stigmatizza la vana pretesa di assolutizzare delle credenze, di poter conoscere, per così dire, *sub specie aeternitatis* e di considerare la scienza non come un sapere provvisorio, ma come una conoscenza che trascende il tempo, fissa per sempre le verità e le sottrae alle esperienze future possibili. L'*incipit* dell'*Apologie*, sembra avallare questa interpretazione:

C'est à la vérité une tres-utile et grande partie que la science: ceux qui la mesprisent tesmoignent assez leur bestise, mais je n'estime pas pourtant sa valeur jusques à cette mesure extreme qu'aucuns luy attribuent².

*

II. 1. 4. *Scienza e storia. Descartes e la critica delle «vérités des livres»*

Inversamente rispetto a Montaigne, che brandisce l'insegnamento del continuo mutamento provocato dall'evoluzione storica come una clava per colpire la presunta immutabilità delle verità scientifiche, Descartes si guarderà sempre dall'accordare al sapere libresco qualsivoglia funzione, ruolo e utilità in ambito teorico, delimitando con zelo la giurisdizione della scienza dalle questioni che appartengono alla storia, concepita come un repertorio di fatti, credenze e valori contraddittori. In merito a questa estromissione della storia dalla sfera della scienza è utile menzionare la lettera a Hogelande, datata 8 febbraio 1640, in cui Descartes sembra fare sua la netta distinzione, già operata da Galileo, tra i filosofi e gli «istorici o dottori di memoria»³:

J'ai l'habitude de distinguer deux choses en mathématiques [*in Mathesi*]: l'histoire et la science. J'entend par histoire tout ce qui a été déjà découvert et se trouve dans les livres [*in libris continentur*]. Mais, par science, j'entends l'habileté à résoudre toutes les questions, et à découvrir par sa propre industrie [*inveniendi propria industria*] tout ce que l'esprit humain peut trouver dans cette science⁴.

Già diversi anni prima di questa lettera a Hogelande, la stessa marcata disgiunzione tra ciò che è materia di scienza e ciò che invece inerisce alla storia, veniva tematizzata nelle *Regulae ad directionem ingenii*. In modo particolare, la *Regula III* polemizzava col «mondo di carta» dei pedanti, e sottraeva ogni autorità sul vero a quei fattori (il *consensus gentium*, la storia, le consuetudini) estranei alla sfera del puro ragionamento. Senza lasciarsi turbare dai conflitti tra

¹ *Essais*, II, XII, B, 580.

² *Essais*, II, XII, A, 438.

³ Cf. Galileo, *Dialogo sopra i massimi sistemi* (giornata II, 139).

⁴ Descartes a Hogelande, 8 febbraio 1640 (Alquié II, p. 159; AT III, 721). La lettera fa verosimilmente riferimento al pensiero di Comenio, autore di una *Pansophia*.

opinioni diverse, che Montaigne e Charron non avevano smesso di giocare le une contro le altre, ora nell'intento di coltivare il giudizio, ora con l'ambizione di ridare vita all'erudizione umanistica, ora nell'intento di evidenziare l'incertezza del sapere umano, Descartes nutre il convincimento che la verità non vada ricercata nei libri, perché la comunità storica degli uomini non è depositaria della saggezza, né può rivendicare per sé alcuna pretesa sulla verità. Le migliori letture sono certamente una conversazione con gli spiriti migliori dei tempi passati¹, ma più che leggere, affidandosi ai pensieri altrui, è importante apprendere a pensare in prima persona². Leggere troppo, infatti, induce a mettere la propria ragione sotto la tutela di altri pensieri, incorrendo nel rischio di ricevere per vere un certo numero di affermazioni false. Descartes non invita affatto a rinunciare a leggere, ma reputa che la lettura non costituisca, per così dire, un buon metodo per accedere alla verità. Si tenga anche presente che quando Descartes dichiara nel *Discours* che «il n'est pas plus du devoir d'un honnête homme de savoir le grec et le latin, que le suisse ou le bas breton», non intende dileggiare le *litterae humaniores*, il greco e il latino, la storia e l'erudizione³, e l'immenso patrimonio degli studi degli antichi, ma semplicemente invitare a non trascurare le lingue viventi del suo secolo, in tutta la loro straordinaria diversità.

Ma l'elemento su cui maggiormente si deve insistere è l'idea cartesiana secondo la quale la frequentazione troppo assidua dei libri non solo rischia di favorire delle abitudini mentali che a lungo andare inducono a prendere le opinioni degli autori per regola della verità, ma può anche trascinare uno studioso qualunque di filosofia verso una deriva scettica⁴. Piuttosto che riassumere questo passaggio delle *Regulae*, ci sembra appropriato citarlo per intero:

Mais, alors même qu'ils seraient tous francs et sans détour, qu'ils ne nous assèneraient jamais une chose douteuse comme si elle était vraie, et qu'ils exposeraient toutes choses avec une entière bonne foi,

¹ *Regula III*: «Il faut lire les ouvrages des Anciens, parce qu'il est pour nous d'un immense profit de pouvoir tirer parti des efforts d'un si grand nombre de personnes: aussi bien pour connaître ce qu'on à déjà découvert de vrai en ces temps-là, que pour être averti des problèmes qui restent à résoudre dans toutes les disciplines» (Alquié I, p. 85; AT X, 366).

² Su questo punto preciso va sottolineata la vicinanza di Descartes con Montaigne e Charron. Si veda, ad esempio, questa riflessione di Charron: «Pour devenir sage et mener une vie plus reglée et plus douce il ne faut point d'instruction d'ailleurs, que de nous. Si nous estions bons Escoliers, nous apprendrions mieux de nous, que de tous les livres» (*De la Sagesse*, ed. Fayard, I, I, p. 46). Naturalmente, è estraneo a Descartes il progetto umanistico di ridare vita all'erudizione per acquisire consapevolezza della vanità di ogni atteggiamento dogmatico e dunque escludere di poter giungere a conquistare delle certezze definitive.

³ Anche se è vero che si tende a caratterizzare il XVII secolo in Francia come l'epoca segnata dalla ragione cartesiana, e dunque da una filosofia che segna una frattura con la tradizione e per la quale il sapere è senza storia, non si deve dimenticare l'influsso esercitato da eruditi francesi quali Saumaise, Petau, Sirmond, du Cange, Mabillon. A proposito del carattere antistorico del razionalismo cartesiano, e in che senso vada inteso si vedano le riflessioni di Y. Belaval, *Leibniz critique de Descartes*, Paris, 1960, cap. 2: «Révolution et tradition») e E. Bréhier, *La philosophie et son passé*, Paris, 1940.

⁴ Descartes a Beeckmann, 17 ottobre 1630: «Platon dit une chose. Aristote une autre, Epicure une autre [...] tous les novateurs disent chacun une chose différente des autres. Qui de ces personnages enseigne vraiment, je ne parle pas pour moi, mais pour un étudiant quelconque en philosophie?» (Alquié I, pp. 273-274; AT I, 158).

nous ne saurions cependant jamais lequel il faudrait croire, puisqu'il n'y a presque rien qui n'ait été dit par l'un, et dont le contraire n'ait été affirmé par quelque autre. Et il ne serait d'aucun profit de compter les voix, pour suivre l'opinion qui a le plus de répondants: car, lorsqu'il s'agit d'une question difficile, il est plus vraisemblable qu'il s'en soit trouvé peu, et non beaucoup, pour découvrir la vérité à son sujet. Mais quand bien même ils seraient tous d'accord, leur enseignement ne serait pas encore suffisant: car jamais, par exemple, nous ne deviendrons mathématiciens, même en connaissant par cœur toutes les démonstrations des autres, si notre esprit n'est pas en même temps capable de résoudre n'importe quel problème; et nous ne deviendrons jamais philosophes, si nous avons lu tous les raisonnements de Platon et d'Aristote, et que nous sommes incapables de porter un jugement assuré sur les sujets qu'on nous propose; dans ce cas, en effet, ce ne sont point des sciences que nous aurions apprises, semble-t-il, mais de l'histoire¹.

Se non si coltiva, non si esercita, non si addestra la ragione a trovare in modo autonomo la verità nelle scienze, essa rimarrà sempre in uno stato di soggezione e di minorità, per parlare come Kant, rispetto alle verità suggerite dai libri, o imposte dai precettori. Tutti sappiamo che non si diventa matematici imparando a memoria le dimostrazioni degli altri, ma solo determinandosi in prima persona a risolvere i problemi che ci vengono proposti. Così come sarebbe inesatto chiamare filosofo colui che si è letto l'*opera omnia* di Platone, di Aristotele e di Tommaso d'Aquino, ma che poi si mostra incapace di portare un giudizio sicuro su qualche piccola questione che lo riguarda. In questi due casi, ci dice Descartes, abbiamo a che fare non con degli uomini di scienza, ma solo con della gente che ha imparato un po' di storia. Meglio, allora, non attardarsi oltremisura sui libri, e trovare quanto prima il coraggio di camminare con le proprie gambe. Leggere troppo, difatti, conduce a mettere la propria ragione sotto la tutela del pensiero degli altri. E affidandosi al pensiero degli altri non solo si corre il rischio di ricevere per vere un certo numero di affermazioni false, ma si ritarda il passaggio dall'infanzia all'età adulta, per usare la metaforica cartesiana. L'infanzia è l'epoca della vita in cui gli altri pensano al posto nostro. È l'età della dipendenza e dell'eterodirezione. L'età adulta, per contro, è l'epoca della vita in cui cominciamo a servirci della nostra ragione; l'età adulta è quella fase della vita in cui l'individuo smette di delegare ad altri la funzione di pensare al suo posto, e trova la forza di assumere, per così dire, il comando delle operazioni. Quando è la nostra ragione che guida i nostri pensieri, dirige il nostro giudizio e orienta le nostre scelte, allora siamo usciti dall'età infantile².

¹ *Regula III* (Alquié I, p. 86; AT X, 367).

² Oltre alle sempre penetranti riflessioni di H. Gouhier (*La pensée métaphysique de Descartes*, cit., pp. 41-62), sul tema dell'infanzia è tornata anche F. Bonicalzi, *A tempo e luogo. L'infanzia e l'inconscio in Descartes*, Milano, 1998.

In breve, se la scienza viene intesa come *cognitio certa et evidens*¹, secondo l'espressione della *Regula II*, ovvero come la conoscenza certa di una mente che si consacra nella propria autonomia alla scoperta della verità, alla storia è affidato l'incarico di raccogliere tutte quelle presunte verità scoperte da altri, accumulate nei libri e verso le quali il movimento della mente non è attivo, ma meramente ricettivo. Ora, sebbene all'accumulazione di «grossi volumi»², che una vita non basterebbe ad assorbire, Descartes predilige «ces conversations honnêtes, où chacun découvre familièrement à ses amis ce qu'il a de meilleur en sa pensée»³, sarebbe nondimeno esagerato vedervi, da parte del filosofo del lume naturale, una condanna della storia in quanto storia⁴, o dei libri in quanto libri⁵. Descartes, difatti, si limita a constatare lo scarto attitudinale irriducibile che sussiste tra l'attività mentale della scoperta e la passività accumulante della memoria. Del resto, che Descartes non formuli un giudizio di condanna *sic et simpliciter* della storia è attestato in più luoghi. Valga, a mo' di unico esempio, questa dichiarazione espunta dalla prima parte del *Discours*:

Car c'est quasi le même de converser avec ceux des autres siècles, que de voyager. Il est bon de savoir quelque chose des mœurs de divers peuples [...]. Mais lorsqu'on emploie trop de temps à voyager, on devient enfin étranger en son pays⁶.

¹ *Regula II* (AT X, 362).

² Un abisso separa la mentalità filosofica di Descartes da quel particolare scetticismo o libertinismo erudito che radicalizzò molti aspetti del pensiero di Montaigne, ed ebbe in Gabriel Naudé uno dei suoi principali rappresentanti. È qui interessante evocare un passaggio dell'*Advis pour dresser une Bibliothèque*, sufficiente, a nostro giudizio, a dare il senso di un atteggiamento profondamente anticartesiano (cf. *La Recherche de la vérité*, AT X, 502-503), consistente nel porsi l'obiettivo di un'erudizione sconfinata: «[...] ie croy certainement qu'il n'y en a point qui soit plus à desirer que l'entretien et le divertissement fructueux et agreable que peut recevoir d'une telle Bibliothèque un homme docte et qui n'est point tant curieux d'avoir des livres *ut illi sint coenationum ornamenta, quam ut studiorum instrumenta*, puis qu'il se peut à bon droit nommer au moyen d'icelle cosmopolite ou habitant de tout le monde, qu'il peut tout sçavoir, tout voir, et ne rien ignorer, bref puis qu'il est maistre absolu de ce contentement, qu'il peut mesnager à sa fantasie, le prendre quand il veut, le quitter quand il luy plaist, l'entretenir tant que bon luy semble, et que sans contredit, sans travail et sans peine, il se peut instruire, et connoistre les particularitez plus precises de *Tout ce qui est, qui fut, et qui peut estre / en terre, en mer, au plus caché des Cieux*» ((Paris, 1644², c. I, pp. 16-17, corsivi nel testo). Se la biblioteca era divenuta, anche per l'esempio della celebre *Librairie* di Montaigne, il simbolo di un certo modo di intendere e praticare la filosofia, con Descartes un altro luogo diverrà esemplare: si tratta della stanza ben riscaldata (*poësle*), più adatta per la meditazione metafisica. Su questo tema si veda M. Spallanzani *Luoghi della filosofia*. «*La librairie*» di Montaigne, le «*poësle*» di Descartes «*Rivista di storia della filosofia*», n. 3, 1996, pp. 613-640).

³ *La Recherche de la vérité* (Alquié II, p. 1108; AT X, 498).

⁴ Ciò sarà, invece, uno degli argomenti ricorrenti impugnati dai detrattori di Descartes. Scrive ad esempio J. Maritain: «Si le cartésianisme s'est montré dans l'ordre intelligible un si sauvage ravageur du passé, c'est qu'il a commencé par méconnaître, chez l'individu lui-même, l'essentielle dépendance intrinsèque de notre savoir actuel à l'égard de notre passé, qui fait que notre établissement dans la vérité, par voie humaine, est nécessairement et de soi chose étrangement longue et laborieuse [...] l'ange cartésien ne subit le temps que comme une contrainte extérieure, une violence qui répugne à sa nature; il ne comprend pas le rôle essentiel du temps dans la maturation de la connaissance humaine» (*Trois réformateurs. Luther, Descartes, Rousseau*, Paris, 1961, p. 89).

⁵ Senza per questo che venga meno l'idiosincrasia cartesiana per «le métier de faire des livres» (Alquié I, p. 633; AT VI, 60).

⁶ *Discours, I* (Alquié I, pp. 573-574; AT VI, 6).

Pur riconoscendo l'interesse culturale dell'etnografia («il est bon de savoir quelque chose des mœurs de divers peuples») e, più in generale, delle discipline storiche, Descartes è convinto che queste possano bensì riempire la mente, nutrendola di informazioni, di dati e di conoscenze *lato sensu*, ma non certo affinarne le doti cognitive. Già dai suoi scritti giovanili, peraltro, affiorava un sentimento di entusiasmo per ogni attività che incoraggiasse la mente non a raccogliere notizie, ma a ideare, escogitare, inventare o scoprire:

Au temps de ma jeunesse, à la vue d'ingénieuses découvertes [*ingeniosis inventis*], je me demandais si je ne pourrais pas inventer par moi-même sans m'appuyer sur la lecture d'un auteur. De là, peu à peu, je me suis aperçu que je procédais selon des règles déterminées¹.

La miglior forma di apprendimento per colui che aspira a diventare filosofo non consiste, pertanto, nel reperire e memorizzare le invenzioni concepite da altri², attraverso uno studio erudito che si rivela, se mal condotto, sterile e nefasto, in quanto offusca il lume naturale, ma nel fare le cose da sé³, dipanando i nodi teorici che vengono a presentarsi senza ricorrere ad aiuti esterni. In modo particolare, è cimentandosi con problemi di ordine matematico (i soli capaci di fare in modo che la mente sia attrice e padrona della prova della verità), che la mente è chiamata ad analizzare e costruire da sé, che Descartes matura la convinzione della necessità di privilegiare l'autonomia e il dinamismo della propria facoltà razionale allo studio dei libri:

Ce n'est pas qu'on doive négliger [les inventions] d'autrui, lors qu'on en rencontre d'utiles; mais je ne crois pas qu'on doive employer son principal temps à les recueillir. Enfin, si quelques-uns étaient capables de trouver le fonds des sciences, ils auraient tort d'user leur vie à en chercher de petites parcelles qui sont cachés par ci par là dans les recoins des Bibliothèques⁴.

¹ *Cogitationes privatae* (Alquié I, p. 45; AT X, 214) Scoprire da sé, inoltre, procura un sentimento di gioia, che Descartes evoca nella *Regula X*: «la grande volupté [de trouver par moi-même]» (Alquié I, p. 126; AT X, 403).

² La critica dell'erudizione è sviluppata in modo vigoroso anche all'interno della *Recherche de la Vérité*: «Je ne veux point examiner ce que les autres ont su ou ignoré; il me suffit de remarquer que, quand bien même toute la science qui se peut désirer, serait comprise dans les livres, si est ce que ce qu'ils ont de bon est mêlé parmi tant de choses inutiles, et semé confusément dans un tas de si gros volumes qu'il faudrait plus de temps pour les lire, que nous n'en avons pour demeurer en cette vie, et plus d'esprit pour choisir les choses utiles, que pour les inventer de soi-même» (Alquié II, p. 1107; AT X, 497-498).

³ Descartes non disconosce un certo relativismo della conoscenza, da Montaigne lungamente illustrato. Tuttavia non ne fa un traguardo, ma un punto di partenza della sua filosofia. L'evocazione dei cannibali e dei cinesi nella seconda parte del *Discours* mette in rilievo la soggettività di ogni discorso, in quanto «la même chose qui nous a plu il y a dix ans, et qui nous plaira peut-être encore dans dix ans, nous semble maintenant extravagante et ridicule; en sorte que c'est bien plus la coutume et l'exemple qui nous persuadent qu'aucune connaissance n'est certaine, et que néanmoins la pluralité des voix n'est pas une preuve qui vaille rien pour les vérités un peu malaisées à découvrir, à cause qu'il est bien plus vraisemblable qu'un homme seul les ait rencontrées que tout un peuple, je ne pouvais choisir personne dont les opinions me semblassent devoir être préférées à celles des autres, et je me trouvais comme contraint d'entreprendre moi-même de me conduire» (Alquié I, p. 584; AT VI, 16).

⁴ Descartes a ***, [agosto 1638 ?] (Alquié II, pp. 80-81; AT II, p. 346-347). Si tenga anche presente quanto Descartes afferma nella sesta parte del *Discours*, spiegando le ragioni che lo hanno indotto a preferire la lingua francese a quella latina: «et si j'écris en français, qui est la langue de mon pays, plutôt qu'en latin, qui est celle

Nessuna disciplina diverge tanto dalle matematiche quanto la storia, e se il primo compito della vera filosofia (*studiorum finis*) deve essere quello di guidare l'intelligenza a proferire giudizi certi e solidi in ogni circostanza della vita (*ingenii directio ad solida et vera, de iis omnibus quae occurrunt, proferenda iudicia*¹), nessuna disciplina risulta, a questo proposito, più utile della matematica. Consacrare un tempo eccessivo agli studi storici sovraccarica la memoria e paralizza la ragione; al contrario, la matematica snellisce, rende più perspicace, più abile, più industriosa la ragione. La storia ci rende eruditi; la matematica filosofi. La storia è ciò che Descartes accosta e talvolta riduce alla cultura libresca trasmessa dai precettori; la matematica, per contro, affina e fortifica l'attenzione, concepita come il cimento della mente con l'evidenza². Di grande incisività, su questo aspetto, è ciò che Descartes dichiara ad Hogelande: «moins nous remplissons notre mémoire, plus nous rendons notre esprit apte à augmenter sa science»³. Per dirla con Malebranche, la vera filosofia insegna a pensare e ad esercitare la mente, laddove la storia insegna a raccontare i pensieri degli altri:

Il ne faut pas s'imaginer que ceux qui vieillissent sur les livres d'Aristote et de Platon fassent beaucoup d'usage de leur esprit. Ils n'emploient ordinairement tant de temps à la lecture de ces livres que pour tacher d'entrer dans les sentiments de leurs auteurs, et leur but principal est de savoir au vrai les opinions qu'ils ont tenues [...]. Ainsi la science et la philosophie qu'ils apprennent est proprement une science de mémoire, et non pas des vérités évidentes, et ce sont plutôt des historiens que de véritables philosophes, des hommes qui ne pensent points mais qui peuvent raconter les pensées des autres⁴.

Non alla storia, quindi, ispiratrice di vani progetti enciclopedici, volti a raccogliere in un'unica opera tutti i tesori del sapere, ma alla matematica si deve guardare per coltivare la ragione e potenziare il *lumen naturale*. È praticando le matematiche e non frequentando i libri antichi che la mente riesce a dotarsi di un metodo con il quale imparare a vedere i rapporti che costituiscono un certo problema, a scomporre e a ricomporre questi rapporti, e a verificare di avere proceduto correttamente. È solo impraticandosi nelle matematiche che si impara a pensare *par ordre*, cioè secondo l'ordine, seguendo un ordine e persino, se occorre, imponendo un ordine.

des mes précepteurs, c'est à cause que j'espère que ceux qui ne se servent que de leur raison naturelle toute pure jugeront mieux mes opinions que ceux qui ne croient qu'aux livres anciens» (Alquié I, p. 649; AT VI, 77).

¹ *Regula I* (AT X, 359).

² Lo stesso Montaigne, del resto, già constatava che in luogo di interrogare la natura, gli ingegni del suo tempo si preoccupavano vanamente di «interpretare le interpretazioni». Tuttavia non spetta a Montaigne, ma a Descartes il merito di non essersi limitato a criticare la vanità e la sterilità dell'insegnamento scolastico, ma di avere proposto un metodo nuovo. Giusta è, quindi, l'osservazione di Y. Belaval, secondo cui: «La modernité de Descartes est d'imposer en logique et en philosophie la méthode mathématique» (*Histoire de la philosophie*, vol. II, Paris, 1973, p. 362).

³ Descartes a Hogelande, 8 febbraio 1640 (Alquié II, p. 160).

⁴ Malebranche, *De la recherche de la vérité*, II, 2, IV, ed. a cura di G. Rodis-Lewis, cit., I, p. 151. Sulla questione si veda S. Charles, *Le procès de Montaigne par Malebranche: la véracité à l'aune de la vérité moderne*, in «Renaissance et Reforme», 21, 3, 1997, pp. 25-41.

II. 1. 5. *Modelli di verità nelle Regulae. La certezza e l'ordine delle matematiche*

Per quanto Descartes intrattenga un dibattito filosofico ininterrotto «con gli antichi e coi moderni», la nozione cartesiana di verità, inversamente rispetto all'autore degli *Essais*, si connota, in sede scientifica, per non essere *filia temporis*¹. Ciò non si riscontra soltanto, come si è già visto, in sede epistemologica, ma anche in ambito fisico, dove, ad esempio nel trattato *Le Monde*, Descartes opta per «derealizzare» l'universo al fine di spiegarne metodicamente la genesi, o ancora, *a fortiori*, in ambito metafisico, dove il tempo sembra egualmente dissolversi. Del resto, Descartes dichiarava, nell'*Epistola ai Decani e ai Dottori* della Sorbona che precede le *Meditationes*, che «Nihil veritate antiquius», dove l'antichità di questa nozione non è concepita in senso storico, ma sotto la specie di un'antichità *naturale* alla mente². Per Descartes una conoscenza filosofica non ha valore di verità in quanto ci è stata trasmessa da qualche tradizione, ma solo in quanto ha superato, per così dire, l'esame critico della ragione, lasciandosi riconoscere nella sua natura di nozione evidente. Si è spesso insistito su come il principio di autorità, con Descartes, ceda il passo all'autorità della ragione. Una ragione che è chiamata a ritornare in modo critico sul sapere acquisito, al punto che, per Descartes:

il est ridicule et impertinent de s'amuser [...] à distinguer, dans la possession des sciences, ce qui est à vous de ce qui n'en est pas, comme s'il s'agissait de la possession d'une terre, ou de quelque somme d'argent. Si vous savez quelque chose, elle est entièrement à vous, encore que vous l'ayez apprise d'un autre³.

In altri termini, Descartes non accetta di sottomettere la verità al verdetto della storia, perché la verità è senza passato e si acquisisce al di fuori del tempo, attraverso le sole operazioni (*actiones*) dell'intelletto puro che catturano l'evidenza. La messa tra parentesi della storia, che connota l'itinerario delle *Meditationes* è uno dei requisiti chiave per «devenir philosophe»: non un pedante, dunque, ma un vero filosofo, capace di scoprire i primi principi del conoscere attraverso una meditazione scevra da mediazioni. In questo senso, Descartes sottrae la verità alla pesantezza della storia, alla passività della memoria e agli eccessi dell'erudizione. La dimensione temporale delle meditazioni è un presente sottratto alla storia,

¹ L'espressione *Veritas filia temporis, non auctoritatis* si trova in Aulo Gellio (XII, II, 7). Nel corso dei secoli ebbe notevole fortuna, caricandosi di profondi significati filosofici. Ne hanno ricostruito la storia Giovanni Gentile, *Veritas filia temporis*, in *Il pensiero italiano del Rinascimento*, Firenze, 1940 (terza edizione), pp. 331-355, e Fritz Saxl, *Veritas filia temporis*, in *Philosophy and History. The Ernst Cassirer Festschrift*, New York, Evanston and London, 1963 (seconda edizione), pp. 197-222.

² Il fatto è che l'*intuitus mentis* o *instinct intellectuel* non solo è «en nous en tant qu'hommes» (AT II, 598-599), ma da esso prende avvio la filosofia, che è «antica» nel suo concernere lo sviluppo più semplice, naturale e spontaneo di certi principi che «la nature même [...] a gravé et imprimé dans nos esprit» (Cf. *Epistola ad P. Dinet*, AT VII, 580).

³ Descartes a Beeckmann, 17 ottobre 1630 (Alquié I, p. 275; AT I, 159). In ciò Descartes sembra buon allievo di Montaigne, il quale aveva espresso il medesimo giudizio, seppur con altre parole, nel saggio *De l'institution des enfans*: «Car s'il embrasse les opinions de Xenophon et de Platon par son propre discours, ce ne seront plus les leurs, ce seront les siennes» (I, XXVI, A, 151).

teso ad affrancarsi da ogni forma di relativismo filosofico: un presente che, per un verso, caratterizza la certezza, e, per un altro, fissa la verità nell'eternità. La metafisica, come la matematica, non è il regno del divenire, del transeunte, dell'effimero, del relativo, dell'incerto, del cangiante, dell'opinabile, del confuso: tutti questi caratteri appartengono, in misure diverse, alla natura della storia, al flusso e al riflusso continuo e relativizzante del tempo. La metafisica, ancor più della matematica, è, invece, il regno dei principi certi, dei fondamenti evidenti, delle verità indubitabili, immutabili e incrollabili. L'espressione perentoria «Nulla è più antico della verità» significa, allora, che la verità non è soggetta al corso dei mutamenti storici, ma appartiene da sempre alla mente umana, anche se non sempre gli occhi della mente (*oculi mentis*) hanno saputo scorgerla e riconoscerla. Relazioni del tipo «pour penser il faut être»¹; «Impossibile est idem simul esse et non esse»; «Ex nihilo, nihil fit»; «Quod factum est, infectum esse nequit»²; «totus est majus sua parte»³; «quod potest majus, potest etiam minus»⁴ sono sempre state vere, ancora prima che qualcuno le pensasse e ne avesse coscienza. Lo statuto di queste verità, siano esse principi metafisici, rapporti logici, definizioni o assiomi geometrici, è atemporale, ma è pur sempre necessario portare il fuoco dell'attenzione su queste verità, per farle uscire dall'ombra e fare sì che si manifestino alla luce della ragione. Nessun meridiano, per Descartes, decide della verità, secondo un'espressione celebre del relativismo (giuridico) di Montaigne, che Pascal non esiterà a rievocare nei suoi *Pensées*, perché solo la ragione ha il potere di conquistare (in sé e da sé) delle verità che, se davvero tali, devono essere universali e necessarie.

Ora, non solo la teoria della conoscenza, ma anche la fisica e la filosofia prima di Descartes, sarebbero, con ogni probabilità, apparsi a Montaigne come altrettante forme di dogmatismo. Limitandosi alla sola definizione cartesiana di *scientia* della *Regula II*, Montaigne avrebbe certamente potuto obiettare che una conoscenza esente da ogni difetto di falsità e di incertezza (tale il senso del sintagma cartesiano *cognitio certa et evidens*) è un ideale che nessun sapere è mai riuscito a realizzare. Fermo restando che l'interlocutore polemico principale delle *Regulae* ci sembra restare la logica aristotelica, per molti versi, tuttavia, le *regulae philosophandi* di Descartes sembrano concepite anche al fine di fronteggiare una simile obiezione. Senza volere in queste pagine intraprendere una ricognizione circostanziata della natura del metodo cartesiano⁵, ci soffermeremo unicamente

¹ *Discours, IV* (Alquié I, p. 604; AT VI, 33).

² *Discours, IV* (Alquié I, p. 604; AT VI, 33).

³ Descartes a Mesland, 2 mai 1644 (Alquié III, p. 68; AT IV, 111).

⁴ *Meditatio III* (AT VII, 48).

⁵ All'illustrazione della natura e della portata del metodo cartesiano in relazione alla questione della verità è consacrato il prossimo capitolo, alle cui pagine rinviamo il lettore.

su alcuni aspetti generali che possano dare il senso dell'abisso incolmabile che separa l'attitudine di Descartes da quella di Montaigne. Nel corso della *Regula II*, ad esempio, esaminando i saperi in base al loro grado di certezza, Descartes individua nelle matematiche altrettante discipline non soggette né alle controversie né all'incerta relatività delle opinioni. Esse potrebbero, quindi, aspirare a fungere da modello di certezza per ogni altro sapere, dal momento che «il n'y a eu que les seules mathématiciens qui ont pu trouver quelques démonstrations, c'est-à-dire quelques raisons certaines et évidentes»¹. Da discipline particolari, Descartes ambisce a promuovere la geometria (scienza delle figure) e l'aritmetica (scienza dei numeri) a modello epistemologico universale². Ciò si determina, come è illustrato nella *Regula III*, sia in virtù della semplicità e della purezza del loro oggetto che non deriva dall'esperienza ma è colto intuitivamente (*intuitus mentis*), sia in virtù dell'evidenza ottenuta mediante la rigorosa applicazione della deduzione (*deductio*). Del resto, il titolo della *Regula II* è categorico nell'indicare che «Il ne faut s'occuper que des objets dont notre esprit paraît pouvoir atteindre une connaissance certaine et indubitable»³.

Le prime *Regulae* forniscono, così, una risposta articolata alla problematica della scientificità della scienza, illustrando quali siano le condizioni formali necessarie perché una scienza sia vera, certa ed evidente. I requisiti principali sono tre:

- 1) essa deve contenere solo conoscenze indubitabili, cioè conoscenze che resistano al vaglio del dubbio e procurino un fortissimo sentimento di certezza interiore;
- 2) essa deve essere oggettiva, ovvero non dare adito a dissidi e controversie;
- 3) essa deve applicarsi ad oggetti mentali il più possibile puri e semplici, che Descartes denomina *naturae simplices*⁴. Questi elementi intelligibili, «atomi di evidenza»⁵, non vanno

¹ *Discours, II* (Alquié I, p. 588; AT VI, 19).

² *Regula IV*: «toutes les choses, dans lesquelles c'est l'ordre ou la mesure que l'on examine, se rapportent à la mathématique, peu importe que cette mesure soit à chercher dans des nombres, des figures, des astres, des sons, ou quelque autre objet; que par conséquent il doit y avoir une science générale qui explique tout ce qu'il est possible de rechercher touchant l'ordre et la mesure, sans assignation à quelque matière particulière que ce soit; et que cette science s'appelle [...] la mathématique universelle, puisqu'elle contient tout ce en vertu de quoi l'on dit d'autres sciences qu'elles sont des parties de la mathématique» (Alquié I, pp. 98-99; AT X, 378).

³ *Regula II* (Alquié I, p. 80; AT X, 362).

⁴ Le nature semplici sono nozioni o idee (rientrano nell'ordine della conoscenza) e non cose effettivamente esistenti. Sono semplici perché talmente chiare e distinte che non possono essere ulteriormente divise o scomposte. Nelle *Regulae* Descartes effettua una distinzione tipologica tripartita, distinguendo le nature semplici intellettuali (cognizione, dubbio, azione della volontà), da quelle materiali (figura, estensione, movimento) e da quelle comuni (esistenza, unità, durata). Queste ultime, «communes illae notiones», operano come dei nessi (*veluti vincula*) che congiungono tra loro altre nature semplici, «et quarum evidentia nititur quiddam ratiocinando concludimus» (*Regula XII*, AT X, 419).

⁵ L'espressione è di O. Hamelin, *Le système de Descartes*, Paris, 1911, p. 86. Tuttavia, le nature semplici sono state interpretate anche come atomi di realtà: su questa seconda posizione S. V. Keeling, *Le réalisme de Descartes*, «Revue de métaphysique et de Morale», 1937, 63-99 e J. L. Beck, *The Method of Descartes. The Study of the Regulae*, Oxford, 1952. Ben nota è, poi, la lettura che ha dato J.-L. Marion del problema, definendo «griglia» l'ontologia cartesiana (*L'ontologie grise de Descartes*, cit. in cui l'espressione viene giustificata alle pp. 185-190).

ricercati nei libri, né sono il frutto dalle nostre congetture, ma sono colti, cioè visti per esclusivo tramite di due operazioni intellettuali (*actiones mentis*) che Descartes designa, come si è visto in precedenza, con l'espressione *intuitus mentis* e con il termine *deductio*. Schematizzando, due sono i pilastri dell'architettura del conoscere messa a punto nelle *Regulae*: la scoperta intuitiva delle nature semplici e la loro connessione deduttiva in un ordine cognitivo che renda conto dell'aumento progressivo della complessità. Daniel Garber definisce quella cartesiana: «una scienza dedotta da premesse conosciute intuitivamente»¹. Benché ancora sprovvista di basi metafisiche e di fondamenti ontologici all'altezza delle *Regulae*, la nozione di scienza in Descartes esige come norma del vero l'evidenza intellettuale, così come la si riscontra nelle matematiche: l'evidenza matematica diviene il modello di un sapere certo, universale e necessario.

II. 1. 6. *Il Bon sens, «instrument universel» di verità*

Descartes non sottovaluta, dunque, le riflessioni di Montaigne, che dipingono la filosofia come la disciplina delle controversie inconcludenti² e la ragione come la causa di incessanti conflitti tra scuole filosofiche³, ma non intende adagiarsi su considerazioni relativistiche. Se è vero il detto, riportato da Burman nel suo *Entretien con Descartes*, «quot capita, tot sensus», è altrettanto vero, secondo l'attacco del *Discours*, che «le bon sens est la chose du monde la mieux partagée»⁴. Ora, che il buon senso appartenga a ogni uomo non sta a significare, per Descartes, che tutte le opinioni e tutti i modi di pensare siano ragionevoli, perché non tutti riescono ad affrancare le facoltà naturali dai molti condizionamenti estrinseci, né a metterle a frutto col necessario rigore metodico⁵: ma resta fermo il fatto che ognuno ha nondimeno la facoltà di pensare correttamente, se solo si esercita a condurre le sue riflessioni e i suoi pensieri in modo ordinato: «et c'est ici que le cartésianisme commence», come ha osservato

¹ D. Garber, *Descartes et la méthode en 1637*, in *Le Discours et sa méthode*, Paris, 1987, p. 71.

² *Discours, I*: «Je ne dirai rien de la philosophie, sinon que, voyant qu'elle a été cultivée par les plus excellents esprits qui aient vécu depuis plusieurs siècles, et que néanmoins il ne s'y trouve encore aucune chose dont on ne dispute, et par conséquent qui ne soit douteuse, je n'avais point assez de présomption pour espérer d'y rencontrer mieux que les autres» (Alquié I, p. 576; AT VI, 8).

³ *Discours, I*: «considérant combien il peut y avoir de diverses opinions, touchant une même matière, qui soient soutenues par des gens doctes, sans qu'il en puisse avoir jamais plus d'une seule qui soit vraie, je réputait presque pour faux tout ce qui n'était que vraisemblable» (Alquié I, p. 576; AT VI, 8).

⁴ *Discours I* (Alquié I, p. 568; AT VI, 2). Da confrontare con il ben noto passo del saggio *De la presumption*: «On dit communément que le plus juste partage que nature nous aye fait de grâces, c'est celui du sens: car il n'est aucun qui ne se contente de ce qu'elle lui en a distribué» (*Essais*, II, XVII, 443), su cui si veda il recente studio di P. Hochart, *La chose du monde la mieux partagée*, in «Bulletin de la Société des Amis de Montaigne», VIII^e Série, N° 41-42, janvier-juin 2006, pp. 25-30.

⁵ Nella lettera a Mersenne del 16 ottobre 1639 si legge che: «tous les hommes ayant une même lumière naturelle, ils semblent devoir tous avoir les mêmes notions; mais [...] il n'y a presque personne qui se serve bien de cette lumière [...]» (Alquié II, p. 145; AT II, 597).

Henry Gouhier¹. Adottando l'immagine sportiva della staffetta, non sarebbe fuori luogo affermare che dove Montaigne si era fermato, denunciando i limiti e le incoerenze della ragione:

j'appelle toujours raison – si legge nei *Saggi* – cette apparence de discours que chacun forge en soy: cette raison, de la condition de la quelle il y en peut avoir cent contraires autour d'un mesme subject, c'est un instrument de plomb et de cire, alongeable, ployable et accomodable à tous biais et à toutes mesures; il ne reste que la suffisance de le sçavoir contourner²,

Descartes sembra recuperare il testimone e, per prima cosa, indicare la “via” più feconda sulla quale condurre i nostri pensieri. La prima formula propriamente cartesiana non coincide, allora, con l'*incipit* del *Discours* ora evocato, ma si trova poco oltre: «ce n'est pas assez d'avoir l'esprit bon, le principal est de l'appliquer bien»³. Allievo di Montaigne nel manifestare un'ostilità profonda verso le pretese della filosofia scolastica alla scienza e alla certezza; partecipe, come Montaigne, di un eguale sentimento di delusione nei confronti del sapere del suo tempo⁴, Descartes non si trincerava, tuttavia, in accuse scettiche contro l'incostanza e la debolezza della facoltà razionale, ma si consacra con risolutezza a rifondare il sapere, esigendo una rinnovata cultura della ragione. Il primo atto di questa impresa coincide con la redazione di *Regole utili e chiare per la guida dell'intelligenza nella ricerca della verità*, cioè con l'elaborazione di un metodo destinato ad affinare e a potenziare la mente, abituandola a «se repaître de vérités et ne se contenter point de fausses raisons»⁵. Nessuna sfiducia caratterizza, dunque, la teoria cartesiana della conoscenza, secondo la quale il fine del metodo è la certezza, e per la quale la mente «percipiendae veritatis est capax»⁶. La ragione è qualcosa di molto diverso da «un instrument de plomb et de cire, alongeable, ployable et accomodable à tous biais et à toutes mesures»: essa

possède je ne sais quoi de divin, – dichiara Descartes nella *Regula IV*, – où les premières semences des pensées utiles ont été déposées, en sorte que souvent, si négligées et si étouffées soient-elles par des études qui les dévient, elles produisent des fruits spontanés⁷.

Nel concludere questo primo raffronto tra Descartes e Montaigne, conviene insistere sull'originalità e la centralità del metodo cartesiano in filosofia. Esso è il frutto di almeno tre

¹ H. Gouhier, *La pensée métaphysique de Descartes*, cit., p. 16.

² *Essais*, II, XII, A, 565.

³ *Discours*, I (Alquié I, p. 568; AT VI, 2).

⁴ *Discours*, I: «sitôt que j'eus achevé tout ce cours d'études, au bout duquel on a coutume d'être reçu au rang des doctes [...] je me trouvais embarrassé de tant de doutes et d'erreurs, qu'il me semblait n'avoir fait autre profit, en tachant de m'instruire, sinon que j'avait découvert de plus en plus mon ignorance. Et néanmoins j'étais en l'une des plus célèbres écoles de l'Europe, où je pensais qu'il devait y avoir de savants hommes, s'il y en avait en aucun endroit de la terre» (Alquié I, p. 571; AT VI, 4-5).

⁵ *Discours*, II (Alquié I, p. 588; AT VI, 19).

⁶ *Regula XII* (AT X, 398).

⁷ *Regula IV* (Alquié I, p. 93; AT X, 373).

esigenze che Descartes reputa irrinunciabili: in primo luogo, che la mente si doti di un metodo, dal momento che: «il vaut bien mieux ne jamais songer à chercher la vérité sur quelque objet que ce soit, que le faire sans méthode»¹; in secondo luogo, che il metodo guidi la mente a riconoscere (*agnoscere*) i primi semi di verità (*prima veritatis semina*) di cui è depositaria e li faccia fruttificare, consentendo al *lumen naturale* del soggetto conoscente di acquisire, *par ordre*, il più ampio numero di verità certe ed evidenti; infine, che tale metodo, estendendo la certezza matematica all'insieme del sapere, funga da ossatura portante di una scienza universale (*mathesis universalis*), incardinata sui parametri dell'ordine e della misura. In una parola, se Montaigne, volendo criticare l'orgoglio della ragione, poteva dichiarare che «la participation que nous avons à la connoissance de la vérité, quelle qu'elle soit, ce n'est pas par nos propres forces que nous l'avons acquise»², Descartes, scrivendo da *savant*, legava in modo indissociabile la questione della verità con quella della formazione del metodo naturale, concepito come l'insieme di

règles certaines et faciles, par l'observation exacte desquelles on sera sûr de ne jamais prendre une erreur pour une vérité, et, sans y dépenser inutilement les forces de son esprit, mais en accroissant son savoir par un progrès continu, de parvenir à la connoissance vraie de tout ce dont on sera capable³.

¹ *Regula III* (Alquié I, p. 91; AT X, 371).

² *Essais*, II, XII, A, 500.

³ *Regula IV* (Alquié I, p. 91; AT X, 371-372).

II. 2. Dal «*Que sais-je?*» dell'Apologie al dubbio metodico delle *Meditationes*

*n'y peut-il avoir des principes aux hommes, si la divinité ne les leur a revelez: de tout le demeurant, et le commencement, et le milieu, et la fin, ce n'est que songe et fumée*¹.

*Semper existimavi duas quaestiones, de Deo et de Anima, praecipuas esse ex iis quae Philosophiae potius quam Theologiae ope sunt demonstrandae*².

Montaigne fu uno dei testimoni più lucidi della crisi della *Weltanschauung* scientifica consolidata alla fine del XVI secolo. La sua testimonianza, tuttavia, non si lascia, in più occasioni e su temi capitali, decifrare facilmente. Da alcuni critici reputato un autentico manierista³, l'autore degli *Essais* ama ricorrere con frequenza all'iperbole: «la parole vive & bruyante, comme est la mienne ordinaire, s'emporte volontiers à l'hyperbole»⁴. Abbiamo già evocato alcuni di questi giudizi eccessivi, come, ad esempio, la dichiarazione secondo cui «la peste dell'uomo è la presunzione di sapere», attenuata, se non contraddetta, dalla proposizione iniziale della stessa *Apologie*: «in verità, la scienza è una gran cosa, e utilissima»⁵. A quale delle due affermazioni dare credito? Come uscire da un'aporia di questo genere? La nostra convinzione è che non convenga cercare di conciliare questi paradossi chiedendosi quale sia l'unica e reale idea di Montaigne: il suo pensiero, infatti, come ha osservato, tra gli altri, Jean Starobinski⁶, è in continuo movimento, come in continuo movimento è la realtà da cui si sente circondato, come cangianti sono le sue idee, alimentate da letture sempre diverse, e mutevole la sua vita, percepita come il passaggio ininterrotto di esperienze mai eguali: «non seulement le vent des accidens me remue selon son inclination, mais en outre je me remue et trouble moy mesme par l'instabilité de ma posture; et qui y regarde primement, ne se trouve guere deux fois en mesme estat»⁷. Leggere Montaigne richiede precauzione, cautela e molta prudenza, come sta a dimostrare, in maniera eminente, la difficoltà, ad oggi ancora irrisolta e oggetto di controversia tra i commentatori, della portata dello scetticismo nel suo pensiero.

¹ *Essais*, II, XII, A, 540.

² Descartes, *Epistola dedicatoria* (AT VII, 1).

³ Si veda, ad esempio, il ricco volume di G. Nakam, *Matière et manière*, Paris, 1991.

⁴ *Essais*, III, XI, C, 1028.

⁵ Anche se l'*incipit* dell'*Apologie* appare intessuto di ironia.

⁶ J. Starobinski, *Montaigne en mouvement*, Paris, 1983.

⁷ *Essais*, II, I, B, 335.

II. 2. 1. *Montaigne seguace del «plus sage parti des philosophes». Pirronismo e fideismo contro la teologia naturale di Sebond*

A prescindere dalla *vexata quaestio* relativa al pirronismo di Montaigne che, secondo gli uni¹, costituisce il cuore della sua riflessione, laddove, secondo altri, rappresenta solo un tratto importante del suo pensiero², resta fermo che, nel redigere l'*Apologie de Raymond Sebond*³, vale a dire uno dei capitoli filosoficamente più densi degli *Essais* e in cui sentimento e argomenti scettici trapelano in ogni pagina, Montaigne sposa in modo esplicito le tecniche argomentative di Sesto Empirico. Accumulando esempi su esempi per suggerire le incongruenze, i limiti e la vanità del sapere umano; raccogliendo aneddoti su aneddoti per abbassare la ragione al rango degli istinti animali; sviluppando la tropologia scettica, attinta dagli *Schizzi pirroniani* per provare l'incertezza delle cognizioni dell'uomo e la sua inveterata incapacità di vera scienza; tessendo, in breve, un elogio del dubbio e della saggezza sospensiva, Montaigne sembra schierarsi nelle fila del partito pirroniano, «le plus sage party des philosophes»⁴. Ora, che cosa spinse Montaigne verso questa scuola? Perché si risolse a redigere un vero e proprio libro gravido di considerazioni scettiche? Quale valore filosofico e quale portata assume la scepsi in questo dodicesimo capitolo del secondo libro degli *Essais*?

Si tratta di domande interdipendenti che si richiamano reciprocamente. Montaigne evoca in apertura dell'*Apologie* una minaccia maggiore: «ce fut lors que les nouvelletez de Luther commençoient d'entrer en credit et esbranler en beaucoup de lieux nostre ancienne creance»⁵. Più ancora dell'incipiente infrangersi dell'unità del cristianesimo, ciò che preoccupa Montaigne è che il colpo inferto da Lutero alla chiesa romana potesse degenerare «in esecrabile ateismo». È noto che, prima ancora del verificarsi dello scisma luterano, l'umanista spagnolo Raymond Sebond, autore di un libro intitolato *Theologia naturalis sive liber creaturarum*, pubblicato nel 1487, e che Montaigne tradusse in francese su richiesta del padre, aveva inteso «stabilire e provare contro gli atei tutti gli articoli della religione cristiana»,

¹ Ad esempio, A. Comte-Sponville: «Ce scepticisme n'a rien de provisoire: ce n'est pas une «crise», ou si crise il y eut, comme le veut Villey, Montaigne en fit un acquis définitif de son esprit» (*Montaigne cynique? Valeur et vérité dans les Essais*, in «Revue Internationale de Philosophie», 1992/2 – n° 181 – «Montaigne philosophe», p. 237).

² M. Conche, ad esempio, ricordava, citando M. P. Michel, che «la notion et l'expression de “crise sceptique” sont généralement abandonnées, le scepticisme apparaissant plutôt comme un trait fondamental de l'esprit de Montaigne» (in *Montaigne et la philosophie*, cit., pp. 27-28). Per M. Conche, del resto, lo scetticismo di Montaigne, pur investendo la metafisica e l'epistemologia, non si estende all'ambito pratico: non solo è possibile una saggezza intesa come arte di vivere felici, ma Montaigne sembra difendere anche una morale valida per ogni uomo, fondata sul rispetto altrui e sull'onestà.

³ Umanista catalano autore di un libro che si intitola *Theologia naturalis sive liber creaturarum magistri Raymondi de Sabonde*, pubblicato nel 1487. Su invito del padre, Montaigne tradusse in francese questo libro, che venne pubblicato una prima volta nel 1569 e conobbe una seconda edizione nel 1581.

⁴ *Essais*, II, XV, A, 612.

⁵ *Essais*, II, XII, A, 439.

ricorrendo unicamente a «ragioni umane e naturali». È noto altresì che l'*Apologie* di Montaigne era animata dal desiderio di mostrare la debolezza e l'inanità di tali prove, «de sorte que cette soi-disant “Apologie” de la scolastique religieuse est demeurée, dans l'histoire de la pensée occidentale et sous une forme allègrement féroce, un réquisitoire écrasant contre la doctrine dont Raymond Sebond s'était fait l'aventureux et naïf avocat»¹. Lungi dal voler attaccare la religione servendosi della ragione naturale, Montaigne giudica dannoso, per la stessa religione, ogni sostegno razionale: soltanto alla luce della grazia è consentito inoltrarsi nella sfera delle verità di fede. Quando Descartes, come attesta il *Discours*, sottrarrà in modo permanente la religione alla riflessione razionale («je n'eusse osé les soumettre [les vérités révélées] à la faiblesse de mes raisonnements»), assumerà una postura analoga a quella adottata da Montaigne:

je juge ainsi, qu'à une chose si divine et si hautaine, et surpassant de si loing l'humaine intelligence, comme est cette vérité, de laquelle il a pleu à la bonté de Dieu nous éclairer, il est bien besoin qu'il nous preste encore son secours, d'une faveur extraordinaire et privilégiée, pour la pouvoir concevoir et loger en nous: et ne croy pas que les moyens purement humains en soient aucunement capables².

Non sulla luce naturale, ma su quella soprannaturale deve fondarsi la religione cristiana. Come Sebond, Montaigne intende difendere il cristianesimo dalle insidie dell'ateismo; contro Sebond, Montaigne è convinto che solo alla fede competa un compito di tal genere. Se gli atei impugnano le armi della filosofia nei loro attacchi sferrati contro la religione, sarebbe vano fronteggiarli sul loro stesso piano e pensare di sconfiggerli ricorrendo ad altri argomenti razionali. La strategia adottata da Montaigne, e su cui è centrata l'*Apologie*, sarà invece volta a «strappar loro di pugno le meschine armi della loro ragione». Si tratta di iniziative di disturbo, polemiche, non certo tese a destituire la ragione in quanto tale, ma a criticarla per riportarla a se stessa, liberandola dalla presunzione di poter «stabilire e provare» i principi del sapere:

Le moyen que je prens pour rabatre ceste frenesie, et qui me semble le plus propre, c'est de froisser et fouler aux pieds l'orgueil, et l'humaine fierté: leur faire sentir l'inanité, la vanité, et deneantise de l'homme: leur arracher des points, les chetives armes de leur raison: leur faire baisser la teste et mordre la terre, sous l'autorité et reverence de la majesté divine³.

Esiste una complementarità e una evidente solidarietà tra il tema fideistico e il tema scettico, tra l'evocazione dei moniti dell'*Ecclesiaste* (e di quelli paolini⁴) contro la saggezza

¹ L. Brunschwigc, *Descartes e Pascal lecteurs de Montaigne*, cit., p. 66.

² *Essais*, II, XII, A, 440-441.

³ *Essais*, II, XII, A, 448.

⁴ Nel primo capitolo della *Lettera ai Corinzi* si legge: «Sta scritto infatti: “Distruggerò la sapienza dei sapienti, annienterò l'intelligenza dei dotti”. Dov'è il sapiente? Dov'è lo scriba? Dov'è l'investigatore di questo secolo?»

terrena e il recupero degli argomenti di Sesto Empirico che evidenziano la debolezza del nostro giudizio: l'operazione di Montaigne appare tutta rivolta a giocare lo scetticismo contro la teologia naturale, non certo per negare l'esistenza del Dio cristiano, l'immortalità dell'anima ed altri articoli di fede, ma per sottrarre alla ragione il potere di conoscere queste verità, accessibili unicamente alla luce della grazia¹.

Se Descartes opererà per ingaggiare una sfida frontale contro l'ateismo e contro lo scetticismo sul terreno della sola ragione naturale, senza ricorrere in alcun momento ai dogmi della fede; se l'impresa apologetica² cartesiana consisterà nel fronteggiare gli avversari infedeli con le loro medesime armi razionali e, assumendo il loro stesso repertorio di ragioni, mirerà a svuotarlo e a confutarlo dall'interno, fondando e dimostrando in sede metafisica la possibilità di una scienza vera, necessaria e indubitabile, per contro l'atteggiamento di Montaigne è scandito da una radicale sfiducia nei confronti delle possibilità metafisiche del lume naturale:

La participation que nous avons à la cognoissance de la verité, quelle qu'elle soit, ce n'est point par nos propres forces que nous l'avons acquise. Dieu nous a assez appris cela par les tesmoings, qu'il a choisi du vulgaire, simples et ignorans, pour nous instruire de ses admirables secrets; Nostre foy ce n'est pas nostre acquest, c'est un pur present de la liberalité d'autrui. Ce n'est pas par discours ou par nostre entendement que nous avons receu nostre religion, c'est par autorité & par commandement estranger [...] C'est par l'entremise de nostre ignorance, plus que de nostre science, que nous sommes sçavans de divin sçavoir. Ce n'est pas merveille, si nos moyens naturels et terrestres ne peuvent concevoir cette cognoissance supernaturelle et celeste: apportons y seulement du nostre, l'obeissance et la subjection³.

Il ricorso all'arsenale dello scetticismo antico, quindi, è direttamente dettato dall'esigenza di giustificare la negazione della fecondità della ragione sul terreno della metafisica: aspirando a provare l'inadeguatezza del ragionamento in questo ambito, Montaigne scatena una vera e propria guerriglia contro la pretesa di fondare la religione su una metafisica razionale. Ora, per comprendere meglio la portata e il senso della critica rivolta alla metafisica, conviene ricordare, intanto, che all'epoca di Montaigne esiste una precisa gerarchia delle scienze, generalmente ammessa e insegnata nelle scuole. Al vertice di questa

Non ha forse Iddio resa stolta la sapienza del mondo? Poiché, infatti, nella sapienza di Dio, il mondo con la sapienza propria non ha conosciuto Iddio, piacque a Dio di salvare i credenti mediante la stoltezza della predicazione» (I, I, 19).

¹ «L'union de la croix du Christ et des doutes de Pyrrhon était une combinaison particulièrement indiquée pour servir d'idéologie à la Contre-Réforme française», scrive R. H. Popkin, *Histoire du scepticisme d'Erasmus à Spinoza*, cit., p. 87.

² La condanna dell'empietà dell'ateismo è esplicita già dal novembre del 1630, quando Descartes scriverà a Mersenne: «Je suis en colère quand je vois qu'il y a au monde des gens si audacieux et si impudents que de combattre contre Dieu» (Alquié I, p. 287; AT I, 182).

³ *Essais*, II, XII, A, 500.

gerarchia è collocata proprio la metafisica, poiché lo studio dell'essere in quanto essere (*ens quatenus ens*) è la più universale delle discipline, che precede logicamente le altre (geometria, psicologia, fisica) in quanto ne fornisce i fondamenti; essa è, pertanto, la più certa e apodittica. Ora, servirsi delle ragioni scettiche nell'intento di precludere la possibilità stessa di cogliere le prime e più importanti verità, equivaleva a prendere di mira i fondamenti razionali dell'essere, confortando in un certo qual modo il messaggio dei testi sacri:

n'y peut-il avoir des principes aux hommes, si la divinité ne les leur a revelez: de tout le demeurant, et le commencement, et le milieu, et la fin, ce n'est que songe et fumée¹.

E ancora:

Tout ce que nous voyons sans la lampe de sa grace, ce n'est que vanité et folie [...] Les choses qui nous viennent du ciel, ont seules droict et auctorité de persuasion; seules, marque de verité².

Limitandoci al solo caso della conoscenza filosofica di Dio³, è facile mostrare come Montaigne denunci la vanità di ogni tentativo mirante a comprenderne la natura «par nos analogie set conjectures»⁴. In una pagina scritta in puro stile pirroniano, l'autore dei *Saggi* comincia con il passare in rassegna le opinioni dei filosofi antichi su Dio, a cominciare da Talete per arrivare a Epicuro, passando per Anassimandro, Anassimene, Anassagora, Alcmeone, Pitagora, Parmenide, Empedocle, Protagora, Democrito, Socrate, Platone, Senofonte, Spseusippo, Aristotele, Senocrate, Eraclide Pontico, Teofrasto, Stratone, Zenone, Senofane, Cleante, Perseo, Crisippo, il quale «faisoit un amas confus de toutes les precedentes sentences», Diagora e Teodoro⁵. Ognuno di questi pensatori si è rappresentato, per non dire forgiato e artificialmente costruito⁶, la divinità a modo suo, definendola nelle maniere più disparate e seguendo schemi di pensiero diversi. Davanti a questa immagine plurale del divino, Montaigne non si esime dall'integrare l'elenco⁷ con il suo punto di vista, secondo il quale l'opinione che possiede «plus de vray-semblance et plus d'excuse» deve ritenersi quella

¹ *Essais*, II, XII, A, 540.

² *Essais*, II, XII, A, 553.

³ Non meno interessante è l'esempio dell'anima: «Il n'y a pas moins de dissention ny de debat à la loger. Hipocrates et Hierophilus la mettent au ventricule du cerveau; Democritus et Aristote, par tout le corps [...], Epicurus, en l'estomac [...]. Les stoiciens, autour et dedans le coeur; Erasistratus, joignant la membrane de l'epicrane; Empedocles, au sang [...]; Galen a pensé que chaque partie du corps ait son âme; Strato l'a logée entre les deux sourcils» (*Essais*, II, XII, A, 543).

⁴ *Essais*, II, XII, A, 512.

⁵ *Essais*, II, XII, C, 516.

⁶ *Essais*: «L'homme est bien insensé. Il ne sçaurait forger un ciron, et forge des Dieux à douzaines» (II, XII, C, 530). La nostra condizione è talmente difettosa che noi dovremmo procedere sempre con umiltà, mentre ci lasciamo accecare dalla presunzione, che per Montaigne è la nostra malattia naturale e originaria.

⁷ Sul metodo scettico dell'elencazione, volto a neutralizzare la possibilità di raggiungere una certezza ultima in ragione della debolezza della ragione umana, si veda lo studio di F. Pomel, *La fonction critique de l'ironie dans l'Apologie de Raymond Sebond*, «BSAM», 35-36 (1994), pp. 79-89.

«qui reconnoissoit Dieu comme une puissance incomprehensible, origine et conservatrice de toutes choses, toute bonté, toute perfection [...]»¹, ovvero il Dio delle sacre scritture.

Proprio quest'ultima definizione Descartes la sposterà in pieno, senza tuttavia annoverarla tra le opinioni, né unicamente tra le verità rivelate, ma come la verità più evidente della sua metafisica razionale. La filosofia prima cartesiana si impossessa dell'insegnamento dell'incomprensibilità dell'essere, senza che questo, però, impedisca in alcun modo la possibilità della conoscenza razionale della sua esistenza. Nelle lettere della primavera del 1630, infatti, Descartes elabora una distinzione che non cesserà di ribadire e di difendere nei suoi scritti posteriori. Si tratta della distinzione tra: a) la conoscenza dell'infinito positivo di Dio, possibile per l'uomo; b) la comprensione della sua onnipotenza che supera infinitamente i limiti e le possibilità della ragione umana. Dio è, nello stesso tempo, accessibile ma inassimilabile per la ragione umana: «comprendre c'est embrasser de la pensée, mais pour savoir une chose, il suffit de la toucher de la pensée»², scrive Descartes, ricorrendo all'esempio della montagna che le mani possono toccare ma non abbracciare, come le braccia abbracciano un albero³.

Ma che cosa significa che Dio è incomprendibile? In una parola, significa che è impossibile ridurre l'essere alla rappresentazione; significa che l'idea di perfetto supera in modo essenziale l'ordine della rappresentazione; significa che pur conoscendo chiaramente e distintamente alcune delle perfezioni divine, ne rimangono moltissime altre ignote alla mia conoscenza, perché l'incomprensibilità è contenuta nella ragione formale di Dio: «Ipsa incomprehensibilitas in ratione formali infiniti continetur»⁴. In una parola, il Dio cartesiano è inoggettivabile:

ne peut être compris par l'esprit humain [*Deum ab humana mente capi non posse*] et même qu'il ne peut être distinctement connu par ceux qui tachent de l'embrasser tout entier et tout à la fois par la pensée, et qui le regardent comme de loin [...] Pour moi, toutes les fois que j'ai dit que Dieu pouvait être connu clairement et distinctement, je n'ai jamais entendu parler que de cette connaissance finie, et accommodée à la petite capacité de nos esprits [*non nisi de hac finita et ad modulum ingenii nostri accomodata cognitione intellexi*]⁵.

¹ *Essais*, II, XII, A, 513.

² Descartes a Mersenne, 27 maggio 1630 (Alquié I, p. 267; AT I, 152).

³ Nella *Lettera sulle Istanze di Gassendi*, Descartes scriverà ancora che: «A cause que le mot comprendre signifie quelque limitation, un esprit fini ne saurait comprendre Dieu, qui est infini» (AT IX, 210), confermando quanto già espresso a Mersenne il 15 aprile 1630: «généralement on peut bien assurer que Dieu peut faire tout ce que nous pouvons comprendre, mais non pas qu'il ne peut faire ce que nous ne pouvons pas comprendre» (Alquié I, p. 261; AT I, 146)

⁴ *Risposte alle Quinte Obiezioni* (AT, VII 368).

⁵ *Risposte alle Prime Obiezioni* (Alquié II, p. 533; AT VII 113-114). Il tema cartesiano dell'incomprensibilità di Dio è stato finemente colto e accolto da Emanuel Levinas, che ha messo l'accento sul carattere dell'irriducibilità

Ritornando a Montaigne, conviene osservare che il suo Dio non è solo inoggettivabile, ma anche inconoscibile¹ razionalmente. Diversamente, *a parte ante*, da S. Tommaso, che interrogandosi sull'esistenza di Dio ne diede cinque dimostrazioni filosofiche, designandolo come il primo motore immobile, la causa prima, l'essere necessario, il legislatore dell'ordine cosmico e l'artefice della finalità del mondo; diversamente, *a parte post*, da Descartes, che a sua volta si cimentò per vie diverse nella stessa impresa metafisica, elaborando tre prove a partire dall'idea di infinito, di *causa sui* e di perfetto, due *a posteriori* e una *a priori*; Montaigne diffida di ogni strada razionale che pretenda giungere alla conoscenza di Dio, sconfessando la *via eminentiae*, incardinata sul criterio dell'analogia², e accusando di empietà la *via negationis*³, in quanto in molti casi si tratta di discorsi su Dio che tendono ad abbassarne la natura alla nostra misura, implicando la subordinazione della sua essenza alle leggi della nostra logica.

II. 2. 2. «*Nous n'avons aucune communication à l'être*». Eraclitismo delle apparenze e teoria del monde-branloire negli *Essais*

Se in sede metafisica Montaigne fa professione di «nichilismo ontologico»⁴, in quanto non si giunge a conoscere Dio mediante il ragionamento, ma forse solo attraverso il silenzio, e se gli altri principi della scienza, del diritto e della morale sono essenzialmente incerti, visto che, in ragione dello statuto arbitrario e infondato di ogni presupposto teorico, è possibile opporre loro principi contrari⁵, ecco, allora, che cosa significa una delle frasi più citate di Montaigne: «*nous n'avons aucune communication à l'estre*»⁶, ed ecco perché l'*Apologie de Raymond*

del Trascendente ad ogni concettualizzazione che ne faccia un oggetto. Agli occhi del fenomenologo francese, Descartes presenta l'idea di infinito come «la rupture de la conscience, qui n'est pas un refoulement dans l'inconscient, mais un dégrisement ou un réveil secouant le "sommeil dogmatique" qui se dort au fond de toute conscience reposant sur l'objet. *Cogitatum* d'une cogitation qui, de prime abord la contient, l'idée de Dieu, comme signifiant le non-contenu par excellence [...] dépasse toute capacité; sa "réalité objective" de *cogitatum* fait éclater la "réalité formelle" de la *cogitatio*» (in *De Dieu qui vient à l'idée*, Paris, 1982, p. 105).

¹ F. Brahami parla di «destruction du concept de Dieu» (in *Le scepticisme de Montaigne*, cit., pp. 41-48).

² *Essais*: «Or rien du notre ne se peut assortir ou raporter, en quelque façon que ce soit, à la nature divine, qui ne la tache et marque d'autant d'imperfection. Cette infinie beauté, puissance et bonté, comment peut elle souffrir quelque correspondance [relation] et similitude à chose si abjecte que nous sommes, sans un extreme interest et dechet de sa divine grandeur» (II, XII, A, 523).

³ *Essais*: «Il m'a toujours semblé qu'à un homme Chrestien cette sorte de parler est pleine d'indiscretion et d'irreverence: Dieu ne peut mourir, Dieu ne se peut desdire, Dieu ne peut faire cecy et cela. Je ne trouve pas bon d'enfermer ainsi la puissance divine sous les loix de nostre parole» (II, XII, A, 527).

⁴ Secondo un'espressione cara a Marcel Conche.

⁵ *Essais*: «Il est bien aisé, sur des fondemens avouez, de bastir ce qu'on veut : car, selon la loy et ordonnance de ce commencement, le reste des pieces du bastiment se conduit aysément, sans se démentir. Par cette voye nous trouvons nostre raison bien fondée, et discourons à boule veue [...]. Car chasque science a ses principes presupposez par où le jugement humain est bridé de toutes parts. Si vous venez à choquer cette barriere en laquelle gist la principale erreur, ils ont incontinent cette sentence en la bouche, qu'il ne faut pas débattre contre ceux qui nient les principes» (II, XII, A, 498).

⁶ *Essais*, II, XII, A, 601. In un altro luogo, Montaigne si era espresso in modo analogo: «Pendant que nous nous remuons, nous nous portons par preoccupation où il nous plaist: mais estant hors de l'estre, nous n'avons aucune

Sebond potrebbe essere definita come il tentativo di demolire la metafisica classica per rimpiazzarla con una «metafisica dell'effimero». Condizionato dalle sue letture e dalle esperienze della sua vita, Montaigne individua nel movimento e nella diversità la caratteristica fondamentale della realtà, e ciò lo indusse a prendere coscienza del fatto che le abitudini e le consuetudini modellano ciò che noi chiamiamo verità. Lungi dall'apparire immutabile, la verità gli sembrava indossare abiti diversi in funzione della storicità in cui, di volta in volta, essa si manifestava. Inafferrabile nella contingenza l'io; lasciato in una lontananza irraggiungibile Dio, nessuno ha insistito più dello scrittore francese nel sottolineare lo statuto mobile, cangiante, essenzialmente transeunte della realtà stessa. Se la filosofia di Descartes si dispiegherà *au fil de l'ordre*, il pensiero di Montaigne è scandito e come intessuto di temporalità: «Je ne peins pas l'estre. Je peins le passage: non un passage d'aage en autre, ou, comme dict le peuple, de sept en sept ans, mais de jour en jour, de minute en minute [...]»¹.

La rappresentazione del mondo come «branloire perenne»² è una tesi fondamentale degli *Essais*, formulata in modo eminente alla fine dell'*Apologie de Raimond Sebond* dove, mediante l'evocazione dell'argomento dell'eraclitismo delle apparenze³, Montaigne denunciava tanto la relatività della conoscenza, quanto la dissoluzione dell'oggetto nella continua e ininterrotta mobilità del soggetto. Questo argomento, già ripreso e commentato da Platone,⁴ faceva dell'idea del flusso l'esito naturale del dubbio, e, tramite l'intuizione della fluidità dell'essere, portava a rappresentarsi un mondo privo di sostanza e in cui nulla è stabile:

communication avec ce qui est» (I, III, C, 17). Ci sembra interessante segnalare che questa idea di una realtà esterna all'essere era stata espressa da Sebond nella sua *Theologia naturalis*. La traduzione francese di Montaigne (1581) suona così: «D'avantage, puis que l'estre du monde est hors de l'estre de Dieu, & de nature differente à la sienne, il doit avoir esté produit, comme toutes autres choses faictes par art, qui sont semblablement differentes à la nature de l'artisan, & luy est leur essence estrangere» (*Theologia naturalis*, cap. XVII, ed. Fayard, *Corpus des œuvres en langue française*, p. 59).

¹ *Essais*, III, II, B, 805.

² «Le monde n'est qu'une branloire perenne. Toutes choses y branlent sans cesse: la terre, les rochers du Caucase, les Pyramides d'Aegypte, et du branle public et du leur». (*Du Repentir*, III, 2, B, 804-805). Come non accorgersi dell'abisso incolmabile che separa questa rappresentazione del mondo come *branloire perenne*, dalla rappresentazione geometrica della natura codificata cinquant'anni più tardi dalla scienza galileiana e dalla fisica cartesiana?

³ L'associazione del tema dell'eraclitismo con quello della *vanitas*, suggerita da Montaigne in conclusione della sua *Apologie de Raymond Sebond*, è divenuto l'argomento principale del libro del pastore protestante Pierre Du Moulin, intitolato *Héraclite, où la vanité et misère de la vie humaine*, apparso a Rouen nel 1615. Tra gli studi che più hanno insistito sull'eraclitismo di Montaigne ci limitiamo a ricordare: M. Merleau-Ponty, *Lecture de Montaigne*, dans *Signes*, Paris, 1960; H. Friedrich, *Montaigne*, Paris, 1968; A. Thibaudet, *Montaigne*, Paris, 1963; J. Starobinski, *Montaigne en mouvement*, Paris, 1982; M. Markoulakis, *Héraclite chez Montaigne*, in «Bulletin de la Société des Amis de Montaigne», 1982; F. Brahami, *Le Scepticisme de Montaigne*, cit., pp. 67-70; G. Gori, *Montaigne, Descartes e le vicissitudini dell'Eraclitismo*, in M. Spallanzani (ed.), *Lecture cartesiane*, cit., pp. 17-45.

⁴ Cf. Platon, *Cratilo* (402 a), «Héraclite affirme que tout passe et que rien n'est stable, et en comparant les choses existantes au flux d'une rivière, dit qu'on ne rentre pas deux fois dans la même rivière».

Finalement, il n'y a aucune constante existence, ny de nostre estre, ny de celuy des objects. Et nous, et nostre jugement, et toutes choses mortelles, vont coulant et roulant sans cesse. Ainsi il ne se peut établir rien de certain de l'un à l'autre, et le jugement et le jugé estans en continuelle mutation et branle¹.

Naturalmente, se ogni conoscenza è in primo luogo un discorso particolare sull'esistenza e sul mondo: «Le vray miroir de nos discours est le cours de nos vies»² e se la verità è convenienza del discorso con l'essere, e l'essere muta in continuazione, essendo la realtà «une branloire perenne», allora³ anche la verità del discorso sarà soggetta a mutamenti, evoluzioni, sarà sempre diversa e mai definitiva⁴. L'identità dell'essere e del conoscere si rende impossibile, non solo di fatto ma di diritto. Così, la verità sfugge alla presa della ragione, la quale si trova da subito, e senza interruzioni, confrontata a delle apparenze:

pour juger des apparences que nous recevons des sujets, il nous faudrait un instrument judiciaire; pour vérifier cet instrument, il nous y faut de la demonstration; pour vérifier la demonstration, un instrument: nous voilà au rouet. Puis que les sens ne peuvent arrester nostre dispute, estans pleins eux-mesme d'incertitude, il faut que ce soit la raison; aucune raison ne s'establira sans une autre raison: nous voilà à reculons jusques à l'infiny⁵.

Sarebbe vano obiettare a Montaigne che non apparirebbe nulla se non vi fosse nulla: essendoci precluso ogni accesso all'essere, non siamo in condizione né di confrontare ciò che appare a ciò che è, né di sapere, di conseguenza, se le nostre apparenze sono, epistemologicamente parlando, vere o false. Il fatto, per dirlo con altre parole, è che ogni confronto tra l'apparire e l'essere si rende possibile solo alla condizione che il reale – ciò che è – si manifesti in una maniera o in un'altra: «nous voilà au rouet», visto che in ragione della scissione tra l'essere e l'apparire ciò non significherebbe affatto confrontare l'apparenza alla realtà, ma semplicemente l'apparenza ad un'altra apparenza⁶. È suggerendo l'idea che

¹ *Essais*, II, XII, A, 601.

² *Essais*, I, XXVI, C, 168.

³ A mettere in forma sillogistica il ragionamento del paragrafo citato è stato E. Auerbach: «je me peins moi-même, or je suis un être un changement perpétuel, donc la description doit se conformer à ce changement et changer elle-même sans cesse» (*Mimesis. La représentation de la réalité dans la littérature occidentale*, cit., p. 287).

⁴ Nel suo studio *L'Etre et la connaissance selon Montaigne*, Paris, 1968, p. 9, M. Baraz ha osservato che: «il y a au moins une vérité dont Montaigne n'a jamais douté: celle du perpétuel écoulement». Dello stesso tenore, tra gli altri, il giudizio di S. Solmi, secondo il quale «son [de Montaigne] héracléisme est total» (in *La Santé de Montaigne*, Paris, 1992, p. 30).

⁵ *Essais*, II, XII, A, 600-601.

⁶ Il discorso di Montaigne, in questo finale di *Apologie*, assume degli accenti intensamente pirroniani: non solo non abbiamo mai a che fare con le cose in sé ma solo con delle apparenze soggettive (non posso dire che il miele è dolce, ma solo che mi sembra dolce), ma non abbiamo nemmeno modo di provare che esiste una realtà oggettiva fuori di noi, né che il mondo sia radicalmente diverso da un sogno. Su questo muoversi del pensiero di Montaigne nella sfera dell'apparenza pura, M. Conche ha scritto: «Une chose se résout dans la multiplicité des apparences qu'elle offre, et des interprétations. Il n'y a pas de mesure permettant de trier les apparences essentielles et les apparences inessentiels. Certes, dans l'absolu, Dieu est mesure; mais cela, c'est la religion qui le dit. La raison humaine et la philosophie n'en savent rien, et le jugement humain se trouve abandonné à lui-»

l'apparenza non rivela l'essenza della cosa che Montaigne sembra polverizzare le ambizioni scientifiche dell'uomo e suggerire l'ideale pratico di "fidarsi solo delle apparenze": nell'ordine della vita esse sono le verità più certe cui all'uomo è dato disporre¹.

A mo' di conclusione di questa seconda ricognizione del pensiero di Montaigne, relativa alla nozione di verità sul versante della metafisica, ci preme sottolineare che l'autore degli *Essais* non si stanca di interrogarsi sul lavoro del dubbio, concepito non come veicolo per giungere a delle certezze definitive, ma come fondamentale strumento per coltivare il giudizio. Il dubbio degli *Essais* è positivo in sé perché permette di cercare sempre al di là delle verità del momento; la pratica del dubbio non paralizza la mente, né è propedeutica all'*ataraxie* o all'*aphasie* pirroniane, perché Montaigne se ne serve come strumento privilegiato per risvegliare, dinamizzare e mantenere in azione il proprio giudizio. Ecco perché Montaigne non può mai risolversi a concludere i suoi capitoli: c'è sempre qualcosa di più da dire. Non potendo affidarsi a nessun precetto durevole, all'uomo conviene, negativamente, rinunciare alla ricerca di ciò che Montaigne chiama «l'essence mesme de la vérité, qui est uniforme et constante», dal momento che quand'anche «la fortune nous en donne la possession, nous la corrompons et abastardissons par notre foiblesse»²; positivamente, invece, all'uomo conviene imparare a confrontarsi con verità particolari, certo passeggiare, ma non per questo meno solide, riconoscendo lo statuto unicamente storico delle verità costruite sulle nostre esperienze e riconoscendo anche, in questo modo, il valore dell'insegnamento scettico, secondo il quale

jamais deux hommes ne jugerent pareillement de mesme chose, et est impossible de voir deux opinions semblables exactement, non seulement en divers hommes, mais en mesme homme à diverses heures³.

*

même, sans mesure, ou critère, qui lui permettrait d'absolutiser ce qui lui semble vrai. [...] L'*Apologie* montre précisément que l'homme n'est mesure d'*aucune* chose; en particulier, il n'est pas la mesure des animaux. [...] Les choses sont apparences pour l'homme comme elles sont apparences pour la chatte ou pour l'oison; et toutes les apparences se valent, l'homme n'ayant, pas plus que la chatte ou l'oison, accès, par ses propres moyens, à la vérité et à l'essence. Par rapport à la Vérité, sa condition naturelle est de pure ignorance, comme celle de n'importe quel animal» (*Montaigne et la philosophie*, cit., pp. 36-37, corsivi nel testo).

¹ Dello stesso tenore le seguenti affermazioni di Charron: «Nous essayons tous les moyens que nous pensons y [a conoscere la verità] pouvoir servir; mais en fin tous nos efforts sont courts, car la vérité n'est pas un aquest ni chose qui se laisse prendre et manier, et encore moins posséder à l'esprit humain. Elle loge dans le sein de Dieu, c'est là son giste et sa retraicte. L'homme ne sait et n'entend rien à droit, au pur et au vrai comme il faut, tournoyant toujours et tatonnant à l'entours des apparences» (*De la sagesse*, ed. Fayard, I, XIV, p. 138).

² *Essais*, II, XII, A, 553.

³ *Essais*, III, XIII, B, 1067.

II. 2. 3. «*De omnibus dubitandum*». *Lo scetticismo metodico di Descartes*

Di contro al sentimento di indecidibilità provocato dalle isostenie scettiche, tecnica largamente ripresa da Montaigne sul modello della tropologia pirroniana codificata da Sesto Empirico e adottata, in special modo, nelle pagine dell'*Apologie*; di contro alla diffidenza nei confronti della ragione, percepita secondo certe intonazioni pirroniane come strutturalmente incapace di sottrarsi alle proprie antinomie e di procurarsi un criterio del vero solido e certo; di contro, infine, alla dottrina del *branle* continuo e generale dell'essere, da cui scaturisce un'ontologia mobilista, una «metafisica dell'effimero» e un eraclitismo delle apparenze finalizzati a consolidare l'idea della relatività delle scienze, dell'evanescenza di ogni sapere e dell'incertezza di qualunque principio considerato incrollabile¹, la filosofia di Descartes, come sospinta e incalzata da un vigoroso *Esprit de vérité*², sembra stagliarsi su questo abisso di dubbi per replicare alle provocazioni scettiche con la messa a punto di una nuova *prima philosophia*³. L'arcinota dichiarazione della terza parte del *Discours*, del resto, appariva già come una sfida lanciata contro tutte «le più stravaganti supposizioni degli scettici»:

Non que j'imitasse pour cela les sceptiques, qui ne doutent que pour douter, et affectent d'être toujours irrésolus: car, au contraire, tout mon dessein ne tendait qu'à m'assurer, et à rejeter la terre mouvante et le sable, pour trouver le roc ou l'argile⁴.

In altri termini, se Montaigne non aveva trovato «en cet amas de science et provision de tant de choses diverses rien de massif et ferme»⁵, Descartes si consacra alla ricerca di un *aliquid inconcussum* che riscontrerà nel *cogito*, il *punctum firmum et immobile*, la *res certa et indubitata*, mediante il quale egli avrà modo, per un verso, di respingere efficacemente gli assalti scettici e, per un altro verso, sarà in condizione di rifondare l'edificio del sapere su basi inamovibili, stabilizzando il flusso e il riflusso incessante dell'ordine metafisico dell'essere. Se Montaigne ricorreva all'evocazione della figura del fiume eracliteo per mettere in dubbio la possibilità di pervenire a delle certezze capaci di «fonder et ordonner un nouveau édifice de la connaissance», dal momento che «toutes choses mortelles, vont coulant et roulant sans cesse», Descartes ricorrerà alla figura di Archimede, individuando nel *cogito* sia l'antidoto contro l'argomento della perpetua instabilità del reale, sia il fondamento o il principio

¹ Nell'*Apologie* Montaigne aveva scritto: «[...] les hommes ayant tout essayé et tout sondé, et n'ayant trouvé, en cet amas de science et provision de tant de choses diverses, rien de massif et ferme, et rien que vanité, ils ont renoncé à leur presumption et reconneu leur condition» (II, XII, A, 500).

² *Olympica* (Alquié I, p. 57).

³ P. Desan ha osservato che «le doute montaignien est un doute préscientifique qui se conçoit comme finalité; le doute cartésien sera un moyen. En effet, Descartes partira précisément d'où Montaigne s'était arrêté, il entreprendra de "creuser plus avant, pour trouver du roc ou de l'argile" et de jeter les premiers fondements d'une science solide» (in *Naissance de la méthode. Machiavel, La Ramée, Bodin, Montaigne, Descartes*, cit., p. 134).

⁴ *Discours, III* (Alquié I, p. 599; AT VI, 29).

⁵ *Essais*, II, XII, A, 500.

evidente e indubitabile sul quale edificare «une forteresse à la Vauban»¹. Ma tutto ciò non sarebbe stato possibile senza il ricorso ad una certa pratica *metodica* del dubbio.

Il dubbio, che Sesto Empirico definiva come «l'esitazione ad affermare o negare»², per Descartes esso può inerire tanto al soggetto³, in quanto modalità della *cogitatio* (e in particolare della *volitio*), quanto all'oggetto conosciuto, in quanto attributo dell'idea oscura, incerta o non sufficientemente determinata. Stato soggettivo di incertezza, il dubbio è una perdita o una mancanza di luce: esso comporta oscurità e confusione nella percezione dell'idea. Ora, uno dei temi più classici della filosofia moderna è proprio quello del dubbio cartesiano. Qual è la sua funzione (o utilità)? Quali sono i gradi in cui si dispiega? Quali immagini lo concettualizzano? Qual è la sua finalità? Attraverso queste domande ci proponiamo di esplorare alcune delle dimensioni principali in cui viene a configurarsi lo scetticismo metodico di Descartes, presentato in maniera sistematica nella *Meditatio I (De iis quae in dubium revocari possunt)*⁴.

II. 2. 3. 1. *La funzione e l'utilità del dubbio*

Il dubbio cartesiano ricopre tanto la funzione (provvisoria) di sospendere la volontà di credere (sospensione dei giudizi che affermano l'esistenza delle cose materiali e di Dio, ma anche sospensione dei giudizi relativi alla credenza nelle verità più semplici, come quelle della matematica), quanto una funzione distruttiva: «Je m'appliquerai sérieusement et avec liberté à détruire généralement toutes mes anciennes opinions»⁵, si legge nella *Meditatio I*. Il carattere provvisorio dell'*epochè* coesiste con quello distruttore o negatore (assimilazione metodica del probabile o del verosimile al falso), e nella prima meditazione si assiste ad uno sdoppiamento egologico, con un primo soggetto impregnato di vecchie opinioni cui si contrappone il soggetto del dubbio che costringe (volontariamente) all'esame critico le sue stesse credenze⁶. Da questo punto di vista, è interessante osservare che l'adozione della *scepsi*, in ambito metafisico, si connota come un autoinganno volontario:

¹ È la felice espressione cui ricorre M. Guérout, *Descartes selon l'ordre des raisons*, cit., I, p. 12.

² Sesto Empirico, *Ipotiposi Pirroniane*, I, 7.

³ Si veda, ad esempio, questo passo della *Meditatio II*: «Qu'est-ce qu'une chose qui pense? C'est-à-dire une chose qui doute, qui conçoit, qui affirme, qui nie, qui veut, qui ne veut pas, qui imagine aussi et qui sent» (Alquié II, pp. 420-421; AT VII, 28).

⁴ Per una recente messa a punto bibliografica sulla prima meditazione (dubbio cartesiano e scetticismo, l'argomento del sogno, la follia, genio maligno e Dio ingannatore, dubbio metafisico) si veda D. Kambouchner, *Les Méditations métaphysique de Descartes*, cit., pp. 409-415.

⁵ *Meditatio I* (Alquié II, p. 405; AT VII, 18). Questa seconda operazione è stata denominata da H. Gouhier «négation méthodique». Rimando al suo prezioso studio *La pensée métaphysique de Descartes*, cit., pp. 15-40.

⁶ *Meditatio I*: «[...] de façon qu'il me fallait entreprendre sérieusement une fois en ma vie de me défaire de toutes les opinions que j'avais reçues jusques alors en ma créance et commencer tout de nouveau dès les fondements, si je voulais établir quelque chose de ferme et de constant dans les sciences [*si quid aliquando firmum et mansurum cupiam in scientiis stabilire*]» (Alquié II, p. 404; AT VII, 17).

j'emploie tous mes soins à me tromper moi-même [*me ipsum fallam*], feignant que toutes ces pensées sont fausses et imaginaires [*falsas imaginariasque*]¹.

Per i detrattori di Descartes, l'uso volontario e generale del dubbio iperbolico² conduce all'incredulità, minando le verità della fede e servendo, in tal modo, la causa dell'ateismo o del libertinismo³. Tuttavia Descartes, guardandosi sempre dall'introdurre lo scetticismo negli ambiti della teologia rivelata e della morale, si era pronunciato con chiarezza nell'*abrégé des Méditations* sulla triplice funzione del suo dubbio, che consisteva a) nello sgomberare la mente da ogni sorta di pregiudizio; b) nel preparare la mente a distaccarsi dal commercio coi sensi; c) nel rendere psicologicamente e normativamente indubitabile ciò che si è scoperto essere vero⁴. Chi lo accusava di scetticismo o di ateismo sembrava dunque ignorare la finalità proclamata del dubbio metodico, mirante tanto alla scoperta di principi indubitabili sui quali fondare la certezza della scienza, quanto a provare che senza Dio nessuna certezza era garantita (eccetto il *cogito*), nemmeno le dimostrazioni matematiche. Un concetto analogo si trova ribadito nel primo articolo del primo libro dei *Principia*: «Que pour examiner la vérité [*veritatem inquirenti*] il est besoin, une fois en sa vie [*semel in vita*], de mettre toutes choses en doute autant qu'il se peut»⁵. Per «esaminare la verità», prima ancora che per trovarla. Infatti, rispondendo alla terza istanza di Gassendi, nella lettera a Clerselier che segue le *Quinte Obiezioni e Risposte*, Descartes precisa che il dubbio in sé non è atto ad abordare la verità, ma funge da strumento preliminare imprescindibile perché la mente possa coglierla: «bien qu'il soit vrai que le doute seul ne suffit pas pour établir aucune vérité, il ne laisse pas d'être utile à préparer l'esprit pour en établir par après, et c'est à cela seul que je l'ai employé»⁶. La funzione metodica del dubbio, in altri termini, ha per effetto la rimozione di tutte le *opinioni* tenute per vere in modo ingenuo o prefilosofico. Tutte le opinioni, non le nozioni comuni, come, ad esempio, quella di verità:

je n'en ai jamais douté [de la vérité], me semblant que c'est une notion si transcendentement claire, qu'il est impossible de l'ignorer: en effet, on a bien des moyens pour examiner une balance avant que

¹ *Meditatio I* (Alquié II, p. 411; AT VII, 22). Si noti l'endiadi finale «fausses et imaginaires», ma soprattutto il «feignant», cioè il ricorso al dispositivo della finzione, della simulazione, dell'artificio che Descartes dispiega per giudicare volontariamente «falsi e immaginari» tutti i pensieri sino a quel punto evocati.

² «Ce doute générale et universel que j'ai souvent moi-même appelé hyperbolique ou métaphysique» (*Risposte alle Settime Obiezioni*, Alquié II, p. 958; AT VII, 460). Il dispiegamento iperbolico del dubbio, pur in forme e misure ineguali, si trova nella *Recherche de la vérité*, nel *Discours*, nelle *Méditationes*, nei *Principia Philosophiae*.

³ È la tesi centrale difesa da Bourdin nel corso delle sue *Settime obiezioni*: Bourdin sostiene che se si revocasse davvero in dubbio ogni cosa, non si saprebbe più come uscire dallo scetticismo.

⁴ *Synopsis* (Alquié II, p. 399; AT VII, 12).

⁵ *Principia*, I, § 1 (Alquié III, p. 91; AT VIII-1, 5).

⁶ *Risposte alle Istanze di Gassendi* (Alquié II, p. 841; AT IX-1, 205).

de s'en servir, mais on n'en aurait point pour apprendre ce que c'est que vérité, si on ne la connaissait de nature¹,

dichiara Descartes a Mersenne in una lettera del 16 octobre 1639.

Ora, è molto importante sottolineare che un siffatto atteggiamento scettico, rivolto alla generalità di quelle opinioni accolte in modo acritico e calato nell'ambito della metafisica, non è *mai* dettato da un atto arbitrario, irragionevole e gratuito, ma esige sempre delle valide e legittime ragioni di dubitare:

de toutes les opinions que j'avais autrefois reçues en ma créance pour véritables, il n'y en a pas une de laquelle je ne puisse maintenant douter non par aucune inconsideration ou légèreté, mais *pour des raisons très fortes et mûrement considérées* [validas et meditata rationes]².

Di quale esigenze razionali si tratta? Quali sono queste «ragioni molto forti» cui Descartes fa allusione? In un passo delle *Risposte alle Seconde Obiezioni*, Descartes spiega che l'uso metodico del dubbio gli è parso lo strumento razionale più utile ed efficace al fine di conoscere con certezza:

c'est pourquoi, ne sachant rien de plus utile pour parvenir à une ferme et assurée connaissance des choses, que si, auparavant que de rien établir, on s'accoutume à douter de tout et principalement des choses corporelles, *encore que j'eusse vu il y a longtemps plusieurs livres écrits par les sceptiques et académiciens touchant cette matière*, et que ce ne fût pas sans quelque dégoût que je remâchais une viande si commune, je n'ai pu toutefois me dispenser de lui donner une Méditation toute entière³.

Alla varietà delle opinioni che ingombrano la mente di opinioni incerte ed errori, Descartes sostituisce la ricerca di quelle verità incrollabili sulle quali fondare la legittimità della scienza, dove la portata del dubbio non è affatto valorizzata per la sua staticità, come accadeva nel caso di Montaigne, che amava connotarlo come un *mol oreiller*; né è concepito come «le vray repos et sejour de nostre esprit»⁴, secondo una riflessione analoga di Charron. Diversamente da queste strategie, che spesso ricorrono, come si è visto, ad un certo fideismo nell'intento di difendere le verità della fede attaccando le pretese razionali dell'uomo, per Descartes il dubbio non si identifica nel *terminus ad quem* del filosofare prescritto dai «nuovi pirroniani», ma diviene lo strumento vincente per far scaturire il vero dal falso, il certo

¹ Descartes a Mersenne, 16 octobre 1639 (Alquié II, p. 144; AT II, 597).

² *Meditatio I* (Alquié II, p. 410; AT VII, 21, corsivo nostro). Sulla radicalità ragionevole del dubbio metodico si vedano le riflessioni di L. Scaravelli, *La prima meditazione di Cartesio*, in *Opere*, 2 voll., Firenze, 1968 (primo volume).

³ *Risposte alle Seconde Obiezioni* (Alquié II, p. 552; AT VII, 130 corsivo nostro).

⁴ La riflessione di Charron prosegue in questo modo: «et tous les grans et plus nobles Philosophes et Sages qui en ont fait profession, ont-ils eu leur esprit en trouble et en peine? Mais, disent-ils, douter, balancer, surseoir, est ce pas estre en peine? Ouy aux fols, non aux sages: ouy, dis-je, à gens qui ne peuvent vivre libres, esprits presumptueux, partisans, passionnez, qui aheurtez à certaines opinions, condamnent fierement toutes les autres [...] Telles gens ne sçavent rien au vray, et ne sçavent que c'est que savoir» (*Petit traité de Sagesse*, ed. Fayard, IV, 4, p. 858).

dall'incerto, l'evidenza intellettuale dalle pseudo-evidenze presentate dai sensi, in virtù della scoperta di verità capaci di resistere a tutti gli assalti della scepsi. Forte della convinzione che «bien que les Pyrrhoniens n'ayent rien conclu de certain en suite de leurs doutes, ce n'est pas à dire qu'on ne le puisse»¹, Descartes conquista, come primo risultato del vaglio critico delle sue antiche e incerte opinioni, la verità del *cogito*, che, nella sua resistenza al dubbio, assicura un fondamento e un criterio di verità non intaccabili. In altri termini, se Montaigne aveva riesumato i principali tropi scettici, ossia quegli schemi di argomentazione atti a veicolare la mente verso la sospensione del giudizio, attraverso la confutazione di ogni dogmatica dell'assenso (pensiamo alla figura della *rhubarbe*², che mediante l'universalizzazione dell'*epoché* conduce all'escreazione del dubbio stesso), Descartes orienterà il procedimento scettico verso esiti radicalmente antiscettici, servendosi inizialmente, e soltanto transitoriamente, della sospensione del giudizio come mezzo per scoprire delle verità indubitabili. Calata in una situazione epistemologica, l'*epoché* cartesiana non confluisce in uno scetticismo finale, ma nel suo rovesciamento metafisico, notificato dal registro negativo della certezza: «*indubium, aliquid inconcussum, raisons invincibles*». L'indubitabilità del vero così raggiunta si oppone allo scetticismo come la roccia si oppone alla sabbia.

II. 2. 3 .2. *I gradi del dubbio*

La *Meditatio I* è il luogo teorico dove Descartes dispiega la sua scepsi in modo sistematico e senza reticenze³. L'insieme dell'itinerario della prima meditazione, che si apre con l'invito a dubitare di tutto ciò che i nostri sensi ci presentano, perché «il est de la prudence de ne se fier jamais entièrement à ceux qui nous ont une fois trompés»⁴, appare scandito all'insegna dell'inganno, come ha notato in modo polemico Gassendi nelle sue *Istanze*: «inducit in theatrum Morphea, Deum, Malignum Genium». Il meditante declina il suo scetticismo secondo un ordine crescente che revoca in dubbio i falsi giudizi che vertono: a) sull'esistenza delle cose materiali (*res materiales*), confusamente testimoniataci dall'informazione dei sensi o dagli effetti dell'immaginazione; b) sulla realtà del proprio corpo e sulla verità delle cose composte, attraverso l'argomento del sogno⁵ (ipotesi della possibile identificazione tra veglia

¹ Descartes a Renieri per Pollot, aprile o maggio 1638 (Alquié II, p. 54; AT II, 38).

² *Essais*: «Ainsi on les a contraints [les Pyrrhoniens] de se sauver dans cette comparaison de la médecine, sans laquelle leur humour seroit inexplicable: quand ils prononcent: J'ignore, ou: Je doute, ils disent que cette proposition s'emporte elle mesme, quant et quant le reste, ny plus ne moins que la rubarbe qui pousse hors les mauvaises humeurs et s'emporte hors quant et quant elle mesmes» (II, XII, A, 527).

³ Nelle *Regulae*, dove pure era centrale la questione della ricerca di verità indubitabili, Descartes non procederà ad una revocazione sistematica delle proprie credenze.

⁴ *Meditatio I* (Alquié II, p. 405; AT VII, 18).

⁵ La *Meditatio I* potrebbe definirsi come un teatro dell'illusione: oltre alla spontaneità illusoria che contraddistingue spesso l'azione conoscitiva dei sensi, Descartes evoca la figura dei dementi, i quali credono di

e sonno), in un primo momento, e poi di nuovo con l'evocazione di un *genius malignus*¹; c) sulle verità matematiche e le evidenze più semplici, ricorrendo ad una ragione di dubbio estrema, che fa leva sull'incertezza relativa all'autore del proprio essere, palesata dall'evocazione dell'ipotesi (*vetus opinio*) di un Dio onnipotente (*Deus qui potest omnia*), che, in quanto tale, potrebbe aver fatto la mente in un modo tale che si inganni anche sulle cose più semplici². Ora, l'iperbolicità del dubbio non risiede tanto nell'assimilazione del probabile, del verosimile o dell'opinabile al falso (in ciò risiede piuttosto la metodicità del dubbio), ma piuttosto nel suo estendersi sino a sospendere il valore di verità che la mente attribuisce alle evidenze attuali. In breve, la successione diacronica delle figure dell'inganno sensibile, del delirio³, dell'illusione onirica (sensi, follia, sogno, genio maligno costituiscono

essere «vêtus d'or et de pourpre lorsqu'ils sont tout nus» oppure di «avoir des corps de verre»; e quella dei sogni, che producono altrettante chimere: «Combien de fois m'est-il arrivé de songer la nuit que j'étais en ce lieu, que j'étais habillé, que j'étais auprès du feu tout nu dans mon lit» (Alquié II, p. 406; AT VII, 19). La figura del sogno implica uno stravolgimento, una deformazione, un'inversione della realtà.

¹ Analogamente rispetto all'argomento scettico del sogno, l'evocazione della figura del genio maligno, «*summe potentem et callidum*», non si estende alle evidenze attuali e alle verità matematiche, ma inerisce soltanto alla realtà delle cose materiali e a quella del mio stesso corpo, ovvero all'intero campo fenomenale che cade sotto la vista della nostra mente: «Je supposerai donc qu'il y a, non point un vrai Dieu, qui est la souveraine source de vérité, mais un certain mauvais génie [...] qui a employé toute son industrie à me tromper. Je penserai que le Ciel, l'air, la terre, les couleurs, les sons et toutes les choses extérieures que nous voyons, ne sont que des illusions & tromperies, dont il se sert pour surprendre ma crédulité. Je me considérerai moi-même comme n'ayant point de mains, point d'yeux, point de chair, point de sang [...] mais croyant fausement avoir toutes ces choses» (Alquié II, p. 412; AT VII, 22-23). L'azione del genio maligno ha la facoltà di ingannare i sensi e tende ad alterare le rappresentazioni che la mente forma delle cose esterne, dell'universo sensibile, delle esistenze materiali; la portata del suo inganno, che è qualitativamente diversa da quella del *dieu trompeur*, il quale solo dispone del potere di imprimere nella mente delle nozioni false che, inficiando la struttura logica stessa della ragione, renderebbero inattendibile e infondata ogni dimostrazione matematica e ogni ragionamento riguardante le essenze, non agisce direttamente sull'intelletto.

² Si veda il testo della *Meditatio I*: «Et même, comme je juge quelquefois que les autres se méprennent, même dans les choses qu'ils pensent savoir avec le plus de certitude, il se peut faire qu'il ait voulu que je me trompe toutes les fois que je fais l'addition de deux et de trois, ou que je nombre les cotés d'un carré, ou que je juge de quelque chose encore plus facile, si l'on peut s'imaginer rien de plus facile que cela» (Alquié II, p. 409; AT VII, 21). Se il genio maligno è concepito alla stregua di un grande ingannatore, l'ipotesi davvero potenzialmente destabilizzante sul piano epistemologico e metafisico è rappresentata dall'onnipotenza di un Dio che potrebbe ingannare la mente anche quando questa si rappresenta chiaramente, distintamente e attualmente delle verità molto semplici come quelle delle matematiche. La sua minaccia, pertanto, non investe solo la conoscenza delle cose esterne e del mio corpo, ma coinvolge soprattutto l'evidenza delle essenze o nozioni comuni o verità matematiche.

³ Lo spettro della follia, che Descartes paventa e accantona nel giro di poche righe, avrebbe costretto ad ipotizzare la possibilità di una mente insana, di una ragione pervertita e corrotta, di un lume naturale naturalmente oscurato. Follia e ragione non possono convivere, poiché l'una esclude l'altra. Il loro rapporto è di opposizione irriducibile. H. Frankfurt, nel suo *Demons, Dreamers and Madmen*, ha insistito sul progetto delle *Meditationes* di fondare la ragione, di dimostrarne la coerenza interna, l'intima validità della sua natura: la possibilità della follia, la cui portata destabilizzante minerebbe alla base il progetto architettonico cartesiano, non viene presa sul serio, ma liquidata in poche righe: «Mais quoi, ce sont des fous et je ne paraîtrais (*viderer*) pas moins extravagant si je me réglais sur leurs exemples» (Alquié II, p. 406; AT VII, 19). Per questa ragione, Descartes eviterà accuratamente di scrivere: «Supposons que je sois fou...», preferendole la supposizione del sogno: «supposons que je dors...». La ragione ammette la supposizione del sogno, ma estromette da sé la possibilità della propria irrazionalità, l'eventualità della natura delirante o demente della ragione. Questa ricusazione cartesiana della follia dall'alveo dei ragionevoli motivi di dubitare indusse M. Foucault, nella prima edizione della sua *Histoire de la folie à l'âge classique*, a vedervi come un riflesso filosofico di ciò che storicamente fu «le grand renfermement» dei folli: «Désormais la folie est exilée [...] placée hors du domaine

un'autentica topologia dell'illusione) sino all'ipotesi *metafisica* dell'inganno divino, solo evocata e poi temperata dalla supposizione metodologica del genio maligno, scandisce l'argomentazione ordinata e progressiva delle ragioni scettiche. Tanto le verità del senso comune quanto quelle "scientifiche" si trovano egualmente revocate in dubbio.

II. 2. 3. 3. *Le figure del dubbio*

Descartes non cesserà di figurare la scepsi ricorrendo all'adozione di similitudini, metafore e avvalendosi di un linguaggio icastico. Si pensi, in primo luogo, all'immagine dell'acqua profonda, che sorprende e paralizza la mente :

Et comme si tout à coup j'étais tombé dans une eau très profonde [*in profundum gurgitem*], je suis tellement surpris, que je ne puis ni assurer mes pieds dans le fond, ni nager pour me soutenir au-dessus¹;

immagine ripresa da Epistemone nella *Recherche* per denunciare la natura periclitante di tale dubbio:

Je juge aussi qu'il est très dangereux de s'y engager trop avant. Ces doutes si généraux nous mèneraient tout droit dans l'ignorance de Socrate, ou dans l'incertitude des Pyrrhoniens; et c'est une eau profonde, où il ne me semble pas qu'on puisse trouver pied².

Si pensi, ancora, all'immagine della febbre del dubbio, infermità curabile attraverso la filosofia cartesiana, concepita alla stregua di una terapeutica dell'evidenza:

Et ce n'a point été pour acquérir de la gloire que je les ai rapportées [les raisons des douter], mais je pense n'avoir pas été moins obligé de les expliquer, qu'un médecin de décrire la maladie dont il a entrepris d'enseigner la cure [*quam medicinae scriptor morbi descriptionem, cuius curandi methodum vult docere*]³.

Un'altra metafora significativa è quella della «notte del dubbio», ovvero la comparazione dei dubbi a «des fantômes et vaines images, qui paraissent la nuit à la faveur d'une lumière débile et incertaine»: essi non devono essere evitati o schivati per paura, se non si vuole che tale timore continui a seguirci,

mais si vous approchez comme pour les toucher, vous découvrirez que ce n'est rien, que de l'air et de l'ombre, et en serez à l'avenir plus assuré en pareille rencontre⁴.

d'appartenance où le sujet détient ses droits à la vérité» (ed. Gallimard, 1972, p. 70). Sul dibattito che tale interpretazione ha suscitato in ambito cartesiologico, ci limitiamo a segnalare gli studi di J.-M. Beyssade, «*Mais quoi ce sont des fous*». *Sur un passage controversé de la «Première Méditation*», in *Descartes au fil de l'ordre*, cit., pp. 13-48; e la recente messa a punto di D. Kambouchner, *Les Méditations métaphysiques de Descartes*, cit., pp. 381-394.

¹ *Meditatio II* (Alquié II, p. 414; AT VII, 23-24).

² *La Recherche de la Vérité* (Alquié II, p. 1120; AT X, 512). Si noti l'evocazione congiunta dell'ignoranza socratica e dell'incertezza dei pirroniani.

³ *Risposte alle Terze Obiezioni* (Alquié II, p. 600; AT VII, 172).

⁴ *La Recherche de la vérité* (Alquié II, p. 1121; AT X, 513).

Da ultimo, l'immagine concettuale del paniere di mele – *corbem pomis plenam* –, evocata per rispondere alla domanda di Bourdin se il dubbio può essere insieme radicale e selettivo: Descartes sostiene che la condizione per riconoscere le opinioni corrette (mele sane) e distinguerle dai pregiudizi (mele marce), contenuti all'interno della mente (cesto), è di iniziare l'indagine facendo *tabula rasa* di ogni opinione precostituita (rovesciare l'intero paniere)¹.

II. 2. 3. 4. «*Que je n'eusse aucune raison de le mettre en doute*»

In ultima analisi, è essenziale soffermarsi sulle finalità che Descartes si propone vestendo i panni dello scettico. Le *père* Bourdin lo aveva provocatoriamente interrogato sottoponendogli proprio la questione della finalità del suo dubbio: «*Quis finis abdicationis illius adeo austerae, ut ne nobis plus residui esse patiatur, quam hilum?*»², accordando in modo illegittimo al dubbio cartesiano una funzione di negazione ontologica. Da tale premessa abusiva, Bourdin poteva concludere per l'impossibilità di un superamento successivo del dubbio, accusando così Descartes di avere elaborato un dubbio oggettivo e definitivo, e di essersi in tal modo immerso da solo in un guado dal quale non sarebbe più stato in grado di uscire.

Ma la negazione cartesiana si dà sul piano conoscitivo ed è soggetta all'evoluzione progressiva del conoscere: il giudizio di falsità, deliberatamente attribuito alle conoscenze incerte, non è ontologico, bensì metodologico. Non corrisponde al vero, pertanto, «*que les choses que je niais en un temps, pour ce qu'elles me paraissaient incertaines, dussent toujours être ainsi niées, et qu'il ne se pût faire qu'elles ne devinssent par après évidentes et certaines*»³. Ciò che Bourdin non riconosce è il carattere artificiale, volontario, metodico per l'appunto del dubbio. Ciò a cui il dubitante aspira è il superamento della prova scettica, ovvero la scoperta di qualcosa capace di resistere al vaglio della *sceptisi*. La missione del dubbio consiste, pertanto, nel trovare verità indubitabili, non solo in senso psicologico (ciò di cui la mente non riesce a dubitare), ma anche in senso normativo (ciò di cui la mente non deve più dubitare). Il dubbio, quindi, funge tanto da strumento di indagine, quanto da strumento di controllo, e lo statuto indubitabile di un'idea costituisce la condizione negativa della sua verità. Il pirronismo diviene, in tal modo, una figura di passaggio necessaria per fondare la scienza moderna. La prima di queste verità, insieme con il movimento di pensiero che ha portato alla sua scoperta, è diventato il primo principio della filosofia cartesiana:

pendant que nous rejetons en cette sorte tout ce dont nous pouvons
douter, et que nous feignons même qu'il est faux, nous supposons
facilement qu'il n'y a point de Dieu, ni de ciel, ni de terre, et que nous

¹ Cf. Risposte alle Settime Obiezioni (Alquié II, pp. 982-983; AT VII, 481-482).

² *Settime Obiezioni* (AT VII, 534).

³ *Risposte alle Settime Obiezioni* (Alquié II, 974; AT VII, 473).

n'avons point de corps; mais nous ne saurions supposer de même que nous ne sommes point pendant que nous doutons de la vérité de toutes ces choses; car nous avons tant de répugnance à concevoir que ce qui pense n'est pas véritablement au même temps qu'il pense [*repugnat enim, ut putemus id quod cogitat, eo ipso tempore quo cogitat, non existere*], que [...] nous ne saurions nous empêcher de croire que cette conclusion: Je pense, donc je suis, ne sois vraie, et par conséquent la première et la plus certaine qui se présente à celui qui conduit ses pensées par ordre¹.

Descartes assume lo scetticismo per svuotarlo e vincerlo dall'interno. Il dubbio non è affatto un fine in sé, ma un pretesto per disarmare i partigiani dello scetticismo. È giusto ricordare, tuttavia, che Agostino, ben prima di Descartes², aveva enunciato un argomento molto simile a quello destinato ad andare sotto il nome di *cogito*:

chiunque sappia di dubitare sa la verità e di questa cosa che sa è certo: dunque, è certo della verità. Dunque chiunque dubita se la verità ci sia, ha in se stesso una verità, la verità di cui non può dubitare; giacché nessun vero è vero senza la verità. Pertanto non occorre che dubiti della verità colui che potette una volta dubitare.³

Analogamente all'argomento cartesiano, che forse Agostino ha ispirato⁴, il "cogito" del vescovo di Ippona ci libera dal dubbio, ci consegna un giudizio di esistenza e stabilisce l'immaterialità dell'anima. Ma se il dubbio funse, nell'esperienza religiosa di Agostino, da tappa intermediaria del suo itinerario verso Dio, dopo l'iniziale crisi manicheista, e se in tale prospettiva lo scetticismo ottemperò al compito di preparare l'anima dell'autore a sottomettersi alla rivelazione per potersi quindi consacrare allo studio e alla contemplazione del Dio cristiano, in Descartes lo scetticismo obbedisce invece alle esigenze di una metafisica razionale, prestandosi, per un verso, a sgomberare la mente del filosofo dalle vecchie opinioni, dagli errori e dai pregiudizi, e, per un altro, predisponendo la stessa ragione ad intraprendere l'itinerario di scoperta dei fondamenti di una scienza indubitabile: Descartes sarà il primo filosofo a individuare nel cogito il punto di partenza necessario della filosofia.

Senza tuttavia risalire al VI secolo, si riscontra già, ad esempio ne *La Vérité des sciences* di Mersenne, una formulazione simile dell'argomento cartesiano, pronunciata dal *Philosophe chrétien* e rivolta allo *Sceptique*:

¹ *Principia*, I § 7 (Alquié III, pp. 94-95; AT VIII-1, 7).

² Una ricognizione storica sulle origini del celebre argomento cartesiano, è stata effettuata da L. Blanchet, *Les antécédents historiques du «Je pense, donc je suis»*, Paris, 1920. Tale contributo merita di essere integrato, e in parte rettificato, alla luce dello studio di E. Gilson, *Descartes, Saint Augustin et Campanella*, in *Etudes sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*, cit., pp. 259-268. Sul tema è anche disponibile l'articolo di H. Scholz, *Augustinus und Descartes*, «Blätter für deutsche Philosophie» 5, 1932, pp. 406-423.

³ Agostino, *De vera religione*, 39.

⁴ L'argomento è evocato in diversi testi: *Soliloquia* (II, I), *De civitate Dei* (XI, 26), *De libero arbitrio* (II, 3), *De Trinitate* (X, 10). Più di recente sul rapporto di Descartes con Agostino è tornato S. Menn, *Descartes and Augustine*, Cambridge, 1998.

je ne crois pas que vous doutiez de cela car vous en faites tous les jours l'expérience en vous-même, et si vous en doutez, je vous demande si vous savez bien que vous en doutez: si vous le savez vous avouez donc que vous savez quelque chose, et par conséquent que vous ne doutez pas de tout si vous doutez encore que vous doutiez, je vous contraindrai d'admettre le progrès à l'infini, lequel vous rejetez vous-même, de manière que quelque part que vous vous tourniez, il faut confesser qu'il y a là quelque chose de véritable et il faut dire un éternel adieu à votre pyrrhonisme¹.

Anche l'argomento di Mersenne è simile a quello cartesiano, ma occorre ribadire che la specificità del *cogito* non sarà solo quella di rappresentare una certezza incrollabile sul piano conoscitivo, attraverso la constatazione della necessità del legame, insieme logico e ontologico, di pensiero (*cogito*) ed essere (*sum*), ma quello di introdurci alla conoscenza del principio che garantisce a tutte le nostre certezze il loro carattere di verità. Del resto, la negazione metodica dell'esistenza del mondo, degli altri corpi così come del corpo proprio, attraverso la supposizione di un inganno malefico non investe l'affermazione di colui che pensa tale negazione: «Il n'y a point de doute que je suis s'il me trompe» [*Haud dubie igitur ego etiam sum, si me fallit*]². La consapevolezza della mia esistenza pensante resiste al vaglio del dubbio e si scopre vera, reale, necessaria e indubitabile:

il faut conclure et tenir pour constant que cette proposition Je suis, j'existe, est nécessairement vraie, toutes les fois que je la prononce, ou que je la conçoit en mon esprit³.

Nel pronunciare la frase «Io ignoro» o «io dubito», i pirroniani, scriveva Montaigne nell'*Apologie*, «dicono che questa proposizione si porta via da se stessa insieme al resto»⁴. La forza dell'argomento di Descartes, invece, è tutta concentrata nel mostrare che, mentre il meditante dubita, vi è una cosa che può affermare essendo sicuro di non ingannarsi, ed è proprio di esistere in quanto dubitante. La celebre formula del *Discours, Cogito ergo sum*, poi ripresa nel passo dei *Principia* che abbiamo sopra evocato, indica precisamente che colui che dubita, pensa e colui che pensa, è. Questa prima certezza metafisica, impermeabile al dubbio e colta immediatamente dalla mente attraverso un'evidenza puntuale, era sufficiente a disarmare e a far capitolare, almeno in un primo momento⁵, la macchina da guerra allestita dai pirroniani.

¹ Mersenne, *La vérité des sciences*, ed. cit., p. 52.

² *Meditatio II* (Alquié II, p. 415; AT VII, 25).

³ *Meditatio II* (Alquié II, p. 415-416; AT VII, 25).

⁴ *Essais*, II, XII, A, 527.

⁵ L'ombra dell'inganno divino, esorcizzata dal *cogito*, continua nondimeno a pesare sulle verità matematiche e sulla realtà del mondo. Su questo punto, che tocca in maniera decisiva la questione della verità, torneremo *infra*, capitolo V.

II. 3. *L'«encore ne sais-je» di Montaigne e l'universalis sapientia di Descartes*

*L'humaine sagesse n'arriva jamais aux devoirs qu'elle s'estoit elle mesme prescrit et, si elle y estoit arrivée, elle s'en prescriroit d'autres au-delà, où elle aspirat toujours et pretendit, tant nostre estat est ennemy de consistance*¹.

*Il n'y a véritablement que Dieu seul qui soit parfaitement sage, c'est-à-dire qui ait l'entière connaissance de la vérité de toutes choses; mais on peut dire que les hommes ont plus ou moins de sagesse à raison de ce qu'ils ont plus ou moins de connaissance des vérités plus importantes*².

La ricognizione del dibattito che Descartes ha intrattenuto con Montaigne sulla questione della verità, ci ha portato ad illustrare il diverso approccio dei due autori nei confronti della portata del dubbio e della possibilità di conoscenze certe. Ma per avere un quadro più esauriente di questa discussione diviene necessario intraprendere un esame più generale circa le finalità e il senso che essi hanno attribuito alla filosofia. È noto che, seppure con modi e in misure diverse, tanto Montaigne quanto Descartes hanno congiunto saldamente pensiero e vita. Da filosofo morale, il primo tende ad associare indissolubilmente i due termini; il secondo, anche se nell'indossare gli abiti del *savant* e del *métaphysicien* mantiene ben distinte la sfera teorica da quella pratica, aspira tuttavia ad elevare la natura dell'uomo «à son plus haut degré de perfection»³, facendo della morale il momento culminante del suo progetto filosofico. Per molti aspetti fedeli ad un medesimo paradigma antico, Montaigne e Descartes sono solidali nel ritenere che alla filosofia spetti il compito di rendere l'uomo saggio. Ma il fatto che entrambi condividano un così rilevante ideale di fondo, non significa che l'esito delle loro riflessioni debba coincidere. Al contrario, si proverà a mostrare, nelle pagine che seguono, come il tema della verità funzioni, ancora una volta, da elemento discriminante tra i due pensatori francesi.

II. 3. 1. «*Qui veut guérir de l'ignorance, il faut la confesser*». *Il socratismo di Montaigne*

Sedotto dal discorso di Pirrone, come traspare dalle pagine dell'*Apologie*: «Les privileges fantastiques, imaginaires et faux, que l'homme s'est usurpé, de regenter, d'ordonner, d'establi la vérité, il les a, de bone foy, renoncez et quittez»⁴, Montaigne si trovava a poter

¹ *Essais*, III, 9, B, 990.

² *Lettre-préface* (Alquié III, p. 770 ; AT IX-2, 2-3).

³ Descartes a Mersenne, marzo 1636 (Alquié I, p. 516; AT I, 339)

⁴ *Essais*, II, XII, A, 505.

disgiungere il conseguimento della saggezza¹ dalla conoscenza della verità. Tuttavia, se la parola d'ordine dei pirroniani era «επεχω, c'est à dire je soutiens, je ne bouge»², l'autore dei *Saggi*, più che a sospendere il giudizio, si adopera in un ininterrotto sforzo di soppesare, valutare e vagliare ogni giudizio acquisito. Secondo l'adagio: «J'adjouste, mais je ne corrige pas»³, Montaigne aggiunge, varia, interpola i suoi pensieri, senza cadere nella trappola dei dogmatici, così lesti nel trincerarsi a difesa delle loro credenze, e così restii a rimettere in discussione le loro opinioni e a lasciare aperta l'interrogazione. Ora, se l'insegnamento di Pirrone era servito a smascherare la debolezza della facoltà razionale, a ridimensionarne le pretese e a deplorarne la presunzione, sarà alla figura di Socrate, «il maestro dei maestri», che Montaigne si ispirerà nel delineare la sua nozione di saggezza sprovvista di verità:

Après que Socrates fut adverty, que le Dieu de sagesse luy avoit attribué le nom de Sage, il en fut estonné: et se recherchant & secouant par tout, n'y trouvoit aucun fondement à cette divine sentence. Il en sçavoit de justes, temperants, vaillants, sçavants comme luy: et plus eloquents, et plus beaux, et plus utiles au païs. Enfin il se resolut, qu'il n'estoit distingué des autres, et n'estoit sage que par ce qu'il ne se tenoit pas tel: et que son Dieu estimoit bestise singuliere à l'homme, l'opinion de science et de sagesse: et que sa meilleure doctrine estoit la doctrine de l'ignorance, et la simplicité sa meilleure sagesse⁴.

Di Socrate, autore tra i più elogiati nei vari capitoli degli *Essais*, Montaigne ammira l'orientamento filosofico generale⁵, estraneo ad ogni professione di dogmatismo e impegnato nella conoscenza di se stesso:

Qui sera en cherche de science, si la pesche où elle se loge: il n'est rien dequoy je face moins de profession. Ce sont icy mes fantasies, par lesquelles je ne tasche point à donner à connoistre les choses, mais moy⁶.

¹ Come ha suggerito H. Friedrich, Montaigne non fa dipendere la saggezza «de l'assimilation de thèses ontologiques, philosophiques ou théologiques, ni de la possession de connaissances précises du réel. La définition souvent reprise de Cicéron, pour qui la sagesse, *sapientia, est divinarum humanarumque scientia*, n'entre pas pour lui en considération. Comme quelques penseurs héritiers de l'hellénisme, comme Pétrarque et Erasme, comme certains mystiques chrétiens [...] il sépare *scientia* et *sapientia* [...] La sagesse est pour lui la voie menant sa nature à la félicité [...] Scepticisme et ignorance sont des conditions élémentaires de sa sagesse. Ils ouvrent des domaines plus évidents à l'intuition qu'à la raison, qui ne sauraient par conséquent s'enseigner, et qu'on ne peut aborder que par une approche subjective, tâtonnante, cerner qu'à travers les circonlocutions du monologue» (*Montaigne*, cit., pp. 316-317).

² *Essais*, II, XII, C, 505.

³ *Essais*, III, 9, B, 963.

⁴ *Essais*, II, XII, C, 498.

⁵ Non di rado è ravvisabile, negli *Essais*, l'uso di una tecnica per certi aspetti assimilabile alla maieutica socratica: pur non rispecchiando una forma dialogica, e senza intendere conquistare la verità attraverso il metodo delle domande continue, formulate ad interlocutori altri, gli *Essais* potrebbero definirsi come una maieutica riflessiva. Il famoso «Que sais-je?», sempre additato a sintagma pirroniano, riesce ad esprimere egualmente la quintessenza di questa maieutica che Montaigne rivolge contro se stesso.

⁶ *Essais*, II, X, A, 407.

Di Socrate, Montaigne condivide la giustapposizione della verità teorica con quella pratica, dal momento che se ogni verità non può prescindere da colui che la coglie, è anche vero che ogni uomo subisce l'azione che la verità esercita su di lui. Di Socrate, Montaigne condivide l'esigenza di affinare il senso del vero più che la sua contemplazione, facendo attenzione a non prendere assolutamente per vero ciò che si considera essere vero. Di Socrate, Montaigne condivide, in una parola, il primato conferito alla ricerca della verità piuttosto che alla verità stessa. Come Socrate, Montaigne non vuole insegnare nulla, ma, e in ciò risiede tutta la sua originalità, solo dipingere se stesso per meglio conoscere l'umana condizione:

Je ne vise icy qu'à decouvrir moy-mesmes, [...] Je n'ay point
l'autorité d'estre creu, ny ne le desire, me sentant trop mal instruit
pour instruire autrui¹.

Nel confessare alla Pizia «Io so che non so niente», Socrate fu proclamato il più saggio degli ateniesi: non disponendo di nessuna certezza, la sua saggezza risiedeva in un più acuto senso del vero e in una più vigorosa esigenza di verità. Come Socrate, infine, Montaigne non dirige il suo interesse verso la spiegazione del mondo, né si preoccupa di comprendere l'essere in sé², ma si volge allo studio dell'uomo interrogando se stesso:

Aussi ne fay-je pas profession de sçavoir la verité, ny d'y atteindre.
J'ouvre les choses plus que je ne les descouvre. Le plus sage homme
qui fut onques, quand on luy demanda ce qu'il sçavoit, respondit, qu'il
sçavoit cela, qu'il ne sçavoit rien³.

Il motore della filosofia di Montaigne è l'auto-analisi, intesa come l'esame delle proprie conoscenze, dal quale, analogamente al maestro di Platone, l'autore de *Saggi* scopre che tale presunto sapere è, in larga misura, un non sapere⁴. Risvegliando in noi il senso del vero, il messaggio socratico è rivelatore della nostra ignoranza. Analogamente, per Montaigne la saggezza sembra identificarsi con un'ignoranza consapevole (*docta ignorantia*⁵), come sancisce il seguente passo degli *Essais*:

¹ *Essais*, I, XXVI, A, 148.

² È interessante evocare questa considerazione di Montaigne lettore di Socrate: «C'est, à l'advis de Socrates, et au mien aussi, le plus sagement jugé du ciel que n'en juger point» (*Essais*, II, XII, C, 535).

³ *Essais*, II, XII, A, 501.

⁴ Charron ribadirà questo concetto: «Ceux qui ne jugent point ne peuvent avoir cette surseance, tant s'en faut qu'ils s'offensent d'en ouyr parler, et jugeans des autres par eux-mesmes, ne croyent point qu'on y puisse demeurer sans trouble et peine d'esprit. Or est elle fondee premierement sur ces propositions tant celebre entre les Sages. Qu'il n'y a rien de certain, que nous ne sçavons rien, que la seule certitude et science est qu'il n'y a rien de certain, et que nous ne sçavons rien, *solum certum nihil esse certi, Hoc unum scio quod nihil scio*, que nous ne faisons que quester, enquerir, chercher et tastonner à l'entour des *apparences, scimus nihil opinamur verisimilia*, que la verité n'est point de nostre acquest, invention ny prise, quand elle se rendroit entre nos mains, nous n'avons dequoy nous la vendiquer, nous en assurer et la posseder: que la verité et le mensonge entrent chez nous par mesme porte, y tiennent pareille place et crédit, s'y maintiennent par mesmes moyens [...]» (*Petit traité de Sagesse*, ed. Fayard, II, 5, p. 839).

⁵ Questa espressione ossimorica, già formulata nel medioevo da autori quali S. Agostino e lo Pseudo-Dionigi, conobbe una grande fortuna presso autori rinascimentali quali, tra gli altri, il Cardinale Cusano, Pico della Mirandola e Charles de Bovelles.

Qui veut guerir de l'ignorance, il faut la confesser. Iris est fille de Thaumantis. L'admiration est fondement de toute philosophie: l'inquisition, le progez: l'ignorance, le bout¹.

Questa frase, costruita in maniera mirabile da Montaigne, riesce a riassumere il senso di una filosofia che si articola su tre capisaldi: lo stupore, la ricerca e l'ignoranza. L'intera struttura dei *Saggi* è intelligibile proprio alla luce di questa considerazione: ogni capitolo si genera da un'occasione (sia essa un ricordo, una lettura, o una conversazione) che stupisce Montaigne; ogni capitolo testimonia lo sforzo zetetico dell'autore, mai stanco di indagare² e approfondire gli argomenti; ogni capitolo, infine, diviene oggetto di continue addizioni e rimaneggiamenti, rimanendo aperto, incompleto e incompiuto, a testimonianza di una verità che non riesce né intende riflettere la verità.

II. 3. 2. Verità e Vanità. *L'Essai III, IX*

Il capitolo nono del terzo libro dei *Saggi* sembra articolarsi precisamente alla luce di questi tre parametri (lo stupore, la ricerca e l'ignoranza). Nell'*ouverture* è annunciato il motivo che cattura lo *stupore* di Montaigne:

Ce que la divinité nous en a si divinement exprimé [Montaigne si riferisce al *vanitas vanitatum* dell'*Ecclesiaste*], devroit estre soigneusement et continuellement medité, par les gens d'entendement.

Nel corso del capitolo, Montaigne lavora al ritratto del suo *moi* attraverso delle confidenze sulla sua persona, i suoi gusti, i suoi umori, la sua scrittura e le sue abitudini, al punto che l'esperienza personale dell'autore prende il passo sulle frequenti citazioni libresche. Si tratta di un'esperienza personale e psicologica intrinsecamente plurale, incostante e *in fieri*, quasi trasportata da un movimento sinuoso di pensieri ramificati: ancora nelle prime linee del saggio, Montaigne dichiara di rappresentare la «continuelle agitation et mutation de pensées»³. Una simile dinamica fluttuante, fluida, itinerante si accorda bene tanto con la trama⁴ del saggio, quanto con il suo centro tematico: da un lato, i ricordi del viaggio

¹ *Essais*, III, XI, C, 1030.

² Concordiamo con il giudizio di P. Schiavo, secondo cui «d'accordo con l'idea di un'indagine continua, Montaigne pone la verità non tanto nel fondo dell'esperienza umana contingente, ma nella trascendenza che sfugge all'uomo: "Siamo nati per cercare la verità; il possederla spetta ad un potere più grande. Essa non è, come diceva Democrito, nascosta nel fondo degli abissi, ma piuttosto innalzata ad altezza infinita nella conoscenza divina. Il mondo non è che una scuola di ricerca"» (in *Sapienza e scetticismo: Montaigne e il riso di Democrito*, «Dianoia», anno IX, n. 9, dicembre 2004, p. 84).

³ *Essais*, III, IX, B, 946.

⁴ F. Charpentier, nel suo articolo *L'apologie de la vanité*, scrive: «Si l'on tente une sorte de synopse de l'essai, on verra se succéder dans une exposition six ou huit thèmes: la vanité; "mon livre"; questions d'écriture, discours de la méthode; les tables malades; le voyage, et, de façon connexe, le "mesnage"; la vie publique, "servir au publique"; et plus secrètement, en mineur dans certains développements: mon père; les Anciens, Rome. Que l'on dispose ces motifs en colonnes: tout l'essai est fait de détours, crochets et retours par ces différents points d'attention» (in *Bulletin de l'Association d'étude sur l'Humanisme, la Réforme et la Renaissance*, N. 21 del Dicembre 1985 p. 29).

intrapreso da Montaigne nel 1580, durante il quale, partendo dal suo castello guascone¹, sarebbe giunto, in seguito a svariate deviazioni e tappe intermedie², sino a Roma; da un altro lato, l'idea del viaggio, la meditazione sul viaggio, la metafora della vita come viaggio e del viaggio come ricerca di sé. In altri termini, il ricordo del viaggio in Italia fornisce l'occasione per il racconto di un itinerario morale e spirituale. Viaggiatore e autore tendono a sovrapporsi: «Mon style et mon esprit vont vagabondant de mesmes»³.

Senza voler qui esplorare l'intero saggio (cosa che rischierebbe di portarci fuori tema), ci soffermeremo unicamente su due temi capitali, che riflettono precisamente i nuclei concettuali della *ricerca* e dell'*ignoranza*: a) il tema del viaggio, metafora della *ricerca* della verità; b) la questione del monito delfico (*gnôthi seauton*), evocata nella perorazione con l'intento di equiparare, in modo deliberatamente paradossale, conoscenza di sé e ignoranza di sé.

II. 3. 2. 1. «*La vie est un mouvement matériel et corporel, action imparfaicte de sa propre essence, et desreglée*». *Montaigne in viaggio*

La pratica del viaggio e la meditazione sul viaggio procedono insieme, spesso intrecciandosi nel corso del saggio. Il viaggio non funziona solo come *trait d'union* tra la vita e il pensiero di Montaigne, ma si carica anche di un valore metaforico e simbolico preciso, simboleggiando la vita (ricerca di sé) e la vanità (futilità della ricerca). Nell'apparentare dapprima vita e viaggio, Montaigne compie un'operazione analoga rispetto a quei grandi uomini dell'antichità per i quali non v'era migliore scuola della vita che quella dei viaggi; scuola in cui si apprende la diversità di molte altre vite, in cui si imparano nuove lezioni dal gran libro del mondo e in cui il cambiamento d'aria, insieme con un continuo esercizio, è di giovamento per la mente e per il corpo:

le voyager me semble un exercice profitable. L'ame y a une continuelle *exercitation* à remarquer les choses incogneues et nouvelles; et je ne sçache point meilleure escolle [...] à former la vie que de luy proposer incessamment la diversité de tant d'autres vies, fantaisies et usances, et luy faire gouster une si perpetuelle variété de formes de nostre nature⁴.

Ciò che conviene evidenziare in questa citazione è la parola «*exercitation*», poiché con il viaggiare Montaigne aspira meno al riposo dell'anima, che all'attività del giudizio, dell'apprendimento e della formazione di sé. Scopo pedagogico del viaggio (ammesso che ve ne sia uno) è quello di mettere alla prova la prontezza del giudizio mediante esperienze nuove,

¹ *Essais*, III, IX, B, 951.

² Paris, Plombières, la Svizzera, la Germania, Innsbruck e, attraversato il Brennero, l'Italia, dove, prima di arrivare a Roma, passerà per Verona, Padova, Venezia, Ferrara, Bologna, Firenze e Siena.

³ *Essais*, III, IX, C, 994.

⁴ *Essais*, III, IX, B, 973-974, corsivo nostro.

guarendolo dai pregiudizi nazionali (e in ciò non sarebbe illecito vedervi un carattere terapeutico, per così dire, del viaggio). Queste considerazioni, che attestano l'importanza attribuita dal perigordino al viaggio, concepito, nello stesso tempo, come un'occasione di praticare il giudizio e come una metafora della vita, rivelano anche la profonda esigenza di libertà che anima il pensiero di Montaigne. Essere liberi, per Montaigne, non significa tanto esercitare un controllo sui propri pensieri e sulle proprie inclinazioni, secondo l'insegnamento degli stoici, ma riconoscere in sé un difetto di consistenza, un *quid* di vanità e d'inermità inseparabile dal proprio essere: «De m'en deffaire, je ne puis, sans me deffaire moy-mesmes»¹. Una simile coscienza della vanità scaturisce, in maniera eminente, dall'esercizio del viaggio, che ritorna a rivelare a Montaigne l'inclinazione generale e perpetua di tutte le cose al movimento: il mondo che lo circonda tanto quanto la sua vita, il suo libro tanto quanto la sua scrittura, le credenze degli uomini tanto quanto le sue personali, partecipano tutti della medesima condizione volubile e transitoria, non essendo altro che elementi diversi di un'unica «ontologia mobilista». Diversamente rispetto all'*Apologie*, nel capitolo *De la vanité* la riflessione sulla mutevolezza non è affatto dell'ordine del conoscere, ma di quello dell'agire: Montaigne non mira più a inficiare la presunzione antropocentrica e l'orgoglio dogmatista, ma si impegna ora a descrivere la sua vita in viaggio, in movimento, libera di oltrepassare le frontiere del noto per esplorare l'ignoto, ora a osservare e sondare la sua impresa di scrivere² intorno ad un soggetto vano come la vanità: «Il n'en est à l'aventure aucune plus expresse que d'en escrire si vainement», proclama con *humour* l'attacco del capitolo. Perduto, o più probabilmente assorbito, l'obiettivo polemico dell'*Apologie*, cioè l'uomo che celebra il culto della sua ragione, l'oggetto dominante del saggio sulla vanità si sdoppia in un *moi* libero, vivente, «subject merueilleusement vain, divers et ondoyant» che diviene, nello stesso tempo, oggetto di studio, di osservazione e di narrazione:

S'il faict laid à droicte, je prens à gauche; si je me trouve mal propre à monter à cheval, je m'arreste [...]. Ay-je laissé quelque chose à voir derrière moy? J'y retourne; *c'est toujours mon chemin*. Je ne trace aucune ligne ceratine ni droicte ny courbe³.

¹ *Essais*, III, IX, B, 1000.

² Uno studio sulla riflessione Montaigne circa la sua maniera di scrivere è stato compiuto da K. Sellevold, il cui articolo dal titolo *Le doute implicite: une lecture pragmatique de l'essai De la vanité*, si conclude nella maniera seguente: «Le rôle du sens pragmatique dans *De la vanité* semble être de mettre en question le sens attribué normalement aux mots, non pour en établir des nouveaux, mais pour considérer des sens alternatifs. La combinaison des expressions subjectives ou dubitatives et des expressions modalisées permet précisément une telle considération. La façon dont Montaigne exploite les fonctions réflexives du langage semble ainsi manifester le statut philosophique des *Essais*, fondé sur le doute» (in «Bulletin de la Société des Amis de Montaigne», Juillet-Décembre 1996, pp. 48-49).

³ *Essais*, III, IX, B, 985.

Il *branle*, l'incostanza e la contingenza intrinseche a ogni viaggio sono ammesse, vissute e rivendicate da Montaigne come altrettante proprietà indissociabili della vita, «comme si pour lui la seule victoire sur le temps était d'exprimer le temps»¹, scriverà Merleau-Ponty. Come il suo *moi* è consustanziale al suo libro, così l'immagine del viaggio, inteso come passaggio² incessante, è consustanziale alla vita e appare come speculare all'immagine del fiume: analogamente all'identità plurale della vita, e all'unicità molteplice del suo libro, l'immagine del fiume riflette l'intrecciarsi dell'identico e del diverso, secondo quanto attestano alcuni versi dell'amico fraterno di Montaigne, La Boétie: «Toujours l'eau va dans l'eau, et toujours est-ce / Mesme ruisseau et toujours eau diverse», citati nel saggio *De l'Experience*, volti a designare il movimento continuo e irregolare della coscienza, le cui idee si succedono e si producono l'una dall'altra. La coscienza / fiume è sempre una, mentre le idee scorrono incessantemente come le acque³. Lungi dal voler sopprimere o sminuire talune delle modalità caratteristiche dell'agire umano, come l'inquietudine, l'irrisoluzione e l'incostanza mediante la sottomissione di ogni azione al controllo di una ragione organizzatrice e regolatrice, Montaigne fa un'osservazione molto significativa:

La vie est un mouvement matériel et corporel, action imparfaicte de sa propre essence, et desreglée; je m'emploie à la servir selon elle⁴.

Di fronte al dover essere, concepito come fissità astratta, Montaigne privilegia un certo modo d'essere in continuo movimento; di fronte alle regole imposte da ogni ordine morale cogente, privilegia la condotta spesso volubile dell'itinerario; e di fronte all'ideale della ricerca della perfezione, rivendica per la vita l'ineliminabile qualità dell'imperfezione. Movimento, imperfezione, irregolarità e irrisolutezza sono elementi inseparabili dalla vita, e indissociabili dalla condizione umana⁵, che Montaigne sceglie di «servir selon elle», cioè di sposarne la movenza. In breve, a dispetto della saggezza professata dagli stoici⁶ (perlomeno nel capitolo in questione) non è la vita, secondo Montaigne, che deve sottomettersi alle

¹ M. Merleau-Ponty, *Signes*, cit., p. 329.

² Sull'omologia delle nozioni di «voyage» e di «passage» in Montaigne, rimandiamo allo studio di G. Nakam *Voyage..., passage..., chez Montaigne*, in «Bulletin de l'association d'étude sur l'Humanisme, la Réforme et la Renaissance», n° 21, Décembre 1985, Spécial Montaigne, pp. 15-22).

³ *Essais*: «Mon livre est toujours un. Sauf qu'à mesure qu'on se met à le renouveler, afin que l'acheuteur ne s'en aille les mains du tout vuides, je me donne loy d'y attacher (comme ce n'est qu'une marqueterie mal jointe), quelque embleme supernumeraire» (III, IX, C, 964).

⁴ *Essais*, III, 9, B, 988.

⁵ «L'humaine sagesse n'arriva jamais aux devoirs qu'elle s'estoit elle mesme prescrit et, si elle y estoit arrivée, elle s'en prescriroit d'autres au-delà, où elle aspirat tousjours et pretendit, tant nostre estat est ennemy de consistence» (*Essais*, III, 9, B, 990).

⁶ Anche se non mancano certo, nei *Saggi*, riflessioni dal sapore neostoico (più che stoico), che tendono a far consistere la saggezza ora nell'essere padroni di sé e nel disporre della propria vita conformemente al proprio libero giudizio, ora nella capacità dell'uomo di porsi in modo vigile e cosciente nei confronti delle passioni per moderarle. Si veda, ad esempio, lo splendido saggio *De la modération*, virtù che designa il giusto mezzo che l'uomo deve perseguire per vivere bene, per quel tanto almeno che glielo consente la sua misera condizione.

esigenze di una ragione regolatrice, ma è semmai la ragione che deve adoperarsi a servire la sua vita, «action imparfaicte et desreglée». Ecco perché l'elogio del viaggio come rapporto alla temporalità e all'alterità traduce un elogio dell'effimero, del passeggero, del vano. La presa di distanza, anche rispetto alla tradizione teologica, non saprebbe essere più netta: l'attitudine di Montaigne non è mai quella del *contemptus mundi* e la sua aspirazione profonda sembra corrispondere molto meno al desiderio agostiniano di attendere il «jugement à venir par lequel seront donnés aux bons des biens et aux mauvais des maux»¹, che a constatare la vanità del mondo per aderirvi coscientemente. Da questo punto di vista, la massima dell'*Ecclesiaste*, evocata implicitamente in apertura del capitolo: «Ce que la divinité nous en a si divinement exprimé debvroit estre soigneusement et continuellement medité, par les gens d'entendement»², ha meno la valenza di una lugubre condanna della vita mondana, che l'aspetto di una constatazione, insieme tragica e sorridente, del suo carattere forse più essenziale: il *vanitas vanitatum* viene ad accordarsi con le riflessioni scettiche ed eraclitee di Montaigne, come una sorta di argomento *a fortiori*³.

II. 3. 2. 2. «*Tu es le scrutateur sans connaissance; le magistrat sans jurisdiction; et apres tout, le badin de la farce*». *Conoscenza di sé e vanitas vanitatum*

b) Nelle ultime pagine del saggio *De la vanité*, Montaigne scrive:

Si les autres se regardoient attentivement, comme je fay, ils se trouveroient comme je fay, pleins d'inanité et de fadaise. De m'en deffaire, je ne puis, sans me deffaire moy-mesmes. Nous en sommes tous confits, tant les uns que les autres. Mais ceux qui le sentent, en ont un peu meilleur compte: encore ne sçay-je⁴.

La vera saggezza sembra risiedere allora nella consapevolezza dell'«inanité & fadaise» che contraddistingue la condizione umana. Conviene dire «sembra», visto che lo stesso Montaigne conclude il suo pensiero con il sintagma: «encore ne sçay-je», che esprime l'impossibilità ad uscire dall'opinione per raggiungere la verità dell'idea. Ben conformandosi

¹ Agostino, *De civitate Dei*, XX, 3. Riportiamo il passaggio da cui abbiamo espunto la citazione: «A cette vanité, un homme très sage [Qohéleth] a consacré tout ce livre pour la décrire, et cela pour rien d'autre que pour nous faire désirer cette vie qui ne connaît pas la vanité sous le soleil de ce monde, mais qui possède la vérité sous celui qui a fait ce soleil. En cette vanité donc n'est-ce pas par un juste et légitime jugement que l'homme se fait vain, devenu semblable à elle? Aux jours de sa vanité, se qui compte surtout c'est qu'il résiste ou se soumette à la vérité [...], non pour acquérir les biens de cette vie ou en éviter les maux qui passent en s'évanouissant, mais en raison du jugement à venir par lequel seront donnés aux bons des biens et aux mauvais des maux, qui resteront sans fin [...]. L'homme n'est pas en effet re-formé à l'image de la vérité tant qu'il reste dans la ressemblance de la vanité»

² *Essais*, III, IX, B, 945.

³ La lettura che Montaigne fa dell'attacco dell'*Ecclesiaste* si presta ad essere interpretata come una lettura pirroniana ed eraclitea del motivo biblico della vanità: essa non sembra tradire né lo spirito né la lettera del libro di *Qohéleth*. Da questo punto di vista il passaggio seguente avrebbe potuto essere redatto dallo stesso Montaigne: «Une génération s'en va, une autre vient, et la terre subsiste toujours» (*Ecclesiaste*, I, 4).

⁴ *Essais*, III, IX, B, 1000.

allo statuto di congettura, di opinione, di credenza, e ben illustrando il senso profondo del saggio sulla vanità, questa riflessione sulla condizione effimera dell'uomo non costituisce né una verità oggettiva, né una norma morale: va presa come un'osservazione, non come un'asserzione. Qui ci sembra risiedere, malgrado tutto, la coerenza di Montaigne, che descrive senza prescrivere, si interroga senza rispondere, scruta senza giudicare e «ne prétend pas instruire mais soumettre à examen les productions spontanées de son esprit»¹. In altri termini, «coscienza di sé» non equivale a «conoscenza di sé», ma rinvia piuttosto all'osservazione dello spettacolo cangiante, oscillante e proteiforme di se stesso. Ciò che rende possibile la contemplazione di un simile spettacolo è la distanza che la ragione può prendere nei confronti della sua vita, o l'autore nei confronti del suo libro e il viaggiatore nei confronti del suo cammino: l'azione di «se regarder attentivement» è solo un esercizio della coscienza e, in quanto tale, richiede una distanza critica del pensiero rispetto all'altro o rispetto a sé in quanto altro. Distanziandosi (qualcuno ha suggerito separandosi) da sé², Montaigne trova rifugio in quella «arriereboutique toute nostre, toute franche, en laquelle nous établissons nostre vraye liberté et principale retraicte et solitude»³. Montaigne sta parlando di una coscienza pratica, più che non astratta, perché essere cosciente di sé non significa mai, per l'autore dei *Saggi*, pervenire al possesso di sé, ma, conviene ripeterlo, «se regarder attentivement», cioè scrutarsi, meravigliarsi liberamente e continuamente di sé, studiarsi e mettersi alla prova sino a riconoscersi paradossale e sconosciuto; sino a scoprirsi ammantato da un'irriducibile opacità e sino a riconoscere, infine, non solo la vanità della propria condizione e delle proprie certezze, ma persino la vanità di riconoscersi vano.

Ora, la chiosa del capitolo e il racconto della fine del viaggio, che avvengono simultaneamente, hanno lo scopo di palesare il carattere onniabbracciante della vanità, che ritorna ad evidenziare la natura evanescente e caduca di ogni verità. L'autore opera le sue ultime aggiunte⁴ e il viaggiatore varca l'ultima tappa, approdando a Roma, la «Ville Eternelle». Ma quale può essere la conclusione di un saggio che segue, forse più di ogni altro, «un mouvement d'yvrogne⁵ titubant, vertigineux, informe, ou des joncs que l'air manie casuellement»¹? Nondimeno, Montaigne viene ad interrogarsi più esplicitamente sul senso da

¹ A. Tournon, *Essai et provocation dans le IIIème Livre*, in «Bulletin de l'Association d'étude sur l'Humanisme, la Réforme et la Renaissance», N. 21 del Dicembre 1985, p. 6.

² Ci piace ricordare la felice espressione adottata da G. Nakam, che parla di *dépossession de soi* nel suo saggio *Montaigne: la manière et la matière*, cit., p. 48.

³ *Essais*, I, XXXIX, A, 241.

⁴ Secondo il celebre adagio: «J'adjouste, mais je ne corrige pas» (III, IX, B, 963).

⁵ L'immagine del movimento d'ubriaco, che ritornava già agli inizi del libro III, nel capitolo *Du repentir*: «Je ne puis assurer mon objet. Il va trouble et chancelant, d'une yvresse naturelle» (III, II, B, 805), completa e corrobora quella del *branle*. A dispetto di questa prospettiva, centrata sull'assenza di sicurezza, la filosofia di Descartes farà della ricerca della sicurezza (*assurance*) uno dei suoi fini irrinunciabili.

attribuire alla nozione di vanità, anche ricordandosi del monito dell'oracolo delfico, conosci te stesso, menzionato proprio alla fine del capitolo. Il perentorio «Tout n'est que vanité», con cui prendeva avvio il saggio, sembra confortato e fortificato dal «commandement paradoxé» dell'oracolo di Delfi:

Regardez dans vous, reconnoissez vous, tenez vous à vous. Vostre esprit, et vostre volonté, qui se consomme ailleurs, ramenez là en soy: vous vous escoulez, vous vous respandez: appilez vous, soustenez vous: on vous trahit, on vous dissipe, on vous desrobe à vous. Voy tu pas, que ce monde tient toutes ses veuës contraintes au dedans, et ses yeux ouverts à se contempler soy-mesme? C'est tousjours vanité pour toy, dedans et dehors: mais elle est moins vanité, quand elle est moins estendue. Sauf toy, ô homme, disoit ce Dieu, chasque chose s'estudie la premiere, et a selon son besoin, des limites à ses travaux et desirs. Il n'en est une seule si vuide et necessiteuse que toy, qui embrasses l'univers. Tu es le scrutateur sans cognoissance; le magistrat sans jurisdiction; et apres tout, le badin de la farce².

Invitato a praticare la disciplina del *gnôthi seauton*, a rientrare in se stesso per conoscersi, l'autore dei *Saggi* trova unicamente «misère et vanité», scopre solo una commistione «d'inanité et de fadaise», tanto all'interno quanto all'esterno. La stretta correlazione tra l'insegnamento biblico e il comandamento delfico, tra l'apertura e la chiusura del capitolo è doppiamente rivelatrice: da una parte, essa esalta la coerenza discorsiva del saggio, centrata sull'unità tematica di una vanità onniabbracciante; d'altra parte, essa annuncia egualmente una serie di paradossi. Il primo concerne la coincidenza di saggezza e ignoranza, assicurata proprio dalla convergenza del messaggio biblico e delfico; il secondo paradosso appare quando, giunto a Roma, Montaigne è proclamato cittadino della città eterna da una *bulla* che l'autore stesso non esita a rubricare, con ironia, «parmy ses faveurs vaines»; il terzo, forse quello più sibillino, è il paradosso di una coscienza tragica³ che non maledice la sua condizione e non pronuncia nessun *cupio dissolvi*, ma, ricordandosi delle parole dell'oracolo delfico al termine del suo itinerario morale, ne trascrive il giudizio netto e beffardo: «Tu es le scrutateur sans cognoissance: le magistrat sans jurisdiction: & apres tout, le badin de la farce». Ora, l'asserzione del carattere vuoto e bisognoso della natura umana, sguarnita di sapere, di potere e di consistenza ontologica, sarebbe forse un giudizio di valore pronunciato da Montaigne? L'affermazione della radicale insufficienza epistemologica, etica e ontologica dell'uomo, non configura forse una tesi “dogmatica”? Non è forse questa la verità ultima che

¹ *Essais*, III, IX, B, 964.

² *Essais*, III, IX, B, 1001.

³ Si tratta dell'espressione scelta da M. Conche per designare l'autore dei *Essais*, nel suo articolo *La personnalité philosophique de Montaigne*, in *Montaigne 1588-1988*, RHLF sept. Oct. 1988, p. 1006 e seguenti.

trapela dalla meditazione di Montaigne, che dà senso all'intero capitolo, e, forse, all'intera ultima fase del suo pensiero¹?

A dire il vero, come il testo della chiosa non legittima affatto l'identificazione della voce di Montaigne con quella del dio di Delfi, così l'allusione alla formula dell'*Ecclesiaste* all'inizio del capitolo non esprimeva nessun giudizio di valore da parte dell'autore, ma unicamente un avviso personale, un parere soggettivo: «Ce que la divinité nous en a si divinement exprimé [il se réfère à la sentence de l'*Ecclesiaste*], devroit estre soigneusement et continuellement medité, par les gens d'entendement». In questo passaggio iniziale si trova, ci sembra, l'indicazione migliore che permette di comprendere il punto di vista di Montaigne a proposito della nozione di vanità: l'autore degli *Essais* non ne fa né l'oggetto di un anatema scagliato contro l'evanescenza del mondo, né l'oggetto di un'apologia del transitorio. La vanità non è né l'emblema di un pessimismo radicale, né l'indizio di un'accettazione tranquilla dell'inconsistenza: essa incarna il contenuto e il senso di un messaggio "soprannaturale" che Montaigne riceve e assume come tale, elevandolo alla coscienza per meditarlo «soigneusement & continuellement». E, tuttavia, se è vero che l'oggetto principale degli *Essais* è la conoscenza di sé, come negare che questa conoscenza di sé rimanga, alla luce delle riflessioni svolte nel capitolo sulla vanità, necessariamente incompiuta e come imperfetta per natura?

*

Al *vanitas vanitatum* dell'*Ecclesiaste*, agli anatemi del profeta Isaia, alle parole dell'apostolo Paolo pronunciate contro il sapere e disseminate nelle pagine degli *Essais*, Descartes sembra non attribuire alcuna rilevanza filosofica. Né pirroniana, né socratica, né dipendente dall'autorità teologica, per Descartes la saggezza è il coronamento dell'impegno filosofico. Quella di *sapientia/sagesse* è una nozione che attraversa l'intera produzione filosofica di Descartes già a partire dalla *Regula I*, dove essa è declinata come sinonimo di «bona mens»². Nella terza parte del *Discours* la si ritrova nelle vesti di antonimo di "ignoranza", e sembra essere il punto verso il quale confluisce la morale cartesiana, concisamente enunciata dalla «quarta massima», «Il suffit de bien juger pour bien faire»³. *Sapientia* e *scientia* non coincidono e Descartes mantiene lo scarto tra il *sapere* (aver senno) e lo *scire* (essere informato). Nella *lettre-préface* del 1647, infine, Descartes evoca l'immagine dell'*arbre de la sagesse*, la più

¹ Uno studio concernente gli ultimi saggi di Montaigne è stato svolto da G. Nakam, *Le dernier Montaigne, op. cit.*, che presenta, tra l'altro, un'interpretazione della chiosa del saggio *De la Vanité* (ch. VII, pp. 164-192).

² *Regula I*: «Bona mens, sive universalis sapientia» (AT X, 360). Nel vocabolario intellettuale di Descartes la *bona mens* è denominata anche *bon sens* o *ratio/raison* e sta a indicare precisamente la potenza o facoltà di discernere il vero dal falso, e indirizzare l'azione in modo conseguente.

³ *Discours, III* (Alquié I, p. 598; AT VI, 28).

adatta nel fornire una rappresentazione icastica del progetto architettonico di unità dei saperi¹ e nel mettere in risalto non tanto la loro rigida deduttività, ma la coordinazione del piano etico su quello teorico, o la relazione della conoscenza con la pratica.

Un esame di queste tre fasi concettuali – la *Regula I*, la terza parte del *Discours* e la *Lettre-préface* – ci consentirà di gettare luce sullo statuto unitario del progetto cartesiano e, insieme, ci permetterà di insistere sul mutamento di paradigma introdotto dalla filosofia di Descartes, che avversando il modello dell’itinerario, caro a Montaigne, stabilizza e fissa il sapere su basi (radici) metafisiche.

II. 3. 3. «*Bona mens, sive universalis sapientia*». L’unità del sapere nella *Regula I*

L’unità della mente, postulata (perché non si tratta di una verità apodittica) nella *Regula I*, è il prerequisito teorico senza il quale l’unità delle scienze risulterebbe inintelligibile. Il cambiamento di paradigma rispetto all’impostazione aristotelica² si evince non solo nel primato della mente pura (soggetto conoscente) nei confronti dell’essere (oggetto conosciuto), quanto piuttosto nel piegarsi della molteplicità del sapere universale nell’unità del lume naturale:

Toutes les sciences ne sont en effet rien d’autre que l’humaine sagesse, qui demeure toujours une et identique à elle-même³.

Descartes mette in secondo piano la specificità delle diverse scienze in nome del carattere unitario della conoscenza. Le scienze «consistent tout entières en une connaissance qui appartient à l’esprit»⁴ e si cade in errore se, equiparandole alle *artes* (attività tecnico-artigianali, caratterizzate da conoscenze e competenze specifiche di natura teorica ma soprattutto acquisite attraverso una pratica determinata), si disconosce la loro intima e autentica unità, distinguendole a seconda dell’oggetto che, di volta in volta, esse indagano. Le *technes*, «qui exigent quelque exercice et quelque disposition du corps», sono molte, la

¹ L’unità del sapere costituisce un motivo costante nell’opera cartesiana, ma non è un concetto statico. Infatti, esiste una progressiva evoluzione di questa idea che comincia con la lunga e folgorante giornata (notte compresa) del 10 novembre 1619, in cui Descartes intuisce i fondamenti di una *scientia mirabilis*; prosegue con l’unità della mente postulata dalla *Regula I*; si delinea nella *Regula IV*, che descrive i lineamenti di una *mathesis universalis*; prende forma nell’immagine tutta geometrica della catena di ragioni all’interno della seconda parte del *Discours* (*Discours* che, insieme con i *Saggi*, sembra prospettare un primo abbozzo di sistema della filosofia); viene corroborata da un criterio di certezza ancora superiore a quello già potente offerto dalle matematiche, un criterio di evidenza sostenuto direttamente dalla *Prima Philosophia*; si struttura e si definisce, finalmente, nell’icona, dalla lunga e nobile storia filosofica, dell’*arbor scientiae*.

² Nell’impostazione aristotelico-tomista l’intelligenza è definita dal suo oggetto: le diverse condizioni di questo si traducono in quella attraverso una diversità funzionale. La ragione si comporta diversamente rispetto ai diversi intelligibili. Ne segue che le scienze sono sconnesse: impossibile pensare un unico metodo che possa applicarsi indistintamente a tutti gli oggetti. Relativa alle cose, la nostra scienza deve sottomettersi ad esse, e non dettare loro le sue leggi.

³ *Regula I* (Alquié I, p. 78; AT X, 360).

⁴ *Regula I* (Alquié I, p. 77; AT X, 359).

scientia, invece, è una, come una è la luce del sole, per quanto numerosi siano gli oggetti che essa illumina. Descartes dà vita, così, ad una forma monistica del sapere, attraverso una teoria della ragione che, priva di oggetti determinati cui applicarsi, determina, organizza e stabilisce *a priori*, per così dire, l'essenza generale delle cose o la realtà degli oggetti. La metafora della luce, con l'intelletto-sole che funge da centro di gravità attorno a cui tutto ruota, evoca in modo suggestivo la rivoluzione copernicana sul versante della conoscenza: perché la luce non si disperda, l'unità della mente non deve frantumarsi. Al contrario, la *tâche* del filosofo consisterà «seulement à développer la lumière naturelle de sa raison»¹, e il suo fine non sarà quello di eccellere in una disciplina specifica piuttosto che in un'altra, ma consisterà nell'esercitarsi ad affinare sempre di più le capacità della «bona mens», in modo da saper trovare da sé, in ogni genere di questioni, le evidenze e le verità che vi sono implicate. L'intelletto ha il potere di gettare luce su tutti i saperi², traducendo in unità la molteplicità degli oggetti, raccogliendo in modo generale tutte le conoscenze evidenti e coniugandole, *par ordre*, in una scienza delle scienze. Ciò rende intelligibile l'idea secondo la quale il vero sapere non può che corrispondere alla riunione delle scienze, visto che tale saggezza esige, come condizione necessaria, proprio tale riunione. Affrancare l'intelletto dall'oggetto significa riconoscerne l'autonomia e il primato di natura epistemologica: il lume naturale non solo non riceve alcuna modificazione dalle cose, ma le trasforma in uniforme dipendenza da sé. È dunque alla *mens* che Descartes consegna le chiavi della conoscenza e, dalla sua unità, consegue anche l'unità del sapere. Potenziare l'intelletto affinché esso possa estendere il suo lume naturale è, pertanto, il primo grande motivo che anima l'impresa cartesiana:

Ce n'est donc pas sans raison que nous posons la présente règle comme la première de toutes, car rien ne nous éloigne plus du droit chemin pour la recherche de la vérité que de diriger nos études, non vers cette fin générale, mais vers quelques fins particulières³.

II. 3. 4. «Juger le mieux qu'on puisse». Giudizio e verità in Descartes

Prendendo in contropiede il relativismo pratico di Montaigne, incardinato su uno scetticismo teorico che, negli *Essais*, poteva sfociare in considerazioni di questo tenore: «Tel a la veue claire, qui ne l'a pas droite; et par consequent void le bien et ne le suit pas; et void la science, et ne s'en sert pas»⁴, l'adagio cartesiano sopra riportato, secondo cui la virtù dell'agire è indissociabile dal buon giudizio, compare come una formula lapidaria all'interno della terza

¹ *Regula I* (Alquié I, p. 79; AT X, 361).

² Descartes definisce significativamente la ragione un «instrument universel qui peut servir en toutes sortes de rencontres» (*Discours V*, Alquié I, p. 629; AT VI, 57).

³ *Regula I* (Alquié I, pp. 78-79; AT X, 360).

⁴ *Essais*, I, XXV, A, 141.

parte del *Discours* e rivela l'esigenza di una coerenza tra le scelte teoriche e le determinazioni pratiche. La chiarezza dell'idea diviene la condizione della rettitudine del giudizio da cui dipende la bontà dell'azione: ciò significa che si può fare il bene soltanto conoscendo il vero. Certo, l'ambito della vita precede quello della ricerca della verità (*primum vivere*) ma quest'ultima è la condizione necessaria per orientare la prima a scegliere ciò che è vero e, *ipso facto*, a consentirle di agire bene. Lo stesso concetto si trova compendiato da un altro adagio di Descartes, «*omnis peccans est ignorans*», ripreso dalla Scuola e menzionato in una lettera a Mersenne, datata fine maggio 1637¹. All'interno dell'epistola, Descartes precisa che si tratta di una «*doctrine ordinaire de l'Ecole*», di cui si riporta, in latino, la proposizione essenziale: «*voluntas non fertur in malum, nisi quatenus ei sub aliqua ratione boni repraesentatur ad intellectum*»². Ancora una volta trapela, dal pensiero di Descartes, l'idea della stretta correlazione che deve darsi tra la conoscenza della verità e la pratica della virtù.

Il buon giudizio³ (*facultas iudicandi*) è dunque quel giudizio che afferma la verità. Il corretto uso del giudizio (*bien conduire sa raison*) è la condizione indispensabile per conseguire la soddisfazione interiore (*contentement de l'âme*). La soddisfazione dell'anima è uno dei fini più alti della vita umana, e un ideale cui aspira il pensiero di Descartes, secondo il quale la saggezza significa solo

la prudence dans les affaires, mais une parfaite connaissance de toutes les choses que l'homme peut savoir, tant pour la conduite de sa vie que pour la conservation de sa santé et l'invention de tous les arts⁴.

Il più delle volte concordi con le analisi di Marcel Conche, ci sembra nondimeno riduttiva questa sua riflessione sviluppata nella prefazione alla nuova Edition Villey-Saulnier degli *Essais* di Montaigne: «Montaigne dit ce qu'il voit, ce qui, dans l'évidence, lui semble vrai, mais il ne dissocie pas du voir la chose vue. La vérité ne tombe pas d'un côté, le jugement de l'autre: ils forment une unité vivante. Pour Descartes, il en va en philosophie comme en mathématiques. Il laisse après lui des vérités impersonnelles, universelles, qui ne portent plus sa trace. Mais Montaigne ne se fait pas oublier. La vérité n'est jamais là sans lui»⁵. Questa riflessione, che non tiene conto, ad esempio, della specificità delle verità morali nella filosofia di Descartes, irriducibili a quelle della metafisica o delle matematiche, merita di essere

¹ Descartes a Mersenne, fine maggio 1637 (Alquié I, p. 534; AT I, 366).

² Descartes a Mersenne, fine maggio 1637 (Alquié I, p. 534; AT I, 366).

³ Sulla questione del giudizio nel suo nesso con la nozione di verità è utile, anche perché presenta una ricostruzione storiografica di questo legame, lo studio di Fr. Van De Pitte, *Intuition and Judgement in Descartes' Theory of Truth*, in «Journal of the History of Philosophy», XXVI (1988) 3. Si deve tenere presente che l'idea chiara e distinta non è tanto, per Descartes, la condizione necessaria della verità, quanto piuttosto del buon giudizio, ovvero di quel giudizio che afferma la verità dell'idea evidente: «[...] la connaissance sur laquelle on peut établir un jugement indubitable doit être non seulement claire, mais aussi distincte» (*Principia* I, § 45).

⁴ *Lettre préface* (Alquié III, p. 770; AT IX-2, 2).

⁵ Michel de Montaigne, *Les Essais*, Edition Villey-Saulnier, Paris, 2004, préface de Marcel Conche, p. X.

rettificata, anche alla luce della teoria cartesiana del giudizio vero, che esige proprio l'unità vissuta di verità e giudizio. Per Descartes la presenza dell'idea chiara ad una mente vigile è la precondizione ineliminabile perché il soggetto scelga con cognizione di causa. Tuttavia questo procedimento, che fa seguire l'assenso volontario al riconoscimento intellettuale del bene, non è sempre e comunque perfettamente realizzabile in ambito pratico. Pur non tematizzando nel *Discours* i limiti e le difficoltà che caratterizzano il giudizio morale, Descartes affianca nondimeno alla massima del *bien juger* il criterio più moderato del *juger le mieux qu'on puisse*, introducendo l'idea di perfettibilità come carattere specifico della determinazione morale, ed esaltando, come ha sottolineato Guido Canziani, «la responsabilità del soggetto agente, il quale è tenuto a combattere con fermezza e costanza contro tutte le carenze che sono di ostacolo al sicuro orientarsi della volontà»¹. In linea generale, poi, si deve dire che per Descartes le verità, perché possano di fatto dirsi tali, non hanno nulla di impersonale, in quanto devono essere riconosciute e affermate dalla mente. In un certo senso, tuttavia, non sarebbe illecito dire che «pour Descartes, il en va en philosophie comme en mathématiques», ma solo in quanto Descartes fa dell'attenzione, carattere primordiale dell'attitudine matematica, uno dei pilastri della sua teoria della conoscenza. Descartes non lascia, pertanto, «après lui des vérités impersonnelles»: al contrario, si è sempre preoccupato di mettere in luce il fatto che, come ha notato giudiziosamente Sartre nel suo studio sulla *liberté cartésienne*, «le vrai est chose humaine, puisque je dois l'affirmer pour qu'il existe»².

Com'è noto, nel pensiero di Descartes, il giudizio è generato dal gioco incessante della facoltà di scegliere e della facoltà di intendere. In esso non è mai l'intelletto che agisce, perché l'intelletto è passivo: esso vede, concepisce, rappresenta al pensiero le idee in modo più o meno distinto, ma non nega niente, non assicura niente, non decide niente. L'intelletto non è una forza che si dispiega, ma è come un occhio della mente che riceve più o meno luce. La volontà, viceversa, è la facoltà di scegliere o di determinarsi a partire dalle rappresentazioni che l'intelletto le procura. Il giudizio consiste propriamente nell'affermazione o nella negazione di un'idea, cioè in un atto della volontà o libertà (*voluntas sive arbitrii libertas*)³ che interviene sul materiale rappresentativo. Prima del mio giudizio il mio intelletto ha delle idee (l'idea del sole, della chimera, del cavallo alato, di un essere perfetto, qualunque idea). Queste idee che «galleggiano» (*flottent* scrive Sartre interpretando il pensiero di Descartes) nella mia mente, sono neutre, né vere né false (trovandosi aldilà – o meglio aldi qua – della verità e della falsità), sino a quando la mia libertà non le afferma o non

¹ G. Canziani, *Filosofia e scienza nella morale di Descartes*, Firenze, 1980, p. 60.

² J. P. Sartre, *La liberté cartésienne*, in *Situations philosophiques*, cit., p. 6.

³ *Meditatio IV* (AT VII, 56).

le nega. Vale a dire sino a quando il mio essere non vi aderisce. Per questo motivo Sartre non ha torto quando afferma che per Descartes «l'homme est-il l'être par qui la vérité apparaît dans le monde»¹. Non diversamente, quindi, ma allo stesso modo che in Montaigne, anche per Descartes verità e giudizio «forment une unité vivante», per usare l'espressione di Conche. Senza l'uomo, difatti, le verità non si manifesterebbero, perché è l'uomo, con la sua libertà, che le pone nell'essere. Del resto, già il primo precetto del metodo, attraverso la prescrizione di «ne recevoir jamais aucune chose pour vraie que je ne la connusse évidemment être telle», evidenziava il carattere di attestazione della certezza: l'espressione «non ricevere per vero» pone in rilievo il ruolo del riconoscimento² o dell'identificazione dell'idea vera da parte del soggetto giudicante. L'espressione «recevoir pour vraie» designa, cioè, quell'operazione del pensiero che consiste nel giudizio, cui solo spetta il compito di conferire o negare valore di verità ad un'idea pensata, e che implica necessariamente il rapporto della mente (intelletto e volontà) con gli oggetti del conoscere.

II. 3. 5. «Des premières causes, c'est-à-dire des principes». Verità e saggezza nella *Lettre-préface*

Configurandosi come pratica costante del buon giudizio e desiderio di raggiungere una conoscenza perfetta nel proprio genere, la saggezza cartesiana, irriducibile ad ogni forma di «dotta ignoranza», si definisce, non senza ricordare la tradizionale formulazione aristotelica³, come un sapere dedotto «des premières causes [...] c'est-à-dire des principes»⁴. Ne consegue che, se per Montaigne il saggio è colui che sa di non conoscere ancora i principi e le verità fondamentali (e forse non le conoscerà mai), per Descartes, al contrario, il saggio è colui che riconosce il nesso tra scienza e virtù⁵, e orienta la sua vita all'insegna dei *veri* principi. Ora, nelle pagine della *Lettre-préface* Descartes ripercorre rapidamente l'*iter* che salda «i veri principi» al «più alto grado di saggezza»: il dispiegamento iperbolico del dubbio che fa emergere il *cogito* (primo principio della filosofia), mediante il quale si perviene a conoscere

¹ J. P. Sartre, *La liberté cartésienne*, in *Situations philosophiques*, cit., p. 64.

² Sul tema del riconoscimento del vero in Descartes si vedano le riflessioni di P. Ricoeur nello studio *Parcours de la reconnaissance*, Paris, pp. 51-62.

³ Aristotele, *Metafisica*: «col nome di sapienza (*sophia*) tutti intendono la ricerca delle cause prime e dei principi» (A 1, 981b 28-29).

⁴ *Lettre-préface* (Alquié III, p. 770; AT IX-2, 2-3).

⁵ L'idea di un forte legame tra scienza e virtù non solo traspariva in uno dei sogni della notte di entusiasmo del 1619, ma sarebbe stato al centro dello *Studium bonae mentis*, uno scritto giovanile andato perduto, cui Descartes si consacrò tra il 1620 e il 1621. Lo stesso biografo ne traduce il titolo con *Etude du bon sens* o *Art de bien comprendre* e ne riferisce il contenuto: «Ce sont des considérations sur le désir que nous avons de savoir, sur les sciences, sur les dispositions de l'esprit pour apprendre, sur l'ordre qu'on doit garder pour acquérir la sagesse, c'est-à-dire la science avec la vertu, en joignant les fonctions de la volonté avec celles de l'entendement» (*La vie de M. Descartes*, AT X, 185).

Dio («source de toute vérité»), la cui veracità è garanzia incrollabile della legittimità della scienza umana. «Ce sont là tous les principes dont je me sers touchant les choses immatérielles ou métaphysiques»¹, scrive Descartes; principi antichissimi, verità incontestabili che, tuttavia, ancora nessun filosofo aveva riconosciuto nella loro autentica identità di fondamenti del sapere. Meno di tutti il pedante, fedele quanto acritico seguace di quella *philosophie commune* impiantata su principi tutt'altro che evidenti, nonché pedissequo cultore della dialettica, con la quale, lungi dall'avvicinarsi seguendo l'ordine naturale a qualche solida verità, tendeva a smarrirsi nell'inermità di cavillose discussioni. Del resto, per conquistare i veri principi, necessari al raggiungimento del quinto e ultimo grado della saggezza, era necessaria una forma preliminare di saggezza, uno *studium* che il pedante, in quanto tale, non aveva mai messo in pratica. Si tratta, com'è noto, di quattro diversi gradi in cui Descartes vuole che si articoli questa particolare saggezza empirica (disciplina del buon senso) preliminare:

le premier ne contient que des notions que sont si claires d'elles-mêmes qu'on les peut acquérir sans méditation; le second comprend tout ce que l'expérience des sens fait connaître; le troisième, ce que la conversation des autres hommes nous enseigne [...], le quatrième, la lecture non de tous les livres, mais particulièrement de ceux qui ont été écrits par des personnes capables de nous donner des bonnes instructions².

La *Lettre préface* è dunque il luogo consacrato all'idea cartesiana di saggezza («le mot de Sagesse y éclate presque à chaque ligne»³), la quale corrisponde alla *vraie philosophie*, concepita come l'unione composita di vari saperi, secondo la ben nota immagine dell'albero, in cui unità del sapere e saggezza si richiamano e si completano reciprocamente. Se per agire rettamente occorre giudicare bene, e per giudicare bene occorre che la libertà sia illuminata dai veri principi, sarà necessario abituarsi a riconoscere il vero in ogni disciplina e ad esercitare il buon giudizio in ogni circostanza della vita. Si aggiunga che la comparazione⁴ della filosofia ad un albero – «Ainsi toute la philosophie est comme un arbre, dont les racines sont la métaphysique, le tronc est la physique, et les branches qui sortent de ce tronc sont toutes les autres sciences, qui se réduisent à trois principales, à savoir la médecine, la mécanique et la morale»⁵ –, viene a sostituire l'immagine della catena delle ragioni, in opere

¹ *Lettre-préface* (Alquié III, p. 776; AT IX-2, 10).

² *Lettre-préface* (Alquié III, p. 772).

³ Secondo un'espressione di P. Mesnard, che aggiunge: «il est, dans ce court espace, vingt-quatre fois répété, comme si Descartes, maintenant qu'il en a enfin la possibilité, ne se laissait pas d'affirmer le leitmotiv de sa chanson, et de commémorer sous une forme sensible la réussite de son œuvre» (*Descartes ou le combat pour la vérité*, Paris, 1966, p. 79).

⁴ Più che di metafora conviene parlare di «comparaison», come ha suggerito H. Gouhier nel suo studio *Le refus du symbolisme dans l'humanisme cartésien*, in *Umanesimo e simbolismo*, Padova, 1958, p. 70.

⁵ *Lettre-préface* (Alquié III, p. 779-780; AT IX-2, 14).

precedenti (*Regulae* e *Discours*) utilizzata per raffigurare concettualmente il procedimento geometrico-deduttivo della scienza cartesiana. L'immagine della catena viene meno non perché erronea, ma perché la connessione orizzontale tra anelli omogenei che essa figurava doveva appariva inadatta a descrivere l'intero impianto del reale, organizzato su distinti livelli che, pur tra loro connessi, si rivelavano disomogenei. L'immagine botanica dell'*arbor scientiae* riflette con più precisione il radicamento nell'essere della nuova fisica geometrica: le radici metafisiche fondano e sostengono il vero nel reale, la filosofia naturale nella filosofia prima. In altri termini, la figura concettuale dell'albero, dalla lunga e nobile storia filosofica, ma in Descartes «estremamente lontana da quelle utilizzate dalla recente tradizione lulliana e sostanzialmente diversa e meno ramificata di quella elaborata da Bacone nel *De Augmentis*»¹, illustra in modo icastico un'unità del sapere in cui gli universi dell'immaterialità del pensiero e della materialità corporale non soltanto coesistono, ma vengono a relazionarsi in una complessa organizzazione unitaria cui partecipa anche la morale, dal cui ramo germoglia il frutto filosoficamente più ricco e maturo che è la generosità, *passione della virtù* che anima il saggio². L'albero consegna, cioè, l'immagine unitaria e vivente di una filosofia che valorizza i saperi tecnico-pratici (meccanica, medicina³, morale) senza per questo propugnare nessuna idea di imperialistiche⁴ o

¹ Cf. W. Tega, *L'unità del sapere e l'ideale enciclopedico nel pensiero moderno*, Bologna, 1983, p. 47. D'altra parte P. Rossi si è spinto a sostenere che l'immagine dell'*arbor scientiarum* presente nelle opere di Cartesio e di Bacone va fatta risalire «all'enciclopedismo di derivazione lulliana» che così profondamente aveva penetrato la cultura cinquecentesca e che tanta diffusione aveva avuto nei primi decenni del Seicento (*La memoria artificiale come sezione della logica in Cartesio*, in «Rivista critica di storia della filosofia», XV [1960, 1]). Su questo tema si vedano anche R. McRae, *L'unità delle scienze: Bacone, Cartesio, Leibniz*, in AA. VV., *Le radici del pensiero scientifico*, a cura di Ph. P. Wiener e A. Noland, trad. it., Milano, 1971; e C. Vasoli, *L'enciclopedismo del Seicento*, Napoli, 1978.

² Un'unità, tuttavia, problematica, che non riesce a dissimulare l'intima molteplicità e la disomogeneità tra i distinti campi epistemici; che rivela una tensione interna non solo tra metodo e sapere, ma anche tra *scientia* e *sapientia* dal momento che la morale, ad esempio, appare più coordinata al "sistema" che non dedotta da esso. Sulla questione dello statuto delle verità morali e sul delicato rapporto che la morale (provvisoria? definitiva?) intrattiene con il progetto scientifico unitario di Descartes, rimandiamo al sesto capitolo.

³ Anche nel caso specifico della medicina la distanza tra Montaigne e Descartes appare siderale. Il primo non ha mai celato, nei suoi *Essais*, la sua profonda sfiducia nei confronti di questa scienza, della sua utilità e dei suoi improbabili progressi. Un passo dell'*Apologie*, mirabile esempio di prudenza scettica e di abilità nell'uso della tecnica argomentativa dell'isostenia, non potrebbe essere più eloquente: «Combien y a-il que la medecine est au monde? On dit qu'un nouveau venu, qu'on nomme Paracelse, change et renverse tout l'ordre des regles anciennes, et maintenant que jusques à cette heure elle n'a servy qu'à faire mourir les hommes. Je croy qu'il verifera aysément cela ; mais de mettre ma vie à la preuve de sa nouvelle experience, je trouve que ce ne seroit pas grand sagesse» (*Essais*, II, XII, A, 571). A ciò si confronti il ben noto passo di *Discours VI*, in cui Descartes, dopo aver ricordato che la conservazione della salute «est sans doute le premier bien et le fondement de tous les autres biens en cette vie», aggiunge, senza frenare un sincero slancio di fiducia nel progresso scientifico, «s'il est possible de trouver quelque moyen qui rende communement les hommes plus sages et plus habiles qu'ils n'ont été jusques ici, je crois que c'est dans la médecine qu'on doit le chercher» (Alquié I, p. 634; AT VI, 62).

⁴ Pensiamo, ad esempio, all'interpretazione heideggeriana del pensiero cartesiano in *Die Zeit des Weltbildes* (trad. fr. *L'époque de la conception du monde*). Individuato come il primo filosofo ad avere elaborato l'ideologia del soggetto (o ideologia del dominio), Descartes sarebbe il primo responsabile dell'enorme sviluppo successivo della tecnica. In particolare, secondo Heidegger la metafisica conterrebbe *in nuce* i germi dell'«antropologia tecnocratica moderna», ed il soggettivismo che essa teorizza costituirebbe niente meno che il manifesto teorico

alchemiche¹ volontà di dominio nei confronti della natura, o coltivare vane e totalizzanti pretese prometeiche, come il sogno di abbracciare, compendiare e racchiudere l'*orbis scientiarum* in una rigida costruzione sistematica, perché la *sagesse* cartesiana si definisce più come un invito al dominio di sé che non a quello sulla natura². Il seguente passaggio della *lettre-préface*, del resto, non fa che confermare la particolare situazione metafisica all'interno della quale Descartes pensa la condizione umana³:

il n'y a véritablement que Dieu seul qui soit parfaitement sage, c'est-à-dire qui ait l'entière connaissance de la vérité de toutes choses; mais on peut dire que les hommes ont plus ou moins de sagesse à raison de ce qu'ils ont plus ou moins de connaissance des vérités plus importantes⁴.

La saggezza dell'uomo non solo non può essere commensurata con la saggezza divina, ma è come se quella svanisse dinanzi all'«imperscrutabile abisso della sua saggezza» (*imperscrutabili ejus sapientiae abyssus*⁵). La *sagesse*, inaccessibile nella sua perfetta padronanza all'uomo, cui non è possibile ciò che a Dio riesce *tota simul*, cioè appunto *conoscere interamente la verità di tutte le cose e metterle perfettamente in pratica*, è nondimeno ciò verso cui tende il progetto della filosofia cartesiana, dotato di un carattere unitario, ma anche indefinitamente perfettibile al suo interno. Il fatto è che Descartes considera l'uomo tanto più saggio o filosofo quanto più la sua familiarità con il vero e la sua abitudine al buon giudizio gli permettono di perfezionare la sua natura sino al più alto grado di saggezza⁶. Viene così ad essere respinta al mittente la polemica antiteorica e antisistemica scatenata da Montaigne, che privilegiava le utili verità della riflessione morale

dell'«imperialismo planetario dell'uomo tecnicamente organizzato». Sulla questione della tecnica in Descartes è di recente tornato D. Bertacco, *Descartes e la questione della tecnica*, Venezia, 2003, cui rimandiamo anche per la messa a punto storiografica.

¹ Secondo l'ideale del perfetto controllo dell'uomo sulla natura, fatto proprio dall'ingenuo sogno alchemico.

² J. Laporte ha giudicato ridicolo il tentativo di fare di Descartes «l'apôtre du Machinisme», insistendo sul fatto che «le but de la physique est la médecine; et le but de la médecine est la Sagesse [...]. Ce que le Sage attend de la science, ce n'est pas précisément l'empire sur la nature, lequel ne sera jamais complet, et dont, pour cette raison, il faut savoir se désintéresser, travaillant "à changer nos désirs plutôt que l'ordre du monde": c'est avant tout la maîtrise de soi» (*Le rationalisme de Descartes*, cit., pp. 422-423).

³ Da questo punto di vista è riscontrabile, ci sembra, una sintonia profonda di Descartes con Pascal per quanto concerne la posizione occupata dall'uomo nell'ordine delle cose: esso è un nulla di fronte al tutto ed è un tutto di fronte al nulla. Non si trova né in una completa insipienza, né in una totale sapienza. Si localizza tra l'essere e il nulla, come scrive lo stesso Descartes nella quarta meditazione, e per comprendere la sua natura è necessario riconoscere la sua situazione metafisica. Comprendere male la sua vera natura (creatura) e la sua specifica situazione metafisica può indurre, infatti, agli errori dell'ateismo (negazione di Dio), agli eccessi dello stoicismo (titanismo della ragione) o a quelli del pironismo di Montaigne (che sminuisce polemicamente l'uomo al rango degli animali).

⁴ *Lettre-préface* (Alquié III, p. 770).

⁵ *Risposte alle Quinte Obiezioni* (AT VII, 375).

⁶ Una formulazione simile dell'ideale di saggezza proposto da Descartes, nel suo rapporto con la filosofia, la si può trovare in Seneca: «Sapientia perfectum bonum est mentis humanae; philosophia sapientiae amor est et adfectatio: haec ostendit quo illa paruenit» (*Lettere a Lucilio*, 89, 4). Ma la somiglianza delle formulazioni non traduce un'autentica vicinanza concettuale: sono ben note, del resto, le critiche che Descartes muove al cuore della dottrina stoica, parenetica, mal fondata e generatrice di eccessi anche terribili (Cf. *Discours*, I, AT VI, 8).

e dell'introspezione, facendo professione di saggia insipienza. Pur riconoscendo, come Montaigne, lo statuto creaturale e finito dell'uomo; pur condividendo il preminente ideale filosofico dell'assidua cultura del giudizio¹; e pur insistendo sulla dimensione irriducibile di varietà nell'esperienza e sul fatto che nessun uomo possa dirsi perfettamente saggio (o capace di fare un uso perfetto della sua ragione) a causa dei limiti costitutivi della condizione umana, Descartes non si dilungherà, a dispetto di Montaigne, in nessuna meditazione sulla vanità umana e sulla miseria della scienza. Senza disconoscere la parte di ignoranza che necessariamente appartiene al sapere umano in quanto umano, Descartes pensa la saggezza *in senso positivo*, come un sapere in cui si integrano *teoria e pratica*, che si acquisisce all'insegna della *libertà* illuminata dalla conoscenza dei *veri* principi, e da un'abitudine intellettuale² ad evitare sistematicamente la prevenzione e la precipitazione dei giudizi:

Il ne peut, ce me semble, y avoir que deux choses qui soient requises pour être toujours disposé à bien juger: l'une est la connaissance de la vérité, et l'autre, l'habitude qui fait qu'on se souvient et qu'on acquiesce à cette connaissance, toutes les fois que l'occasion le requiert. Mais, parce qu'il n'y a que Dieu seul qui sache parfaitement toutes choses, il est besoin que nous nous contentions de savoir celles qui sont le plus à notre usage³.

Quali sono queste verità, o questi principi, la conoscenza dei quali è in misura di disporre la mente a giudicare bene in ogni circostanza della vita? L'importante lettera a Elisabetta appena citata, ne menziona quattro: l'esistenza di Dio, essere infinito, onnipotente e sommamente buono; l'immaterialità (e immortalità⁴) dell'anima, e la sua maggior nobiltà rispetto al corpo; la vera natura dell'universo, concepito come spazio indefinitamente esteso; e, infine, il riconoscimento del legame dell'uomo con la terra, lo stato, la società, la famiglia in cui vive. Tale riconoscimento è propedeutico alla pratica del principio secondo il quale: «il faut toujours préférer les intérêts du tout, dont on est partie, à ceux de sa personne en particulier»⁵.

¹ «[...] employer toute ma vie à cultiver ma raison», si legge nella terza parte del *Discours* (Alquié I, p. 597; AT VI, 27). Ma, rispetto a Montaigne, Descartes aggiunge significativamente: «et m'avancer, autant que je pourrais, en la connaissance de la vérité, suivant la méthode que je m'étais prescrite».

² Un esempio interessante degli effetti positivi delle buone abitudini intellettuali in ambito pratico (anche se si tratta del caso molto particolare del sonno, in cui la responsabilità delle operazioni intellettuali è annullata) si trova nella lettera a Elisabetta del 1 settembre 1645: «[...] l'expérience fait voir que, si on a souvent quelque pensée, pendant qu'on a eu l'esprit en liberté, elle revient encore après, quelque indisposition qu'ait le corps; ainsi, je puis dire que mes songes ne me représentent jamais rien de fâcheux, et sans doute qu'on a grand avantage de s'être de longtemps accoutumé a n'avoir point de tristes pensées» (Alquié III, p. 600; AT IV, 282).

³ Descartes a Elisabetta, 15 settembre 1645 (Alquié III, p. 605; AT IV, 291, corsivi nostri).

⁴ «Après qu'on a ainsi reconnu la bonté de Dieu, l'immortalité de nos âmes et la grandeur de l'univers [...]», si legge nella stessa lettera a Elisabetta (Alquié III, p. 606; AT IV, 292-293, corsivo nostro).

⁵ Descartes a Elisabetta, 15 settembre 1645 (Alquié III, p. 607; AT IV, 293).

III. LA QUESTIONE DELLA VERITÀ. DESCARTES, LULLO E IL METODO

*Que nul n'entre ici s'il n'est géomètre*¹.

*rectum veritatis iter quaerentes circa
nullum obiectum debere occupari, de
quo non possit habere certitudinem
Arithmetica et Geometrica
demonstrationibus aequalem*².

Nei capitoli precedenti abbiamo esaminato il dibattito di Descartes con la tradizione Scolastica e con lo scetticismo di Montaigne sulla questione della verità. A suggerirci di esplorare e ricostruire questo duplice confronto è stata l'autobiografia intellettuale del *Discours de la méthode*, in cui Descartes si cimenta a rappresentare la propria vita «comme en un tableau, afin que chacun en puisse juger»³. Il racconto della sua formazione presso «l'une des plus célèbres écoles d'Europe»⁴, si conclude con la ben nota confessione del fallimento di quel modello di insegnamento, reo di averlo «embarrassé de tant de doutes et d'erreurs»⁵. L'istruzione ricevuta dagli insegnanti scolastici, uomini tra i più dotti del suo tempo, aveva permesso a Descartes di toccare con mano a che punto fossero giustificate le riflessioni di Montaigne, che si spingevano ad equiparare la vera saggezza ad una sempre più acuta consapevolezza della propria ignoranza. Al termine dei suoi studi presso i Gesuiti, infatti, Descartes non temeva di pronunciare queste parole: «j'avais découvert de plus en plus mon ignorance»⁶.

Senonché, diversamente da Montaigne, che riconoscerà nella coscienza dell'ignoranza l'ideale di una saggezza pratica sprovvista di verità necessarie e universali, il giovane Descartes, secondo il racconto posteriore del filosofo, sembra già perseguire due ambizioni filosofiche antitetico ad ogni relativismo e ad ogni scetticismo, poste in rilievo fin dal titolo della sua opera: si tratta di «bien conduire la raison» e di «chercher la vérité dans les sciences»⁷. Il *buon uso della ragione* e la *ricerca della verità nelle scienze* rinviano, come al

¹ L'imperativo che si dice Platone avesse fatto scolpire all'entrata della sua Accademia, affinché chiunque ignorasse la geometria non ne varcasse la soglia, è ripreso da Descartes nella *Regula IV*: «j'en vins à me demander comment donc il se faisait que jadis les créateurs de la philosophie ne voulussent admettre à l'étude de la sagesse personne qui fut ignorant de la mathématique» (Alquié I, p. 95; AT X, 375).

² *Regula II* (AT X, 366).

³ *Discours, I* (Alquié I, pp. 570-571; AT VI, 4).

⁴ *Discours, I* (Alquié I, p. 571; AT VI, 5).

⁵ *Discours, I* (Alquié I, p. 571; AT VI, 4).

⁶ *Discours, I* (Alquié I, p. 571; AT VI, 5).

⁷ In modo più preciso conviene dire che, se per Montaigne il buon uso della ragione si esercitava in un'arte della diffidenza nei confronti di ogni costruzione teorica, per Descartes esso diviene la condizione per intraprendere la ricerca della verità e la riforma generale del sapere.

loro presupposto comune, al tema del metodo cartesiano, che il *Discours*¹ ottempera al compito di presentare, laddove gli *Essais* posposti (*Dioptrique*, *Météores* e *Géométrie*)² ne forniscono delle applicazioni scientifiche. Ora, prima di interrogarci sulla genesi, sulla natura e sulla fecondità pratica del metodo cartesiano, inchiesta essenziale ai fini del nostro studio sulla nozione di verità, ci sembra importante soffermarci brevemente sul dibattito intrattenuto dal filosofo del lume naturale con le «scienze curiose»³.

a) *Le «mauvaises doctrines»*

Descartes ne fa esplicita menzione nella prima parte del *Discours*, dopo avere elencato le varie discipline impartitegli dai maestri di La Flèche durante il suo *cursus studiorum* (lingue, favole, storia, lettura di libri antichi, eloquenza, poesia, matematiche, scritti in cui si parla dei costumi, teologia, filosofia, scienze meccaniche). Si tratta delle cattive dottrine (*mauvaises doctrines*⁴):

Et enfin, pour les mauvaises doctrines, je pensais déjà connaître assez ce qu'elles valaient, pour n'être plus sujet à être trompé, ni par les promesses d'un alchimistes, ni par les prédictions d'un astrologue, ni par les impostures d'un magicien, ni par les artifices ou la vanterie d'aucun de ceux qui font profession de savoir plus qu'ils ne savent⁵.

Nel formulare un giudizio di profonda insoddisfazione nei confronti del sapere appreso negli anni della sua formazione intellettuale, incapace di consegnargli il mezzo per «acquérir une connaissance claire et assurée de tout ce qui est utile à la vie»⁶, Descartes non omette, dunque, un riferimento diretto alle scienze curiose. Per quanto il loro influsso possa essere

¹ Descartes a Mersenne, marzo 1637: «je ne mets pas *Traité de la Méthode*, mais *Discours de la Méthode*, ce qui est le même que *Préface ou Avis touchant la Méthode*, pour montrer que je n'ai pas dessein de l'enseigner, mais seulement d'en parler» (Alquié I, pp. 521-522; AT I, 349).

² Gli *Essais* del metodo la *Dioptrique*, le *Météores* e la *Géométrie* costituiscono, insieme con il *Discours*, un blocco unico, essendo i *Saggi* un'esposizione pratica del metodo e il *Discours* una presentazione autobiografica ed epistemologica degli *Essais*.

³ *Discours*, I: «ne m'étant pas contenté des sciences qu'on nous enseignait, j'avais parcouru tous les livres, traitant de celles qu'on estime les plus curieuses et les plus rares qui avaient pu tomber entre mes mains» (Alquié I, pp. 571-572; AT VI, 5). Sin dagli anni della sua formazione intellettuale a La Flèche, Descartes aveva potuto trovare, ad esempio nel libro *Magie naturelle* di J. B. della Porta (1589, la seconda edizione), insieme con la descrizione scientifica della camera nera, anche vaghe credenze nella “simpatia” o strane regole per far apparire colorata una parete, mediante combinazioni di luci e oli diversi. Ma non va nemmeno trascurato il fatto che l'insegnamento delle matematiche a La Flèche fu affidato, tra il 1612 e il 1616, ad un giovane studioso di scienze occulte, il padre J. François, che potrebbe avere rivelato ai migliori studenti (e dunque anche a Descartes) alcuni principi delle discipline “rare” e “curiose”. Su questo aspetto si veda G. Rodis-Lewis, *L'oeuvre de Descartes*, cit., I, p. 20 segg.

⁴ A proposito della qualificazione di «mauvaise» attribuita a queste dottrine, E. Gilson nel suo *Commentaire* del *Discours* scrive: «Ces sciences étaient considérées comme mauvaises parce qu'elles supposent au moins le vice de superstition chez celui qui les professe, et parfois l'opération du démon. Cf. saint Thomas d'Aquin, *Sum. Theol.*, II, II, qu. 95, art. 3-7. Beaucoup, même parmi les théologiens, les critiquaient aussi comme des impostures [...]. Le nom même que l'on donnait usuellement à l'or des alchimistes: “*aurum sophisticatum*” est révélateur du peu de confiance qu'on leur accordait [...]» (*op. cit.*, p. 141).

⁵ *Discours*, I (Alquié I, p. 576; AT VI, 9).

⁶ *Discours*, I (Alquié I, p. 571; AT VI, 4).

considerato abbastanza marginale, e sebbene si tratti di un complesso di fonti per così dire “negative”, cioè apertamente condannate da Descartes in quanto vane e capziose, esse non meritano di essere trascurate all’interno di uno studio che intenda ricostruire, perlomeno in parte, lo sfondo filosofico nel quale matura l’idea cartesiana di verità. Scolastica, scetticismo e scienze curiose concorrono, seppure in modo diverso e come ordini di fattori irriducibili, alla nascita della teoria cartesiana della verità. Del resto, se non conviene ignorare il proposito di «bâtir dans un fond qui est tout à [lui]»¹, occorre interpretare questa affermazione di Descartes, non nel senso che il suo pensiero sia una sorta di produzione del tutto pura e spontanea, ma come l’esigenza di un ripensamento generale (o di una presa di distanze radicale) delle dottrine apprese negli anni della sua formazione intellettuale, dottrine giudicate per lo più insoddisfacenti o erranee. Ci è sembrato pertanto opportuno esaminare le ragioni delle critiche rivolte da Descartes alle cattive dottrine, che il *Dictionnaire de Furetière* definisce in questi termini:

on appelle les sciences curieuses celles qui sont connues de peu de personne, qui ont des secrets particuliers, comme la chimie, une partie de l’optique qui fait voir des choses extraordinaires avec des miroirs et des lunettes, et plusieurs vaines sciences où l’on pense voir l’avenir, comme l’astrologie judiciaire, la chiromancie, la géomancie, et même on y joint la cabale, la magie, etc.

Il giudizio portato sulle «cattive dottrine» tradisce una preoccupazione maggiore che assilla Descartes già a partire dalla sua infanzia: è il timore della possibilità di essere ingannato. Tale timore esprime negativamente ciò che l’esigenza filosofica della ricerca di una sicurezza razionale traduce in senso positivo. Se ingannarsi significa prendere una cosa per un’altra², o tenere per vere cose false, l’imperativo seguito da Descartes non poteva che essere quello di apprendere a «distinguer le vrai d’avec le faux»³. La prima parte del *Discours*, in particolare, evidenzia l’attitudine guardinga di Descartes nei confronti dei trucchi, delle manipolazioni, degli imbrogli e delle sofisticazioni dei tanti adepti delle scienze curiose. L’avversione per gli alchimisti è espressa in diverse occasioni da Descartes, che stigmatizza la loro pretesa di detenere segreti profondi senza preoccuparsi di portare nessuna credibile dimostrazione. Ma il suo richiamo polemico sembra estendersi più in generale al naturalismo rinascimentale, a quell’atmosfera iniziatica e a quel gusto del mistero legati

¹ *Discours*, II (Alquié I, p. 582; AT VI, 15).

² Il primo esempio riportato dal *Discours* (I), sembra attinto dall’ambito dell’alchimia: «il se peut faire que je me trompe, et ce n’est peut-être qu’un peu de cuivre et de verre que je prends pour de l’or et des diamants» (Alquié I, p. 570; AT VI, 3).

³ *Discours*, I (Alquié I, p. 568; AT VI, 2).

all'insegnamento esoterico dell'ermetismo teologico, astrologico, magico e alchemico che ebbe una larga diffusione in Italia e in Francia a partire dalla seconda metà del XV secolo¹.

Ora, se ad ogni pretesa magica², ad ogni sogno astrologico³, ad ogni impostura spacciata per forza irrazionale, ad ogni *ratio occultissima* (come gli influssi stellari) addotta per rendere conto dei fenomeni⁴, ad ogni promessa alchemica di pietre filosofali capaci di tramutare i metalli in oro, ad ogni seduzione per la dottrina rinascimentale dell'armonia macro-microcosmica⁵ o per i testi ermetici, Descartes si dichiara, nel 1637, integralmente estraneo⁶,

¹ Come ricorda E. Garin: «Intorno al 1460 un frate Leonardo da Pistoia recò dalla Macedonia a Cosimo dei Medici il “corpus” greco dei libri ermetici, e Cosimo lo dette a tradurre nel '63 al Ficino. Reso subito anche in Volgare dal ficiniano Tommaso Benci, il testo latino, stampato nel '71 a Treviso, incontrò un grande favore, e fu trascritto e ristampato spessissimo. Erano dottrine, immagini, aspirazioni che si inserivano molto bene in un'atmosfera un po' torbida, fatta di sogni magico-astrologici, di occultismo, di amore per l'Oriente misterioso. Si collegarono senza difficoltà con celebri trattazioni arabe di magia cerimoniale e di negromanzia, diffuse sulla fine del medioevo in traduzioni spagnole e latine, come il “diabolico” *Picatrix*, largamente utilizzato dal Ficino nel terzo libro del *De vita*. Si intrecceranno più tardi con la cabala: si mescoleranno con reviviscenze di scritti di Raimondo Lullo o a lui attribuiti; si avvolgeranno di un alone mistico. Suoneranno come promessa di poteri soprannaturali, di rivelazioni eccezionali e così via. Non sfuggiranno al loro fascino uomini come il cardinale Niccolò Cusano, Marsilio Ficino, Giovanni Pico della Mirandola, e poi i gruppi francesi del primo Cinquecento con Charles de Bovelles, Lefèvre d'Étaples, Jean Symphorien Champier, per non dire di un “mago” un po' scettico come Cornelio Agrippa di Nettesheim» (in *La cultura del Rinascimento*, Padova, 2000 (prima edizione 1964), pp. 101-102. Per Descartes il rifiuto di un sapere ermetico e magico, il cui accesso è privilegio per pochi, si accompagna alla proclamazione di un sapere “pubblico” della scienza, sapere da comunicare e partecipare e, in tal modo, crescere ed arricchirsi.

² Già nel Rinascimento è in atto l'esigenza di non confondere la magia naturale, intesa come ausilio teorico per lo studio della natura e della simpatia e antipatia delle cose, dalla negromanzia o magia cerimoniale, concepita come strumento capace di evocare, risvegliare e sfruttare le forze occulte e demoniache delle cose.

³ Uno dei motivi determinanti del mutamento di paradigma provocato dalla nascita della scienza moderna coincide con la necessità di separare l'astronomia come scienza esatta, dai moti stellari dell'astrologia divinatrice intesa a prevedere gli eventi futuri derivandoli dagli influssi attribuiti alle stelle considerate come divinità astrali.

⁴ Si tenga presente che molte furono le personalità scientifiche, anche illustri, che tra XVI e XVII secolo non separavano adeguatamente, e addirittura intrecciavano le loro osservazioni scientifiche a elementi attinti dalle più svariate scienze curiose, tra cui primeggiano ermetismo, cabbalismo e occultismo. Tra questi autori, sospesi tra vecchio e nuovo, tra interessi magici e intuizioni scientifiche, si possono annoverare il Paracelso (1493-1541), Girolamo Cardano (1501-1576), Giambattista della Porta (1535-1615), ma anche Giordano Bruno, Tommaso Campanella, Francesco Bacone e il medico con interessi filosofici Robert Fludd (1574-1637), legato alla setta dei Rosacroce.

⁵ L'idea di una corrispondenza reciproca tra microcosmo e macrocosmo, del mondo come organismo unitario, in cui il mondo terrestre e il mondo celeste, così come il concetto di esperienza e quello di natura convergono, è un'idea fondamentale della farmacologia e della filosofia di pensatori rinascimentali quali Paracelso e Fludd. Nel suo studio su Robert Fludd, J. Godwin osserva che «l'idée d'une harmonie entre le microcosme et le macrocosme constitue une des plus vives préoccupations de Fludd. Selon elle l'homme est un univers en miniature et l'univers un grand être vivant. C'est pourquoi, si l'on comprend le petit cosmos, l'on comprendra le plus grand. Telle est la véritable signification de la parole du Créateur dans la Genèse: “Faisons l'homme à notre image” et de l'axiome hermétique “Ce qui est en haut est comme ce qui est en bas” [...] Ce qui correspond réellement aux entités macrocosmiques, ce sont les corps subtils de l'homme, et ce sera la tâche de l'astrologie que de définir, sur un plan philosophique aussi bien qu'intra-mondain, leurs correspondances exactes et leurs significations» (in *Robert Fludd. Philosophe hermétique et Arpenteur de Deux Mondes*, trad. fr., Paris, 1980, p. 18).

⁶ Nella *Regula IX*, Descartes afferma che «c'est un défaut commun aux mortels que de croire plus belles les choses difficiles» (Alquié I, p. 124; AT X, 401), muovendo una critica a tutti quei presunti saperi classificabili sotto la rubrica delle scienze curiose e delle dottrine dell'occulto. La convinzione di Descartes, sin dagli anni della sua giovinezza, è che nulla seduca di più l'uomo comune quanto ciò che è misterioso, stupefacente o straordinario. Allo stesso tempo, Descartes appare convinto dell'esigenza filosofica di esercitare un vigoroso scetticismo nei confronti di tale seduzione naturale dell'*arcanum*, come confessa in una lettera a Mersenne, datata 20 novembre 1629: «sitôt que je vois seulement le mot d'*arcanum* en quelque proposition, je commence à

operando *en savant* per la demistificazione di ogni credenza in presunti fattori magici nella spiegazione dei fenomeni naturali¹, non è privo di interesse osservare che il solo nome proprio riportato dal *Discours*, se si esclude Aristotele (AT VI, 70), non è né quello di Montaigne, né quello di un Dottore della Scuola, bensì quello di Raimondo Lullo, «l'anello fondamentale di congiunzione di un sapere esoterico, ermetico, alchemico che, attraverso i suoi scritti e la sua opera, dalla tarda antichità si proietta fino all'umanesimo e al rinascimento, per lasciare tracce e impronte fino al mondo moderno e contemporaneo»². Sulla figura di Lullo è opportuno soffermarsi, anche se solo in modo cursorio e nell'unico intento di mostrare a che punto sia antitetico, rispetto al metodo naturale che Descartes proporrà, il tentativo di costruire una «macchina per pensare»³, per dirla con Borges, o un sistema mnemomeccanico e combinatorio per comprendere e interpretare il reale⁴.

b) *Raimondo Lullo e l'Ars brevis*

Filosofo e mistico della Spagna medievale, nato a Maiorca (crocevia di cristiani, ebrei e musulmani) nel 1232 e vissuto sino al 1316, Lullo fu pensatore di larghissima latitudine e autore di prodigiosa versatilità. Il *Doctor Inspiratus* produsse un'opera vastissima e proteiforme (circa trecento scritti), in versi e in prosa, in latino, arabo, occitanico e catalano, del quale idioma fu il primo grande scrittore. Limitandoci ad elencare i soli testi di "logica"⁵, peraltro sottoposti a revisioni costanti dall'autore, troviamo, dapprima, una *Art abreuçada d'atrobar veritat* e una *Art dimostrativa* (1275), poi una *Art inventiva* (1289), sino all'*Ars generalis ultima*⁶ o *Ars magna* (1308), passando per l'*Arbre de ciència* (1296) e per la *Lògica*

avoir mauvaise opinion» (Alquié I, p. 228; AT I, 78). M. Spallanzani ha osservato che: «à l'admiration stupéfaite de l'étrange, à l'extase de l'obscur, au culte du difficile [Descartes] oppose constamment le privilège de la clarté et de la simplicité de la science» (in *L'arbre et le labyrinthe. Descartes selon l'ordre des Lumières*, in corso di stampa). Si vedano anche la *Regula VIII; La Recherche de la Vérité* (AT X, 504) e la lettera a Mersenne del 29 gennaio 1640 (AT III, 15). Descartes qualifica quasi sempre le scienze curiose con l'epiteto «*niaiserie*».

¹ Animato da una volontà di demistificare i prodigi, di svelare i trucchi, di conoscere gli artifici, Descartes non cela il suo desiderio di padroneggiare una «*science des miracles*», fondata sulle matematiche, e che «enseigne à se servir si à propos de l'air et de la lumière qu'on peut faire voir par son moyen toutes les illusions», per ignoranza attribuite alla magia (Cf. a ***, settembre 1629 [Alquié I, p. 221; AT I, 21]).

² È il commento di A. Musco nella sua presentazione all'edizione dell'*Ars brevis*, tradotta in italiano, introdotta e curata da M. M. M. Romano, *Arte breve*, Milano, 2002, p. 20.

³ J. L. Borges, *La macchina per pensare di Raimondo Lullo*, in «Testi prigionieri» [*Textos cautivos*], trad. it., Milano, 1998, pp. 165-170.

⁴ Per una messa a punto bibliografica sul sistema combinatorio lulliano, comprendente anche un elenco delle principali edizioni, traduzioni e studi dell'*Ars brevis* dal 1481 al 1999, si veda l'edizione dell'*Ars brevis*, tradotta in italiano, introdotta e curata da M. M. M. Romano, *Arte breve*, Milano, 2002, pp. 213-223.

⁵ Anche se è difficile stabilire se si tratta di scritti di logica, di mnemotecnica, di Cabala, ecc.

⁶ L'opera ha preso il nome di *Grand art* di cui l'*Ars breu* sembra formare un riassunto fedele. Questa sintesi dell'opera maggiore di Lullo ha conosciuto una straordinaria fortuna sino al XVIII secolo. Si contano 17 edizioni in latino dal 1484 al 1744.

nova (1303). Pur trattandosi per l'essenziale di trattati di "logica"¹, l'aspirazione del teologo e logico spagnolo supera i confini di questa disciplina, pretendendo di detenere il mezzo per scoprire e dimostrare la verità in ogni ambito dello scibile del suo tempo:

encore vous dis-je que je possède un Art général, nouvellement donné par le Saint-Esprit, grâce auquel on peut connaître toute chose naturelle, en tant que l'entendement atteint les choses des sens; bon pour le droit, et pour la médecine, et pour toute science, et pour la théologie, la quelle m'est plus au coeur. A résoudre questions aucun Art tant ne vaut, ni à détruire erreurs par raison naturelle².

La peculiare logica concepita da Lullo aspira a fondare un sapere unitario e generale, in quanto si vuole non coincidente né con la logica pura, né con la metafisica, dal momento che il suo oggetto non si riduce né all'*ens rationis*, né all'*ens realis*, ma «considère l'être indifféremment selon l'un et l'autre mode»³:

l'intelligence – scrive Lullo – demande et requiert impérieusement une science générale, applicable à toutes les connaissances, avec des principes très généraux dans lesquels est impliqué le principe des sciences particulières comme le particulier est contenu dans l'universel⁴.

A testimonianza della grande diffusione degli scritti di Lullo è da notare come solo qualche anno prima della pubblicazione del *Discours*, apparvero, in traduzione francese, tanto l'*Ars brevis* (1632) quanto la *Grand art* (1634). Ma in che cosa consiste l'"arte" di Lullo?

Intanto conviene ricordare che nel 1272, nell'isola di Maiorca, il *procurator infidelium* fece un'esperienza illuminante: vide gli attributi divini (*dignitates dei*⁵), quali la bontà, la grandezza, l'eternità, ecc., pervadere l'intera creazione. Questa rivelazione lo indusse a creare una *ars*, intesa non come una disciplina, ma insieme come il modo sintetico di unificazione teologica e filosofica dell'essere (sorta di scienza in divenire), come un metodo infallibile per affrontare ogni interrogativo riguardo alla realtà⁶: «Sciendum est ergo, quo dista Ars est et logica et Metafisica [...]»⁷, scrive Lullo, come una sorta di *mathesis* universale mirante alla formazione dell'enciclopedia totale, e, secondo Umberto Eco, alla creazione della lingua

¹ Ma Lullo si è occupato anche di filosofia, di poesia, di teologia, di scienze naturali, ecc.

² Il passo, che citiamo nella traduzione francese di M. P.-E. Littré nel suo studio *Raimond Lulle* in «Histoire littéraire de la France», XXIX, Paris, 1885, p. 25, è espunto da una poesia di Lullo scritta in catalano, che si può consultare in R. Lull, *Poesies*, Barcelone, 1928, p. 77.

³ R. Lullo, *Introductoria Artis demonstrativae*, prologus, t. III, ii, pp. 1-2 (*Raymondi Lulli Opera omnia*, ed. I. Salzinger, Mainz 1721-1742, 8.voll. [ristampa: Frankfurt 1965]).

⁴ R. Lullo, *Ars magna*, prol., t. I, p. 1-3 (trad. fr. di E. Longpré, autore del ragguardevole articolo «Lulle» nel *Dictionnaire de Théologie Catholique*, Paris, 1926, t. IX, p. 1118).

⁵ Sulla nozione di dignità divina e sulle relative fonti medievali si veda H. Merle, *Dignitas: signification philosophique et théologique de ce terme chez Lulle et ses prédécesseurs médiévaux*, in «Estudios Lulianos», 21 [1978], pp. 173-193.

⁶ «Subiectum huius Artis est respondere de omnibus quaestionibus, supposito, quod sciatur, quid dicitur per nomen» (*Ars brevis*, prologus).

⁷ R. Lullo, *Introductoria Artis demonstrativae*, t. III, ii, p. 1 (*Raymondi Lulli Opera omnia*, cit.).

perfetta, univoca e reale¹. Fondando la sua arte su quegli attributi riconosciuti da tutte le religioni, l'*artista* poteva consacrarsi nella missione apologetica di convertire gli infedeli persuadendoli, per via razionale, della verità delle verità cristiane². Si tratta di un'arte al servizio di una teologia naturale³, il cui fine è avvicinarsi al vero Dio, *optimum et maximum*, attraverso un metodo di contemplazione dei suoi *principia o dignitates*.

In uno dei suoi aspetti fondamentali questa arte è arte di memoria, prefiggendosi, tra gli altri scopi, quello di facilitare la memoria⁴, e tuttavia non sembra che l'opera lulliana si sia formata sul retaggio della tradizione retorica classica (Cicerone e Quintiliano), ma pare abbia preso piuttosto le mosse dal platonismo agostiniano, di matrice essenzialmente bonaventuriana⁵, il quale postulava la possibilità di conoscere le cause prime, corrispondenti agli attributi divini. Lullo, perciò, fu meno scolastico che platonico, e nel tentativo di basare la sua *ars* sulle *dignitates dei*, si situò alla frontiera tra Rinascimento e Medioevo. Egli non solo designò i concetti della sua arte con una lettera dell'alfabeto⁶, adottando così un'astrazione

¹ «Di qui il progetto della sua *Ars Magna* come sistema di lingua filosofica perfetta mediante la quale si potranno convertire gli infedeli. Questa lingua si vuole universale perché universale è la combinatoria matematica che articola il suo piano dell'espressione, e universale il sistema di idee comuni a tutte le genti che Lullo elabora sul piano del contenuto» (U. Eco, *La ricerca della lingua perfetta nella lingua europea*, Roma-Bari, 1999, p. 61).

² È un fatto rilevante nella biografia di Lullo la partecipazione al Concilio di Vienne (1311-1312), nel quale oltre a battersi per la riunione di tutti gli ordini militari in un solo e per la proibizione delle opere di Averroè, propugnò la fondazione, in vari luoghi della cristianità, di scuole per lo studio dell'arabo e delle altre lingue orientali a favore delle missioni.

³ Tale convinzione che la fede potesse essere dimostrata con ragioni necessarie fu all'origine dell'ostilità di Lullo nei confronti della filosofia araba, e specialmente dell'averroismo. La diversità e l'opposizione che l'averroismo stabiliva tra ragione e fede spiegano l'avversione lulliana per questa filosofia. La fede stessa suscita, secondo Lullo, in colui che crede, le ragioni necessarie che la giustificano. La fede diviene così lo strumento dell'intelletto, giacché il fine dell'intelletto non è il credere ma l'intendere, e la fede è l'intermediaria tra l'intelletto e Dio, poiché per suo mezzo l'intelletto può elevarsi fino a Dio e trovare così appagamento nel suo oggetto primo. Così, uno dei pilastri del progetto apologetico di Lullo, che lo impegnerà nella ricerca di *rationes necessariae* per dimostrare i misteri della fede, è riassunto dalla formula: «non dimettere credere pro credere sed credere pro intelligere» (*Liber de convenientia fidei et intellectus in obiecto*, IV, xi, p. 2, in *Raymondi Lulli Opera omnia*, cit.). Sulla differenza tra il razionalismo cartesiano e il sistema lulliano si veda lo studio di A. Guy, *Razon y fe en Llull y Descartes*, in «*Studia Lulliana*», 32 (1992), pp. 59-79.

⁴ Lullo lo afferma esplicitamente nel suo *Introductoria artis demonstrativae*, prologus, t. III, ii, p. 2, in *Raymondi Lulli Opera omnia*, cit. La memoria può essere notevolmente sviluppata e potenziata mediante la trasformazione dei concetti in immagini visive e spaziali: in ciò risiede il segreto dell'*Ars memorativa* dell'Antichità, ripresa e sviluppata nel Medio Evo e durante il Rinascimento.

⁵ Ha scritto E. Gilson: «L'oeuvre entière de Raymond Lulle est complètement inintelligible si l'on fait abstraction du symbolisme de saint Bonaventure et de sa doctrine des illuminations intellectuelles et morales», (*La philosophie de saint Bonaventure*, Paris, 1953³, p. 393). Tuttavia, tra le molte e ancora non del tutto studiate fonti di Lullo, si devono ricordare anche quelle arabe, in particolare l'opera di Ibn Arabi, e quelle ebraiche.

⁶ Le quattro figure di base, di apparenza geometrica, che si trovano nell'*Ars brevis*, e in cui viene ad iscriversi l'Alfabeto dell'Arte, sono riportate nell'edizione di M. M. M. Romano sopra citata alle pagine 90 e 91. L'Alfabeto comprende nove lettere (BCDEFGHIK). Ogni lettera ha sei significati, a seconda che designi un principio assoluto, un principio relativo, una questione generale, un soggetto, una virtù o un vizio. I primi tre significati sono determinazioni teologiche o logiche, mentre gli ultimi tre metafisiche e morali. Ecco, ad esempio, i significati delle due prime lettere: B = Bontà, differenza, *utrum*, Dio, giustizia, avarizia. C = Grandezza, concordanza, *quid*, angelo, prudenza, gola. Per quanto riguarda le quattro figure, la prima è un cerchio diviso in nove settori uguali, dove vengono inserite le nove lettere dell'alfabeto; al di sotto del sostantivo che enuncia uno dei significati della lettera è inserito l'aggettivo corrispondente. Ad esempio: Bontà, buono; Grandezza, grande. Un segmento unisce ogni settore a ognuno degli altri otto, indicando i diversi predicati che

quasi algebrica (la lettera semantizza il concetto) che stravolgeva la mnemotecnica classica riducendo gli attributi divini alle lettere da B a K, ma introdusse il movimento nella sua arte: le figure sono pensate non già per rimanere ferme, ma per ruotare. Cerchi concentrici, siglati con lettere, girando secondo le indicazioni fornite da una *tabula instrumentalis*, formano combinazioni di concetti.

Quello che conviene mettere in evidenza è la scelta di costituire le nove forme della sua arte a partire dai nove nomi di Dio. Ciò, infatti, per un verso, fa pensare alle *Sephiroth* della Cabala¹, cioè agli attributi o nomi divini, che sarebbero contenuti nel sacro alfabeto ebraico e avrebbero lo statuto di principi creativi o potenze attive²; per un altro verso, i nove nomi di Dio, principi dell'arte lulliana, indicati da nove lettere dell'alfabeto (BCDEFGHIK), si organizzano in strutture triadiche che si riflettono giù per l'intera creazione: un'arte fondata su queste forme sembrava conferire “un metodo” per poter ascendere o risalire lungo la scala della creazione, secondo una determinata gerarchia intelligibile degli esseri, sino al suo apice, che è la trinità o perfezione infinita, in cui tutti i nomi divini vengono a convergere e a coincidere. Si tratta, cioè, di una *ars ascendendi et descendendi*, in cui l'artista operava con una logica modellata sull'universo. Del resto, le figure geometriche adottate da Lullo sono il quadrato, il cerchio e il triangolo, che sembrano corrispondere rispettivamente agli elementi, ai cieli e alla trinità divina: l'uso di queste figure indicava visivamente la perfetta corrispondenza e armonia dei tre ordini che abbracciano l'universalità degli esseri, ovvero l'universo, l'uomo e Dio. Pur non servendosi delle immagini³ dei pianeti, né facendo riferimento a quadri e apparati astrologici del mondo, Lullo predispose una “scienza astrale”, preparata secondo una metodica astratta e una grafica matematica, che compendia le lettere a mo' di notazioni e le figure geometriche come simboli di varie regioni dell'essere. Per questa

possono inerire ad ogni termine. Per esempio la grandezza è divina, o la grandezza è buona; e inversamente Dio è grande, o la Bontà è grande. La seconda figura, anch'essa a forma circolare, presenta al suo interno tre triangoli di diversi colori (verde, rosso, giallo), e permette di scegliere tra le molteplici combinazioni ammesse dalla prima figura, basandosi o sulla differenza, la concordanza e la contraddizione (primo triangolo), oppure sul principio, il mezzo e la fine (secondo triangolo), o infine sulla superiorità, l'uguaglianza e l'inferiorità (terzo triangolo). La terza figura ha la forma di una scala rovesciata, composta da trenta sei caselle: essa combina le due figure precedenti e ottempera al compito di trovare il termine medio. La quarta e ultima figura, la più sorprendente, è una specie di macchina elementare, formata da tre cerchi concentrici di diametri diversi, di cui quello centrale gira sul grande, mentre il piccolo gira sul medio: poiché ognuno contiene i nove settori in cui sono inserite le nove lettere dell'alfabeto, si ottengono tutte le combinazioni possibili.

¹ Il cui testo fondamentale, la *Zohar*, venne scritto in Spagna al tempo di Lullo. Sul rapporto tra Lullo, lullismo e cabala si vedano gli studi di J. Carreras y Artau, *Ramon Llull y la cabala*, in «La Ciencias» 1957, e P. Zambelli, *Il De auditu Kabbalístico e la traduzione lulliana nel Rinascimento*, in «Atti dell'Accademia la Colombaria», XXX, 1965.

² È questa, certamente, un'idea originale introdotta da Lullo nella storia della metafisica: se, infatti, la produttività di Dio era una tesi ricorrente, è del tutto nuova l'idea di una produttività delle perfezioni divine, per di più accessibile alla ragione umana.

³ Autori del tardo rinascimento, quali Bruno e Fludd conferiranno all'iconografia un ruolo predominante, constatando che un'immagine, un emblema o un'illustrazione potevano rappresentare in modo assai più vigoroso e preciso ciò che le parole riuscivano con molta più difficoltà ad esprimere.

via l'arte, concepita come *techne* sintetica di unificazione teologica e filosofica della realtà, oltre a divenire una nuova logica, acquistava le dimensioni di una nuova metafisica, aprendo prospettive operative in almeno due direzioni: da un lato, permetteva di comprendere la realtà; da un altro, permetteva di dominarla¹. Il fatto è che i principi generali comuni a ogni scienza, e nei quali è implicata la totalità degli esseri, sono rappresentati da due classi di concetti, gli uni fondamentali (*principia absoluta*) e gli altri di relazione (*principia relativa*), le cui combinazioni, rese possibili da varie tavole con l'impiego di ruote girevoli, si prestavano a produrre *la totalità delle verità di natura conoscibili*. Perché? Perché quei concetti erano pensati come equivalenti ai modelli stessi della creazione. L'idea che sottende il progetto culturale e sapienziale di Lullo è che l'intera realtà (tanto quella fisica e visibile, quanto quella immateriale e invisibile), si lasciasse esprimere sostituendo i termini con simboli, lettere e figure, e dunque tradurre in una sorta di linguaggio artificiale costruito ad immagine del linguaggio che Dio ha impiegato per scrivere il "libro del mondo". In altri termini, se le basi dell'arte riflettono gli esemplari della creazione, è chiaro che la struttura logica dell'arte deve condurre ad esiti metafisici, capaci cioè di svelare il linguaggio simbolico presente nel mondo. Un'arte che diviene, per di più, enciclopedia² del sapere, grazie all'unità dello scibile garantita dall'unità del cosmo. Com'è noto gran parte della cultura del tardo rinascimento (Bernard de Lavineta, Heinrich Cornelius Agrippa von Nettesheim, Giordano Bruno, Johann Heinrich Alsted, Athanasius Kircher, ecc.) cercherà di perfezionare il progetto lulliano, ricercando quelle chiavi universali (*claves universalis*) con cui riuscire a classificare più efficacemente il mondo e a penetrarne definitivamente i misteri.

c) *Dalla logica formale al metodo naturale*

Anche se in due lettere pervenuteci della corrispondenza intrattenuta con Beeckman³ nella primavera del 1619, si fa espressa allusione a Lullo e alla sua *Ars parva* (o *brevis*), non si può

¹ A. Musco ha osservato che «l'intera realtà, in tutte le forme in cui essa si presenta, siano esse fisiche e visibili quanto non fisiche e non-visibili, è "rappresentabile" attraverso l'*Ars* che è un *modus*, una modalità strumentale di unificare, di sintetizzare la realtà stessa dandone un'unica leggibilità in chiave eminentemente teologico-filosofica» (in M. M. M. Romano, *Arte breve*, cit., p. 22).

² L'idea di enciclopedia del sapere è raffigurata e riassunta da Lullo attraverso l'immagine dell'albero, le cui radici sono i principi e i cui rami sono gli alberi delle singole scienze; essa potrà incontrarsi storicamente sia con diversi progetti di carattere enciclopedico e pansofico, sia con la tradizione dell'arte della memoria, che il lullismo concorrerà a influenzare nelle sue finalità, allargate alla sfera magica e metafisica. Sull'enciclopedismo di Lullo si veda il recente studio di L. Badia, *The «Arbor Scientiae»: a «new» Enciclopedia in the thirteenth-century occitan-catalan cultural context* (in «Arbor Scientiae der Baum des Wissens von Ramon Lull», Brepols, 2002, pp. 1-18).

³ Dottore in medicina dell'Università di Caen, Beeckman apparteneva alla grande corrente del meccanicismo del XVII secolo e contribuì a suscitare l'interesse di Descartes per la matematica, la musica, la caduta dei gravi e i problemi dell'idrostatica. In particolare, Descartes affrontò con l'ex amico olandese diversi problemi di

escludere che Descartes non abbia mai consultato direttamente le opere del *Magister Illuminatus*. È quasi leggendario il passo della lettera del 26 marzo 1619, in cui Descartes, trovandosi in Germania, scrive, senza celare un vibrante entusiasmo:

pour vous dévoiler simplement l'objet de mon entreprise, je désire donner au public non un *Ars brevis* de Lulle, mais une science aux fondements nouveaux [*scientiam penitus novam*], permettant de résoudre en général toutes les questions [*generaliter solvi possint questiones omnes*] que l'on peut proposer en n'importe quel genre de quantité, tant continue que discontinue, mais chacune selon sa nature¹.

Una ormai vasta letteratura ha mostrato che l'idea di costituire un sapere certo e universale² era uno dei caratteri dominanti del progetto rosacrociario, evocato ad esempio in uno degli scritti più noti circolanti tra Germania e Francia a partire dai primi decenni del XVII secolo, vale a dire la *Fama Fraternitatis, dess Löblichen Ordens des Rosenkreutzes*³, edito a Strasburgo nel 1614. Secondo questa sorta di manifesto ufficiale della Confraternita dei Rosacroce, presunta società segreta che annunciava un cambiamento universale imminente e invitava i propri membri a farsi conoscere, l'ideale di riforma del sapere richiedeva l'adozione «d'un ensemble d'axiomes permettant de résoudre toutes les questions (*NOVA axiomata ad questiones omnes solvendas*). Ces axiomes sont représentés comme les rayons d'une figure sphérique: ils se distinguent les uns des autres mais participes tous, comme les rayons au centre de la sphère, à l'unique vérité éternelle»⁴.

Pur essendo, quello dei Rosacroce, un esoterismo complesso, strutturato mediante la sintesi composita di svariate tradizioni, come l'ermetismo, il neoplatonismo, la cabala ebraica e la gnosi, che hanno solcato, in modo ctonio, il Medioevo, è nondimeno certo che le due figure di riferimento di questa confraternita sono state Paracelso e Lullo. L'arte combinatoria di quest'ultimo, in particolare, sarebbe la fonte dell'«axiomatique géométrisée» contenuta negli scritti rosacrociari. Ciò spiegherebbe la preoccupazione cartesiana di smarcarsi in modo perentorio e subitaneo dal formalismo logico di Lullo – «non un *Ars brevis* come quella di Lullo» – nell'annunciare la volontà di pubblicare una *scientiam penitus novam*.

matematica (la misura degli angoli), di fisica (la caduta dei corpi) e di logica (l'arte lulliana) che formeranno un primo gruppo di piccoli testi scientifici.

¹ Descartes a Beeckman, 26 marzo 1619 (Alquié I, pp. 37-38; AT X, 156-157).

² Il convincimento di Lullo è di avere scoperto una tecnica, *art*, capace di risolvere qualunque questione, di qualunque natura, con un'infalibilità di ordine matematica e secondo ragioni necessarie. Tale scoperta, di ispirazione divina, gli avrebbe permesso di convertire al cattolicesimo musulmani ed ebrei.

³ La *Fama Fraternitatis, dess Löblichen Ordens des Rosenkreutzes, an alle gelehrte und Häupter Europae geschrieben...*, Jassel, 1614 è il primo dei tre "manifesti rosacrociari" pubblicati all'inizio del XVII secolo. Esso precede la *Confessio Fraternitatis R. C.* e le *Chymische Hochzeit Cristiani Rosenkreuz*. Una traduzione francese dei tre trattati si trova in Bernard Gorceix, *La Bible des Rose-Croix*, Paris, 1970.

⁴ E. Mehl, *Descartes en Allemagne. 1619-1620. Le contexte allemand de l'élaboration de la science cartésienne*, Strasbourg, 2001, p. 108.

Preoccupazione tanto più giustificata, se si tiene conto del grande successo che aveva riscontrato tra i *novatores* del Rinascimento il connubio di *ars inveniendi* e mnemotecnica, sodalizio «donnant une apparence de possibilité et de contenu à l'idée d'une science universelle¹. Prototype des futurs tentatives leibniziennes, l'art de Lulle est le meilleur exemple d'un formalisme logique en tous points opposés à l'intuitionnisme cartésien»².

Che Descartes non avesse una conoscenza approfondita degli scritti di Lullo è molto probabile³. Solo un mese più tardi, il 29 aprile 1619, Descartes indirizza una nuova lettera a Beeckman, nella quale racconta di avere conversato, a Dordrecht, con un *eruditum virum*, il quale si gloriava di essere un fine conoscitore dell'*Ars parva* di Lullo. Grazie a questa tecnica, il lulliano erudito si diceva in grado di discorrere per ore e ore (*per horas viginti consequenter*) su qualsiasi argomento e, per di più, introducendo sempre nuove considerazioni sul medesimo soggetto. Eppure, questo signore, dotato di un eloquio eccezionale, non conquistò affatto l'ammirazione di Descartes: «C'était un vieillard un peu bavard et dont les connaissances, tirées des livres, se trouvaient sur le bout des lèvres plus que dans le cerveau». Descartes gli chiese «si cet Art ne consistait pas en une sorte de mise en ordre des lieux dialectiques d'où sont tirées les raisons»⁴. Pur riconoscendo l'esattezza dell'osservazione cartesiana, l'anziano seguace di Lullo tenne a precisare che «ni Lulle ni Agrippa n'avaient livré dans leurs ouvrages certaines clefs [*claves*] nécessaires, à son dire, pour ouvrir les secrets de cet Art [*ad artis aperienda secretis*]»⁵.

L'anziano adepto dell'insegnamento lulliano, pur adoperando con sorprendente perizia le regole della mnemotecnica, non fece che aumentare quel sentimento di diffidenza che Descartes aveva già palesato un mese prima all'amico olandese. In effetti, il vecchio lulliano non sembrava possedere nessun metodo naturale per avanzare nelle conoscenze scientifiche, ma una retorica⁶ erudita, efficace nel generare scalpore tra gli ignoranti. In altri termini,

¹ La pretesa di istituire una scienza universale è esplicita sin dalle prime parole dell'*Ars magna*: «chaque science a ses principes propres et différents des principes des autres sciences; aussi l'entendement requiert qu'il y ait une science générale avec des principes généraux dans lesquels soient impliqués et contenus les principes des autres sciences particulières comme le particulier dans l'universel».

² E. Mehl, *Descartes en Allemagne*, cit., p. 108.

³ Di avviso diverso è F. A. Yates, secondo la quale «il est bien connu que Descartes informa son ami Beeckman que son nouveau système universel de connaissance, basé sur la géométrie analytique, devait remplacer l'*Art* de Raymond Lulle». E la storica delle idee aggiunge in nota: «il est probable que [Descartes] comprenait pleinement [le lullisme] et qu'il connaissait ses "secrets" géométriques. Pareille connaissance rendrait plus cohérente l'analogie avec son propre système» (in *Raymond Lulle et Giordano Bruno*, trad. fr., Paris, 1999). Tuttavia, l'autore non porta nessun argomento a sostegno di quanto afferma.

⁴ Descartes a Beeckman, 29 aprile 1619 (AT X, 165). Riprendiamo qui la traduzione consigliata da A. Robinet, *Aux sources de l'esprit cartésien. L'axe La Ramée-Descartes*, Paris, 1996, p. 178.

⁵ Descartes a Beeckman, 29 aprile 1619 (Alquié I, p. 43; AT X, 165).

⁶ Anche Leibniz, peraltro continuatore dell'idea lulliana di combinatoria, criticava l'invenzione di Lullo per la scelta arbitraria che faceva dei concetti e per il fatto che si trattava di un procedimento utile alla retorica piuttosto che una vera tavola di categorie appropriate ai bisogni della filosofia.

quella lullista (più che non lulliana) non sembrava divergere, agli occhi di Descartes, da una tecnica dell'argomentazione (*ars disserendi*)¹, che fa apparire preparato in ogni materia anche chi, nella realtà, non ha nessuna conoscenza specifica dell'argomento di cui sta parlando. Si tratta, indubbiamente, di un'arte dell'invenzione, ma è bene specificare che qui la nozione di invenzione (*inventio*) indica la ricerca e la scelta dei pensieri, delle ragioni, di cui l'oratore deve servirsi, dei luoghi di cui deve trattare, e non ha niente da spartire con scoperte di ordine matematico o scientifico². L'«invenzione» cui fanno riferimento gli adepti del lullismo sembra non essere altro che la dottrina *Topica*, cioè una delle due parti, insieme con la *Dialettica*, di cui si componeva la *Retorica*³. La *Topica*, che già Cicerone⁴ designava come

¹ Già a proposito del primo trattato di Lullo, A. Llinares scrive che è, «c'est évident, autre chose qu'un traité de logique. Il veut être un traité d'argumentation au service de l'action, c'est-à-dire en vue de la conversion des infidèles et du salut de l'individu» (in *Raymond Lulle, philosophe de l'action*, Grenoble, 1963, p. 189 nota).

² Dello stesso avviso sarà anche Leibniz, per il quale, tuttavia, Lullo era da considerarsi un pioniere in materia di arte combinatoria: «toute sa méthode vise plutôt à un art de disserter de façon improvisée, qu'à l'acquisition d'une connaissance pleine et entière du sujet» (in *Philosophische Schriften*, tomo IV, p. 63, traduzione nostra). Si veda anche quanto sostiene R. Blanché: «A la vérité, plutôt que d'un instrument logique, on est là en présence d'un art qui permet de mettre instantanément une multitude de "lieux" à la disposition du rhéteur» (in *La logique et son histoire*, Paris, 1996, p. 166). Del resto, come si evince dall'opera di riferimento sulla retorica insegnata a La Flèche, ossia il *De arte retorica libri tres ex Aristotele, Cicerone et Quintiliano precipue deprompti* (1599), del padre Cyprien Soarez, l'*inventio* è una delle cinque parti in cui si compone la retorica (le altre essendo *dispositio*, *elocutio*, *memoria*, *pronunciatio*). Nel Libro I, cap. VII di questa opera, si poteva trovare la seguente definizione di *inventio*: «Inventio est excogitatio rerum verarum, aut verisimilium, quae quaestionem probabilem reddant». Non conviene, tuttavia, ridimensionare eccessivamente l'originalità dell'arte di Lullo: in un'epoca in cui la logica era concepita esclusivamente come scienza analitica, ovvero come procedimento limitato a risolvere il pensiero nei suoi termini per sé presi, Lullo propugnò pur sempre l'esigenza di un procedimento "sintetico" e "inventivo" capace di produrre, seppur artificialmente, da certe verità conosciute, nuove altre conoscenze.

³ Pur essendo un commento *ex post*, ci sembra interessante evocare i pensieri "pro" e "contra" di un cartesiano come Bernard Lami: «On ne peut douter que les avis qu'elle donne [cette méthode], n'aient quelque utilité: ils font prendre garde à plusieurs choses, dont on peut tirer des arguments, ils montrent comment l'on peut tourner un sujet de tous côtés, et l'envisager par toutes ses faces. Ainsi, ceux qui entendent bien la topique, peuvent trouver beaucoup de matière pour grossir leur discours: il n'y a donc rien de stérile pour eux; ils peuvent parler sur ce qui se présente, autant de temps qu'ils le voudront. Ceux qui méprisent la topique, ne contestent point sa fécondité. Ils demeurent d'accord qu'elle fournit une infinité de choses; mais ils soutiennent que cette fécondité est mauvaise, que ces choses sont triviales, et par conséquent que la topique ne fournit que ce qu'il ne faudroit pas dire. Si un orateur, disent-ils, connaît à fond le sujet qu'il traite [...] il ne sera pas nécessaire qu'il consulte la topique, qu'il aille de porte en porte frapper à chacun des lieux communs, où il ne pourrait trouver les connaissances nécessaires pour décider la question présente. Si un orateur ignore le fond de la matière qu'il traite, il ne peut atteindre que la surface des choses, il ne touchera point le noeud de l'affaire; de sorte qu'après avoir parlé longtemps, son adversaire aura sujet de lui dire ce que S. Augustin disait à celui contre qui il écrivait: laissez ces lieux communs qui ne disent rien, dites quelque chose, opposez des raisons à mes raisons, et venant au point de la difficulté établissez votre cause, et tâchez de renverser les fondements sur lesquels je m'appuie. *Separatis locorum communium magis, res cum re, ratio cum ratione, causa cum causâ confligat*. Si l'on veut dire en faveur des lieux communs, qu'à la vérité ils n'enseignent pas tout ce qu'il faut dire, mais qu'ils aident à trouver une infinité de raisons qui se fortifient les unes les autres; ceux qui prétendent qu'ils sont inutiles, répondent, que pour persuader il n'est besoin que d'une seule preuve qui soit forte et solide, et que l'éloquence consiste à étendre cette preuve, et à la mettre en son jour, afin qu'elle soit aperçue. Car [...] les preuves qui sont communes aux accusés, et à ceux qui accusent, dont on peut se servir pour détruire et pour établir sont faibles. Or, celles qui se tirent des lieux communs sont de cette nature» (*Rhétorique*, V, 5, ed. critique de Ch. Noille-Clauzade, Paris, 1998, pp. 392-393). La conclusione di Bernard Lamy è che la *Topica* assomiglia molto all'arte di Lullo, giudicata allo stesso modo di Descartes, ovvero come un'arte che insegna a discorrere senza discernimento delle cose che si ignorano.

⁴ Ricordiamo alcuni passaggi tratti dal *De oratore* di Cicerone, in cui si dice che per esercitare la memoria è necessario «choisir en pensée des lieux distincts, se former des images des choses qu'on veut retenir, puis ranger

disciplina inveniendorum argumentorum, prende il suo nome da *tòpos*, termine che in greco significa «luogo comune», o luogo dell'argomento, visto che in virtù di questi luoghi l'oratore si trovava a disporre di argomenti (probabili) destinati a guadagnare l'assenso degli interlocutori. Del resto, l'arte di Lullo era nata come uno strumento apologetico, concepito espressamente allo scopo di persuadere gli infedeli ebrei e musulmani della verità degli articoli della fede cristiana, e poterli così ad essa convertire.

Ora, il giovane Descartes si accorse quasi immediatamente che il vecchio loquace possedeva un'istruzione legata alla retorica più che non alla «vera logica», formata sulla base di tecniche argomentative e su una metodica puramente verbale. Tuttavia, volle vederci più chiaro riguardo alle presunte chiavi d'accesso ai segreti dell'arte che, a stare alle parole del vecchio uomo, né Lullo né Agrippa avrebbero rivelato nei loro scritti. Ciò indusse Descartes a chiedere lumi a Beeckman, il quale possedeva il libro di Agrippa: «écrivez-moi si vous trouvez quelque chose d'ingénieux [*aliquid ingeniosum*] en cet Art fameux [...] quels sont ces points omis, si toutefois il y en a, nécessaires à l'intelligence du reste et qu'il appelle des clefs [*quae claves vocat*]»¹. È possibile che Descartes non abbia mai ricevuto tali informazioni trasmessegli da Beeckman il 6 maggio, il quale aveva effettivamente consultato il libro di Agrippa *In Artem brevem Raymondi Lullii Commentaria*², constatando l'aspetto universale dell'arte di Lullo:

Toutes les choses qui sont, il les divide en lieux généraux, et chacun de ces lieux est derechef subdivisé en d'autres, en sorte qu'aucune chose ne puisse être pensée qui ne soit généralement ou spécialement contenue dans ces cercles³.

Qui si interrompono i dati in nostro possesso e si aprono le ipotesi di ricostruzione storica, come quella effettuata di recente da Edouard Mehl che non esclude, anzi caldeggia la possibilità che Descartes, non avendo ricevuto la lettera di Beeckman, e desideroso di scoprire le «chiavi» mancanti per accedere al sapere universale promesso dal vecchio lulliano, sia andato da solo a cercarle, addentrandosi nella copiosa letteratura disponibile sull'argomento, sino a trovare i migliori ragguagli nell'opera di Jean Henri Alsted, dal titolo *Clavis artis*

ces images dans les divers lieux. Alors l'ordre des lieux conserve l'ordre des choses; les images rappellent les choses elles-mêmes. Les lieux sont les tablettes de cire sur lesquelles on écrit; les images sont les lettres qu'on y trace» (II, LXXXVI, 351-354). E un po' più lontano: «Je dirai seulement qu'il faut se servir de lieux nombreux, remarquables, bien distincts, et cependant peu éloignés les uns des autres [*locis est utendum multis, illustribus, explicatis, modicis intervallis*]» (II, LXXXVII, p. 358).

¹ Descartes a Beeckman, 29 aprile 1619 (Alquié I, p. 43; AT X, 165).

² H. C. Agrippa di Nettesheim, *Opera omnia in duos tomos concinne digesta*, Lyon, 1600. Lo scritto consultato da Beeckman riguarda il tomo II, pp. 334-436, *In Artem brevem R. Lullii commentaria*.

³ Beeckman a Descartes, 6 maggio 1619 (AT X, 168).

lullianae et verae logices del 1609¹. L'ipotesi è senz'altro legittima e lo studio di Mehl ha il merito di associare ad una curiosità erudita l'intelligenza del filosofo.

Da parte nostra, tuttavia, non sapremmo nascondere qualche riserva sul fatto che Descartes nutrisse l'irresistibile desiderio di conoscere le presunte chiavi mancanti della combinatoria lulliana. Anche ammettendo che la lettera di Beeckman non gli sia davvero mai pervenuta, non vi è alcuna prova né di un'effettiva ricerca bibliografica intrapresa da Descartes in Germania, né di un ulteriore interesse del nostro riguardo a questa tecnica di inventare argomenti. Non vi è, peraltro, nessun indizio di una pratica cartesiana di tale sistema meccanizzato del ragionamento, caratterizzato dalla manipolazione delle lettere dell'alfabeto disposte e combinate su alcune figure geometriche, «en arrangeant comme il convient catégories et concepts, en plaçant d'abord les sujets et les prédicats» in modo da «obtenir la réponse correcte à toute proposition que l'on pourrait avancer»².

Altri sembrano essere i pensieri che eccitano il giovane Descartes in quel periodo. Se colpisce in particolar modo la diversità dei progetti che attirano la sua attenzione, lo si scopre più che altro intento a trovare dimostrazioni e a dirimere difficoltà in campo scientifico; lo si osserva alle prese, negli scritti che ci rimangono, con la soluzione del problema della caduta dei corpi³, con l'applicazione dei nuovi compassi⁴ alla geometria e all'algebra⁵, e ancora animato da interessi in ambito astronomico e meccanico. Basti pensare che il 23 aprile 1619,

¹ J. H. Alsted, *Clavis artis lullianae, et verae logices, duos in libellos tributa. Id est, solida dilucidatio artis magnae, generalis et ultimae, quam Raymundus Lullius invenit, ut esset quarumcumque artium et scientiarum clavigera et serperastra : edita in usum et gratiam eorum, qui impendio delectantur compendiis, & confusionem sciolorum, qui juventutem fatigant dispendiis*, Strasbourg, L. Zetzner, 1609; reprint Hildesheim, Olms, 1983.

² Thorndike, *History of Magic and Experimental Science*, vol. II, p. 865 (citato da F. Yates, Raymond Lulle et Giordano Bruno, cit., p. 107). Anche se è vero che, stando ad uno dei «pensieri privati» della sua giovinezza, polemicamente rivolto contro l'arte della memoria proposta da Lambert Schenkel, autore nel 1595 di un trattato *De memoria*, Descartes non è indifferente alla possibilità di abbracciare con l'immaginazione la totalità delle conoscenze acquisite, ma ritiene che ciò vada fatto «per reductionem rerum ad causas; quae omnes cum ad unam tandem reducuntur, patet nulla opus esse memoria ad scientias omnes. Qui enim intelliget causas, elapsa omnino phantasmata causae impressione rursus facile in cerebro formavit» (*Cogitationes privatae*, AT X, 230). Efficace sotto il profilo retorico l'arte di Schenkel è dannosa in quanto «chartam melioribus occupandam totam requie(it) et in ordine non recto consist(it)». Sminuendo il ruolo conservativo della memoria (i «luoghi» e le «immagini» avevano proprio la funzione mnemotecnica di garantire la conservazione dei concetti), Descartes mette l'accento sull'idea di connessione causale del sapere e sul carattere dinamico del pensiero, che non saprebbe essere aiutato, ma semmai intralciato nelle sue operazioni intellettuali, da un pesante quanto inutile apparato di «luoghi» e «immagini».

³ *Cogitationes privatae*: «J'ai résolu la question [solvi quaestionem]» (Alquié I, p. 33; AT X, 219).

⁴ Descartes a Beeckmann, 26 marzo 1619: «J'ai trouvé [...] quatre démonstrations remarquables et tout à fait nouvelles [quatuor... insignes et plane novas demonstrationes adinveni], et cela grâce à mes compas» (Alquié I, p. 36; AT X, 154).

⁵ Descartes a Beeckmann, 26 marzo 1619: «[...] par ce moyen, on pourra résoudre [solvi poterunt] quatre fois plus de questions, et de bien plus difficiles, que par l'algèbre commune. [...] Et déjà je cherche autre chose [...] Si je le trouve, comme je l'espère, je mettrai entièrement en ordre cette science» (Alquié I, p. 37; AT X, 155).

cioè appena tre giorni prima¹ di incontrare il vecchio lulliano, Descartes confidava all'amico olandese:

si je m'arrête quelque part, comme je l'espère, je vous promets d'entreprendre aussitôt de mettre en ordre la «Mécanique», ou la «Géométrie», et je vous honorerai comme le promoteur de mes études et leur premier auteur².

Indubbiamente Descartes fa prova di una curiosità insaziabile, e in questo senso non sarebbe privo di fondamento interrogarsi sull'eventualità di un suo interessamento anche al lullismo. Sarebbe, inoltre, scorretto disconoscere una certa seduzione esercitata dal naturalismo magico e dall'occultismo rinascimentale (tributari delle teorie lulliane) sul giovane Descartes³. Pensiamo a certe riflessioni espunte dai *Pensieri privati* (*Cogitationes privatae*), come quella concernente la superiorità conoscitiva della poesia rispetto alla filosofia, in ragione del potere dell'«entusiasmo», o come la seguente considerazione: «*Una est in rebus activa vis, amor, charitas, harmonia*». Ma pensiamo egualmente ad altre osservazioni dal sapore animistico, riscontrabili nel *Compendium musicae*, che sembrano presupporre una teoria della «simpatia» tra le cose. Si aggiunga a questi testi la famosa interpretazione, raccontata da Baillet, di uno dei sogni fatti il 10 novembre 1619, che Descartes effettua nel convincimento che tale rappresentazione onirica gli sia stata ispirata dall'alto, e che sia opera dello «Spirito della Verità» (*Esprit de Vérité*).

Quale conclusione trarre dalla lettura di questo gruppetto di testi? Forse il fatto che all'origine dell'intuizione cartesiana di una *scientia mirabilis & penitus nova*, non ci sia un maturo progetto di ordine rigorosamente matematico, bensì alcune vaghe, confuse e talora impressionistiche credenze in una forza (*vis*) presente in ogni cosa e di cui Descartes si sarebbe sentito come segretamente ispirato o pervaso? È da questo misterioso potere, e non da una seduzione per le matematiche, che sarebbe scaturita l'idea entusiasmante di *mathesis universalis*? Una cosa è certa, che di tutto ciò non si trova quasi traccia nel racconto autobiografico del *Discours*. Nell'illustrare *ex post* la genesi dell'ideazione del suo metodo, Descartes passa sotto silenzio queste sue prime riflessioni e non sembra di nuovo prendere sul serio neanche l'*Arte* di Lullo (in ciò facendo eco a due suoi illustri contemporanei, quali

¹ In effetti il 29 aprile 1619 Descartes scrive a Beeckmann di avere incontrato «il y a trois jours» l'*eruditum virum*.

² Descartes a Beeckmann, 23 aprile 1619 (Alquié I, p. 41; AT X, 162).

³ Oltre ai primi lavori di Descartes, elaborati sotto l'influenza dell'amico olandese, si devono menzionare anche gli *Olympica* e le *Cogitationes privatae*, dai quali emerge sempre una stessa idea seminale: quella di introdurre l'unità nelle scienze, ovvero di istituire una scienza universale avvalendosi di un metodo unico. L'unità del metodo su cui fondare un sapere generale sembra essere la chiave di lettura per comprendere la leggendaria dichiarazione scaturita dalla notte entusiasmante del 10 novembre 1619. Naturalmente, tutto il problema consiste nel gettare luce su quali siano questi *fundamenta*, e quale sia la loro natura.

Rabelais¹ e il Cancelliere Bacone²), limitandosi, invece, a dichiararsi largamente tributario nei confronti del paradigma delle matematiche. Descartes cita Lullo in un celebre passo della seconda parte del *Discours*, che prelude all'enunciazione delle quattro regole del metodo. Di anni, così, ne sono passati 18 da quando Descartes scriveva a Beeckman di avere trovato i fondamenti di una scienza meravigliosa, ma il modo in cui l'arte di Lullo è ripudiata, rimane il medesimo:

j'avais un peu étudié, étant plus jeune, entre les parties de la philosophie, à la logique, et entre les mathématiques, à l'analyse des géomètres et à l'algèbre, trois arts ou sciences qui semblaient devoir contribuer quelque chose à mon dessein. Mais, en les examinant, je pris garde que, pour la logique, ses syllogismes et la plupart de ses autres instructions servent plutôt à expliquer à autrui les choses qu'on sait, ou même, comme l'art de Lulle, à parler, *sans jugement*, de celles qu'on ignore, qu'à les apprendre³.

Se è vero che la ricostruzione autobiografica del *Discours* non è completa e trascura diversi elementi che sembrano avere contribuito in maniera decisiva tanto alla formazione intellettuale quanto all'elaborazione del metodo di Descartes, tra cui il leggendario episodio del 10 Novembre 1619, in cui Descartes avrebbe avuto l'«intuizione» fondamentale di una scienza meravigliosa⁴, nonché il sodalizio intellettuale stretto con Isaac Beeckman, è altrettanto vero che il proposito cartesiano non sarà mai né quello di Beeckman e del meccanicismo, cioè dedurre la fisica dalla matematica; né quello di Lullo, ovvero codificare un'arte nello stesso tempo logica e metafisica, formale e sistematica. Il 26 marzo 1619, Descartes confidava al suo mentore di essere a conoscenza di un sapere con il quale risolvere tutti i problemi legati alla quantità con l'ausilio delle linee. Pur rimanendo quanto mai approssimativo su quale fosse e in che cosa consistesse questa conoscenza operativa, Descartes si esprimeva così: « je ne peux rien imaginer qui ne puisse être résolu par de telles lignes » (*quod saltem per tales lineas solvi non possit*). Aldilà della vaghezza dell'affermazione, ciò che merita di essere sottolineato è che il filosofo francese non si riferisce più ad una *vis*, ad un potere tanto generale quanto arcano, ma evoca invece l'idea che

¹ Si legge, infatti, nel *Pantagruel*, cap. VIII: «laisse-moi l'astrologie divinatrice et l'art de Lullius, comme abuz et vanités».

² Bacone aveva denunciato l'impostura di un metodo puramente verbale, che abusa dell'ignoranza altrui attraverso un uso specioso dell'erudizione: «On a aussi élaboré et pratiqué une méthode qui n'est pas une méthode légitime, mais une méthode d'imposture; elle consiste à communiquer la connaissance d'une manière telle que l'on puisse rapidement arriver à faire étalage de culture tout en en étant dépourvu. Telle fut l'œuvre de Raymundus Lullus quand il fabriqua l'art qui porte son nom» (*Advancement*, II, XVII).

³ *Discours*, II (Alquié I, pp. 584-585; AT VI, 17, corsivo nostro). Sulla questione si veda P. Rossi, *Clavis universalis. Arti mnemoniche e logica combinatoria da Lullo a Leibniz*, Milano, 1960, pp. 51-61.

⁴ *Olympica*: «Cum plenus forem entusiasmo et mirabilis scientiae fundamenta reperirem» (AT X, 179).

qualunque problema¹ di *natura quantitativa* possa essere risolto da un metodo di ispirazione squisitamente matematica², in virtù del ricorso esclusivo alle linee e ai rapporti tra queste linee:

le terme opérant est, bien sûr, celui de «quantité»; il marque le changement capital qui intervient par rapport à l'utilisation qualitative et symbolique du nombre. On découvrait enfin la méthode mathématique; [...] La marée occultiste se retirait et, dans une atmosphère transformée, la recherche se tourne vers la méthode rationnelle³.

Le pagine del *Discours* non potrebbero essere più celebrative nei confronti di questa scienza generale delle grandezze e dei rapporti tra grandezze (*quantitatis scientia*), che non dichiara solo l'inutilità euristica delle forme sillogistiche, ma ripudia ogni sistema combinatorio fondato sulla realtà e sul dinamismo di certi nomi divini, espressi mediante certe lettere distribuite in un macchinoso apparato di ispirazione logico-geometrica, fatto di cerchi, quadrati, triangoli colorati, diagrammi e ruote combinatorie in movimento⁴. Da questo punto di vista, la stessa critica che Descartes muove al sillogismo dei dialettici⁵ concerne egualmente la logica combinatoria di Lullo, per almeno due motivi sostanziali:

1) entrambi questi procedimenti razionali risultano del tutto inadeguati al fine di scoprire qualcosa di nuovo nelle scienze (e ciò a dispetto del carattere *sintetico* dell'arte lulliana). Essi

¹ Beeckman redigerà questo appunto al lato del passaggio in cui Descartes gli confida di aspirare alla fondazione di una scienza profondamente nuova: «ars generalis ad omnes quaestiones solvendas quaesita».

² Descartes, del resto, menziona esplicitamente l'algebra di Clavius.

³ F. A. Yates, *L'art de la mémoire*, trad. fr., Paris, 1975, p. 403. La modernità di Descartes, tuttavia, non risiede nella definizione filosofica della matematica come «scienza della quantità», già implicita nelle considerazioni di Platone sulla geometria e sull'aritmetica, le quali tendevano specialmente a non confondere le grandezze percepite dai sensi e le grandezze ideali che sono l'oggetto della matematica (*Repubblica*, VII, 525-527), e in quelle di Aristotele: «Il svolge la sua indagine intorno a nozioni ottenute per astrazione. Egli, infatti, studia le cose prescindendo da tutti i caratteri sensibili: per esempio, dal peso e dalla leggerezza, dalla durezza e dal suo contrario [...]. Il matematico mantiene soltanto la quantità e il continuo, a una, a due o a tre dimensioni; e studia gli attributi che a questi competono in quanto sono appunto quantità e continuo e non li considera sotto alcun altro rispetto. Di alcuni oggetti, poi, il matematico studia le posizioni reciproche ed i caratteri che a loro competono; di altri i rapporti di commensurabilità e di incommensurabilità, di altri ancora le proporzioni» (*Metafisica*, XI, 3, 1601a 28 e ssg., trad. it. G. Reale, Milano, 2000, p. 495). La modernità di Descartes risiede nell'aver fatto della certezza e dell'ordine delle matematiche il fulcro della sua idea di metodo universale.

⁴ Descartes porta dunque a compimento, come ha visto bene E. Garin, quel «travagliato processo di liberazione da sopravvivenze di motivi mistici e magici, connessi allo stesso concetto di Natura divina animata e vivente», germogliato in autori quali Telesio, Bruno e più tardi Campanella e Bacone. Situandosi al fianco di Galilei e di Keplero nel «tentativo di svincolare la scienza dalla magia, l'astronomia dall'astrologia, la matematica dalla mistica dei numeri e dalla cabala», Descartes avrebbe certamente potuto scrivere nei confronti di Lullo o di qualsiasi cultore rinascimentale del lullismo, ciò che Keplero scrisse nei confronti del rosacrociario Robert Fludd: «Lui si diletta sommamente degli enigmi tenebrosi delle cose; io cerco di portare alla luce dell'intelletto le cose avvolte di mistero. Quel metodo è caro ai chimici, agli ermetici, ai paracelsiani; questo è proprio dei matematici [...]. Quando lui ed io trattiamo gli stessi argomenti, c'è tra noi una differenza: lui trae dagli antichi scrittori quello che io traggio dalla natura, e stabilisco su fondamenti propri. Le cose che egli sostiene sono confuse per la varietà delle opinioni, e inesatte, io procedo secondo l'ordine naturale, perché tutto sia ricondotto alle leggi naturali, e si eviti la confusione» (*La cultura del Rinascimento*, cit., pp. 138- 139).

⁵ *Regula XIV*: «les formes du syllogisme [...] ne sont d'aucun secours pour apercevoir la vérité des choses» (Alquié I, p. 168; AT X, 339).

si presentano, pertanto, come strumenti inutili per chi nutra l'ambizione di progredire nell'ambito del sapere;

2) entrambi assegnano alla ragione un ruolo vicario, per così dire, di gestione o amministrazione pedissequa di un preordinato impianto artificiale di regole formali, siano esse regole di combinazione o regole di inferenza. Le numerose istruzioni che presiedono al corretto funzionamento di tali dispositivi logici affaticano inutilmente la ragione e ne paralizzano la naturale facoltà di giudizio, ovvero di discernimento del vero dal falso¹. Nulla è più funesto per la ragione, agli occhi di Descartes, quanto il suo imbrigliamento all'interno di uno schematismo logico, qualunque esso sia, che ne limiti la funzione al mero rispetto di criteri formali; nulla appare più deprecabile a Descartes che concepire la ragione come un automa intellettuale o trasformarla in una sorta di calcolatrice², sostituendo una pratica meccanica alla naturale facoltà dell'intelletto di portare direttamente la sua attenzione (*attentio*), la sua luce (*lumen naturale*) e il suo sguardo (*acies mentis*) verso il contenuto dell'oggetto che intende conoscere.

La nostra convinzione, allora, è che Descartes citi due³ volte Lullo, e come abbiamo visto in due momenti importanti della sua biografia intellettuale, che precedono l'enunciazione della sua idea di metodo, non certo perché fosse affezionato a quel tipo di ragionamento condotto *ex vi formae*, né perché nutrisse una profonda curiosità per quel dispositivo mnemotecnico, ma perché esso rappresentava, insieme con la sillogistica aristotelica, l'antimodello per eccellenza del suo ideale metodologico. Se l'esercizio matematico, nel quale Descartes primeggiava già negli anni in cui frequentava il Collegio di La Flèche, rispettava il movimento naturale della ragione e costituiva un'attività intellettuale "viva", capace tanto di produrre oggetti di conoscenza e di trovare verità nuove, quanto di potenziare le doti cognitive della mente stessa, l'arte di Lullo era l'espressione più flagrante di un cattivo modo di usare la ragione, di offuscare il lume naturale e di ostacolare la spontaneità dell'*intuitus*

¹ *Entretien avec Burman*: «Sic (Dialectica) bonam mentem magis evertit quam adstruit» (AT V, 175).

² L'ideale di un *calculus ratiocinator*, che potrebbe permettere di tenere Lullo quasi per una sorta di precursore ignaro, troverà in Hobbes (si veda la prima parte, intitolata *Computatio sive Logica*, del suo trattato *De corpore* del 1655) e in Leibniz (l'*Ars combinatoria* è del 1666) due entusiasti sostenitori. Quest'ultimo scriverà, in un passaggio importante di una lettera alla duchessa Sophie: «M. Descartes, qui était sans doute un des plus grands hommes de ce siècle, s'est trompé d'une manière si visible, et tant d'illustres personnages avec lui [...]. Néanmoins il ne faut pas perdre courage. Il y a un moyen de se garantir des erreurs dont ces Messieurs n'ont pas daigné de se servir [...] Où est donc ce beau moyen qui nous peut garantir des chutes? [...] C'est en un mot de ne faire des arguments qu'*in forma* [...] Je soutiens qu'afin de raisonner avec évidence partout, il faut garder quelque formalité constante. Il y aura moins d'éloquence et plus de certitude» (in *Philosophische Schriften*, cit., pp. 294-295, traduzione nostra).

³ Un altro riferimento a Lullo si trova in una lettera di Descartes a Mersenne del 25 dicembre 1639, in cui gli argomenti di Lullo sono comparati a sofismi inutili, nei confronti dei quali il filosofo fa «peu d'état» (Alquié II, p. 153; AT II, 629).

mentis. In una parola, la logica formale metteva in letargo la ragione e permetteva unicamente di «parlare, senza discernimento [*sans jugement*¹] di quelle cose che non si conoscono».

La narrazione del *Discours*, quindi, ha il limite di trascurare non pochi avvenimenti, fatti ed episodi che hanno segnato la genesi e la maturazione dell'idea cartesiana di metodo, ma ha anche il merito di rivelare senza reticenze l'elemento essenziale che ha permesso a Descartes di pervenire a elaborare e precisare questa stessa idea: si tratta, naturalmente, della *pratica* delle matematiche. Non è esagerato osservare che il *Discours* tesse un formidabile elogio delle matematiche. È sufficiente, difatti, collegare questo passaggio della prima parte: «je me plaisais surtout aux mathématiques, à cause de la certitude et de l'évidence de leurs raisons»², con quest'altra affermazione impressa nella seconda parte, «et considérant qu'entre tous ceux qui ont ci-devant recherché la vérité dans les sciences, il n'y a eu que les seules mathématiciens qui ont pu trouver quelques démonstrations, c'est-à-dire quelques raisons certaines et évidentes»³, per rendersi conto che alle matematiche, e solo ad esse, Descartes assegna lo statuto di paradigma dal quale scaturisce la sua idea di metodo. Si aggiunga che, in una lettera indirizzata a Morin il 13 luglio 1638, Descartes ribadisce e conferma tale giudizio a proposito delle matematiche, concepite meno alla stregua di saperi circoscritti allo studio della geometria, dell'algebra e di certe tecniche particolari, che come delle discipline euristiche e generali, autentici cardini di una preparazione intellettuale alla verità o di una propedeutica universale ad ogni scienza: «si j'ai quelque habitude aux démonstrations des mathématiques [...] il est plus probable qu'elles doivent m'avoir appris à découvrir la vérité, qu'à la déguiser»⁴.

Descartes allude ad un metodo forgiato non tanto sull'*exemplum* delle matematiche, quanto sulla pratica e sull'uso di queste discipline, che sembrano costituire il rimedio radicale contro l'immobilismo intellettuale della logica comune: «l'intuition continuée (à l'oeuvre en mathématique) dégage un ordre des raisons qui n'apparaissent pas avec la logique commune: sa logique est une mathématique appliquée»⁵. Un metodo che non è finalizzato

¹ Sull'importanza primordiale della necessità di coltivare la naturale perspicacia del giudizio, Descartes sembra schierarsi apertamente dalla parte di Montaigne, il quale esigeva dal precettore, nel capitolo *De l'institution des enfants* di avere la testa ben fatta piuttosto che piena: «[...] je ne veu pas qu'on emprisonne ce garçon. Je ne veu pas qu'on l'abandonne à l'humour mélancolique d'un furieux maistre d'escole. Je ne veu pas corrompre son esprit [...]» (*Essais*, I, XXVI, A, 164). Responsabile di questa corruzione dei giovani cervelli francesi è la logica scolastica, rea di rendere le menti «ainsi marmiteux et enfumés».

² *Discours*, I (Alquié I, p. 574; AT VI, 7).

³ *Discours*, II (Alquié I, p. 588; AT VI, 19). Si confronti queste due ultime considerazioni di Descartes sulle matematiche con quanto scrive La Ramée: «Nil aptius, nil compactius, nil firmius esse possit, positus principiis tanquam solidis fundamentis consequentium demonstrationes affirmantur: ab iis deinceps perspicue et evidenter conclusis, complexiones aliae connectuntur, totaque disciplina descriptio ita sibi conjuncta copulataque [...]» (in *Euclide*, Paris, Grandinus, 1545, préface).

⁴ Descartes a Morin, 13 luglio 1638 (Alquié II, p. 76; AT II, 201).

⁵ Y. Belaval, *Leibniz, critique de Descartes*, cit., p. 38.

esclusivamente alla studio dell'algebra o della geometria, perché aspira a garantire le condizioni di possibilità di una nuova «canonica», per dirla con Vuillemin, capace di guidare rettamente ed esercitare frequentemente l'intelligenza, abituandola «à se repaître de vérités, et ne se contenter point de fausses raisons»¹. Si tratta, in altre parole, di una forma di educazione dell'intelligenza o di cultura della ragione nelle quali Descartes si era familiarizzato già a partire dagli anni della sua formazione intellettuale al collegio di La Flèche e che non aveva smesso di valorizzare, risolvendosi, come il filosofo della *bona mens* ha modo di raccontare, a

employer toute ma vie à cultiver ma raison, et m'avancer autant que je pourrais en la connaissance de la vérité, suivant la méthode que je m'étais prescrite².

*

La ricognizione delle ragioni che hanno indotto Descartes a condannare senza appello le *mauvaises doctrines* in generale, e, in particolare, la logica di Lullo, ci ha portato alle soglie del metodo cartesiano. Il nostro studio sulla questione della verità in Descartes raggiunge, così, la sua prima meta, chiudendo la pagina della ricostruzione storica e lasciandosi alle spalle quelle che ci sono parse essere le principali fonti cartesiane del vero: la Scolastica, lo scetticismo e le scienze curiose. Una seconda esplorazione resta da eseguire, meno storica e più teorica, meno legata all'influenza delle fonti e più preoccupata di interpretare, il più correttamente possibile, alcune delle strutture di pensiero essenziali correlate con la nozione di verità nella filosofia di Descartes.

Ma prima di fissare i punti di riferimento e tracciare le linee guida che orienteranno la seconda parte della nostra tesi, è indispensabile soffermarsi a riflettere sul tema fondamentale del metodo, senza un esame approfondito del quale sarebbe incauto addentrarsi in uno studio concettuale sulla nozione di verità nel pensiero di Descartes. Per la struttura del nostro studio sulla verità, il tema del metodo non occupa solo un posto di rilievo, ma ricopre la funzione di collegare le due parti nelle quali si articola il presente studio. Da una parte, e come già si è cercato di mostrare, è attraverso di esso che Descartes rompe con l'insieme dell'eredità della tradizione filosofica: non è forse attraverso la *pratica di un metodo naturale* che Descartes soppianta la logica Scolastica, fa capitolare lo Scetticismo (dubbio metodico) e ricusa le scienze curiose in nome di un paradigma matematico (non una *ars brevis*, ma una *mathesis universalis*)? D'altra parte, il metodo si presenta come la condizione d'accesso irrinunciabile

¹ *Discours, II* (Alquié I, p. 588; AT VI, 19).

² *Discours, III* (Alquié I, p. 597; AT, VI, 27). Il metodo sta dunque alla base della possibilità stessa della formazione del progetto filosofico cartesiano, ne è la *condicio sine qua non*. Esso rappresenta la via maestra per affinare le doti cognitive, per potenziare il lume naturale con l'intento di *ben conduire la propria ragione per scoprire le verità che si ignorano* e aumentare per gradi la conoscenza.

per chi voglia ricercare la verità nelle scienze ed esercitare la ragione nella scoperta e nel riconoscimento del vero.

Nelle pagine che seguono procederemo ad un triplice esame, destinato in un primo tempo a delucidare la genesi e la natura del metodo cartesiano: l'archetipo delle matematiche, l'ideale della *mathesis universalis* e l'ordine, inteso quale «segreto dell'arte», formeranno i tre assi lungo i quali ci muoveremo. Convinti che il metodo cartesiano consista meno in un insieme di regole teoriche che nella sua applicazione pratica, la nostra seconda preoccupazione sarà di portare tre esempi di scoperta metodica della verità: avendo già mostrato il potere euristico dell'analisi in ambito metafisico, e non volendo ripeterci, attingeremo alcuni esempi da altri campi del sapere, quali l'ottica, la fisica e la matematica. Del resto, per quanto suscettibile di essere applicata in vari ambiti, l'analisi è un metodo di ricerca e di scoperta che nasce nel contesto della risoluzione di problemi algebrici.

III. 1. *Genesi e natura del metodo cartesiano*

Tre domande sottenderanno lo studio della dimensione teorica del metodo:

1) perché Descartes elegge proprio le matematiche quale unico strumento capace di «coltivare la ragione» e progredire nella «conoscenza della verità»? 2) Che cosa si deve intendere precisamente con l'espressione «scienza generale dell'ordine e della misura» (*mathesis universalis*)? 3) Quale portata epistemologica vengono ad assumere le quattro regole del metodo enunciate nel *Discours*?

III. 1. 1. *L'archetipo delle matematiche*

Descartes concepisce le matematiche come un modo di *iniziazione alla verità*, in quanto forniscono alla ragione la disciplina privilegiata per addestrarsi nella scoperta della verità. Di più, in virtù della facilità del loro oggetto (le figure e i numeri) e della certezza del loro procedere dimostrativo¹, in esse possiamo trovare spontaneamente, cioè *naturalmente*, delle scintille di verità². Nella pratica delle matematiche sembra risiedere la potenza del metodo in atto. Prima di ogni altra cosa, Descartes è un matematico e, sin dai suoi primi scritti, non ha mai smesso di constatare il valore esemplare di questa scienza, che fornisce alla mente il senso del rigore, l'esigenza dell'ordine, il gusto della precisione, la gioia della scoperta e soprattutto la pratica dell'ingegnosità. Oltre ad essersi cimentato con numerosi problemi di algebra e geometria e ad avere intrattenuto un'incessante corrispondenza con i più grandi matematici del suo tempo (Fermat, de Beaune, Petit, Hardy, Mydorge, Roberval, Desargues, nonché, più tardi con il giovane Pascal), Descartes ha consacrato alle matematiche un intero trattato, *La Géométrie*, allegata come terzo saggio scientifico al *Discours de la méthode* del 1637. Nessuno ignora, del resto, che già negli anni della sua formazione presso il collegio di La Flèche³, Descartes poté venire a conoscenza di alcune tra le novità scientifiche più recenti: «l'algebra dei moderni», come sarà definirà nel *Discours*, attraverso il testo celebre di

¹ Nell'*Epistola dedicataria* delle *Meditationes*, dichiarando che gli argomenti in favore dell'esistenza di Dio e la distinzione dell'anima dal corpo costituiscono delle dimostrazioni «très évidentes et très certaines», alla stregua di quelle fornite dai più famosi geometri antichi (Archimede, Apollonio, Pappo), Descartes aggiunge: «elles ne contiennent rien qui, considéré séparément, ne soit très facile à connaître, et qu'il n'y a point d'endroit où les conséquences ne cadrent et ne conviennent fort bien [*non accurate cohaerent*] avec les antécédents» (Alquié II, pp. 386-387; AT VII, 4).

² *Regula IV*: «l'esprit humain possède en effet je ne sais quoi de divin, où les premières semences des pensées utiles ont été déposées, en sorte que souvent, si négligées et si étouffées soient-elles par des études qui les dévient, elles produisent des fruits spontanés» (Alquié I, p. 93; AT X, 373).

³ Sulla situazione dello studio delle matematiche presso il collegio di La Flèche al tempo di Descartes si veda lo studio di G. Rodis-Lewis, *Descartes et les mathématiques au collège*, in «Le Discours et sa méthode», Paris, 1987, pp. 187-211, che contiene alcuni interessanti estratti delle *Opere matematiche* di Clavius tradotti in francese da M. Beyssade.

Clavius¹, nonché le notizie intorno al cannocchiale di Galileo, e alle sue osservazioni sui satelliti di Giove. È altrettanto noto, poi, che tra tutte le discipline previste dalla *ratio studiorum* di La Flèche, non fu certo la *philosophie vulgaire* ad appassionarlo, né gli scritti «des anciens païens, fort superbes et fort magnifiques, mais qui n'étaient bâtis que sur du sable et sur de la boue»², bensì le matematiche.

Dal bilancio critico del sapere ricevuto, stilato nella prima parte del *Discours*, sembrano salvarsi soltanto le scienze matematiche, anche se neppure esse sono esenti da difetti e richiedono un intervento riformatore. Duplice è il giudizio che Descartes emette a proposito delle matematiche: per un verso, esse lo seducono in virtù della certezza delle ragioni che scaturisce da un rigoroso procedimento dimostrativo; per un altro verso, la loro applicazione, limitata a saperi tecnici o meccanici, quali la cartografia, la scienza delle fortificazioni e l'idrografia, rimane estranea ai problemi che concernono la vita dell'uomo, riducendone sensibilmente l'utilità potenziale. Le matematiche insegnate a La Flèche preparano un militare o un ingegnere, ma non formano un uomo, né tanto meno un filosofo³: da ciò l'accusa di una qualche futilità. Detto altrimenti, se tra tutte le discipline impartitegli la matematica gli appariva quella capace di meglio educare la ragione a sceverare il vero dal falso, nondimeno essa rimaneva confinata a mero strumento delle arti pratiche. Per porre rimedio allo stato di disorganizzazione nel quale vertevano le matematiche, in modo particolare, e l'intero sapere della sua epoca, più in generale, Descartes ha inteso partire dalla certezza dei risultati che le matematiche sono capaci di raggiungere, per guidare l'intelligenza nella costruzione di un sapere sicuro, generale e utile alla vita⁴.

Nell'impresa di «chercher la vraie méthode pour parvenir à la connaissance de toutes les choses dont [son] esprit sera capable», Descartes evoca due parti della filosofia «qui semblaient devoir contribuer»⁵ a favorire la sua ambizione: la logica e le matematiche. Per quanto riguarda la logica Descartes ha in mente l'arte combinatoria di Lullo e la sillogistica dei dialettici. Pur interessandosi al requisito dell'universalità della prima e all'utilità retorico-

¹ Il matematico tedesco Clavius fu responsabile dell'organizzazione dell'insegnamento delle matematiche nei collegi dei Gesuiti. Ai suoi occhi le solide dimostrazioni matematiche, non ammettendo nessun errore, né ciò che è probabile, forniscono ai filosofi il modello di un sapere certo e sicuro.

² *Discours, I* (Alquié I, p. 575; AT VI, 7-8).

³ È il commento di H. Gouhier, di cui riportiamo un estratto: «une science s'offre avec tous les caractères qui décèlent la présence active de la raison, et personne ne songe à lui demander d'éduquer la raison; les professeurs reconnaissent sa valeur technique sans avoir l'air de soupçonner sa valeur de culture; ils s'en servent pour former des ingénieurs et non des hommes» (*Essais sur Descartes*, cit., p. 28).

⁴ Su questo punto Descartes concorda con il pensiero dell'amico Mersenne: «ceux qui se plaignent de l'aridité des sciences, et particulièrement des mathématiques, à raison qu'il ne croit pas que l'on puisse tirer aucun fruit pour la vie spirituelle, et pour la moralité, ont [...] grand tort: car ils condamnent ce qu'ils ne savent pas» (*Questions inouyes...*, Question VIII, Corollaire, ed. Fayard, pp. 238-239).

⁵ *Discours, II* (Alquié I, p. 584; AT VI, 17).

espositiva della seconda, Descartes, lo si è visto, rifiuta il loro formalismo e la loro strutturale incapacità euristica, che fa degenerare il lavoro intellettuale in un'applicazione meccanica di ricette artificiali. Alle origini del metodo cartesiano non sembra esservi, dunque, un'ispirazione di ordine logico.

Restano le matematiche, l'analisi degli antichi¹, ovvero l'analisi geometrica, e l'algebra dei moderni². Nel condurre una disamina di queste due scienze matematiche, Descartes non le risparmia da alcune critiche vigorose. In primo luogo, a causa dell'astrattezza delle materie cui si rivolgono, l'analisi e l'algebra non gli appaiono di nessuna utilità. L'impegno di Descartes è volto a correggerne i difetti, liberando l'algebra da quella notazione cossica che la rende oscura e svincolando la geometria dal suo legame diretto con le figure, reo di costringere l'immaginazione a fare un grande sforzo. Se è più facile comprendere gli appunti critici mossi all'algebra, dovuti principalmente alla mancanza di un linguaggio cossico che fosse generalmente riconosciuto e, conseguentemente, all'origine di notazioni diverse, codificate da autori diversi, con il risultato di renderla una scienza oscura; è un po' meno facile seguire Descartes nella sua critica alla geometria. Il suo fine è quello di aiutare l'immaginazione (pilastro dell'intelligibilità matematica insieme con l'intelletto) e, per riuscire a fare ciò, era d'uopo trovare la maniera di risolvere un problema senza dovere focalizzare l'attenzione direttamente sulle figure. La sua *Géométrie* opererà proprio la traduzione delle figure in linee e delle linee in caratteri algebrici. È ravvisabile, in ciò, il profilarsi dell'idea di una geometria analitica, ovvero di una nuova matematica sorta dalla riforma (una sorta di depurazione) della geometria e dell'algebra. Come è stato mostrato da J. Vuillemin³, la cosiddetta geometria analitica¹ è in grado di tradurre simbolicamente un ordine

¹ Descartes si riferisce a geometri greci quali Euclide, Apollonio di Pergamo, Aristeo il Vecchio sino ad arrivare a Proclo, i lavori dei quali erano riuniti, e disponibili per lo studio, nella *Collection* di Pappo, redatta nel terzo secolo dopo Cristo: «En 1588 a paru la traduction par Commandin de la collection Pappus, qui sous une forme un peu désordonnée, faisait connaître une foule de problèmes traités par les Anciens, et donnait les solutions souvent nombreuses de telle ou telle question: trisection de l'angle, construction de deux moyennes proportionnelles, etc. – On y trouvait la description de compas utilisés par tels ou tel géomètres, des lignes auxiliaires qu'ils étaient amenés à tracer, comme la conchoïde de Nicomède, etc. – Descartes a lu Pappus, dont il citera le nom dans les *Regulae* (*IV^e règle*), à côté de celui de Diophante, comme personnifiant sans doute [...] l'autre tendance de la Mathématique, celle à laquelle il se rattache [...]. Cette science de la quantité continue, qui n'est autre chose que le *Topos analuomenos* dont parle Pappus, ou plus simplement, comme nous disons, et comme disait déjà Descartes, l'Analyse des anciens, est bien celle à la quelle se rattache déjà en 1619 et se rattachera toujours Descartes. Seulement elle implique un langage, des notations, et des transformations quantitatives qu'il simplifiera bientôt, rendant cette analyse infiniment plus aisée à manier (G. Milhaud, *Descartes savant*, Paris, 1921, pp. 45-46).

² Descartes ha di certo in mente l'*Algebra* di Clavius, che può essere considerato una sorta di Euclide moderno, e la sua scrittura o notazione cossica, consistente nel tradurre l'intero linguaggio matematico (cifre, radici, quadrati) con altri caratteri, denominati appunto cossici. Si tenga presente che una lettera indirizzata all'amico Beeckman il 26 marzo 1619, documenta come lo stesso Descartes conoscesse adoperasse la notazione cossica (Cf. Alquié I, p. 37; AT X, 151).

³ J. Vuillemin, *Mathématiques et métaphysique chez Descartes*, Paris, 1960.

di proporzioni sia servendosi di lettere, sia servendosi di linee (a seconda del problema): rappresentando ad esempio i numeri (quantità discontinue) per mezzo delle linee (quantità continue) Descartes intendeva: a) coniugare la chiarezza della raffigurazione geometrica con la puntualità concisa e precisa dell'algebra; b) garantire all'immaginazione, nel suo ruolo di mettere in relazione la mente con il rapporto oggettivo considerato, il valido ausilio intellettuale dell'algebra; c) fornire un contenuto rappresentativo al formalismo algebrico; d) unificare due domini della matematica che, da sempre, erano rimasti indipendenti.

In breve, Descartes ravvisa nelle matematiche un valido modello metodico: senza contestare la verità degli assiomi o dei postulati di Euclide, la cui evidenza è constatata dal lume naturale², Descartes esige, nondimeno, la purificazione della geometria degli antichi dalla considerazione delle figure, nonché lo snellimento dell'algebra inventata dai moderni, appesantita e oscurata da troppe regole. In questo modo geometria e algebra sarebbero confluite in una matematica rinnovata, concepita come un'unica scienza certa, semplice, fondata su poche regole di facile applicazione e in grado di estendersi ad una gamma ben più vasta di oggetti. Già nelle *Regulae*, del resto, Descartes aveva seguito lo stesso movimento di contemporanea esclusione della logica dal novero delle discipline utili alla ricerca della verità e riconosciuto tra le scienze già conosciute, soltanto l'algebra e la geometria «exemptes de tout vice de fausseté ou d'incertitudes»³.

Il metodo cartesiano richiede, così, il medesimo rigore dimostrativo del *mos geometrico* e in particolare della geometria dimostrativa euclidea, con la sua esigenza di portare l'attenzione dapprima sugli oggetti più semplici da cui partire, con il suo incedere deduttivo (dagli elementi più semplici si perviene a risultati complessi), con il suo rigore nei passaggi da una proposizione all'altra (deduzioni necessarie). Eletta ad autentico paradigma epistemologico di riferimento, la geometria euclidea è celebrata in un luogo sempre richiamato del *Discours*:

ces longues chaînes de raisons, toutes simples et faciles, dont les
Géomètres ont coutume de se servir, pour parvenir a leurs plus
difficiles démonstrations, m'avaient donné occasion de m'imaginer

¹ L'espressione, si sa, non è di Descartes ma dei suoi lettori. Essa ha il limite di mettere eccessivamente in rilievo l'algebrizzazione della geometria. L'intento principale della nuova geometria messa a punto Descartes consiste, difatti, nell'elaborazione di una teoria delle proporzioni capace, per un verso, di reperire i rapporti delle grandezze a partire dalla considerazione delle linee geometriche, e, per un altro, di tradurre in equazioni algebriche le relazioni geometriche. Ed è proprio questa maniera di impiegare il metodo dell'analisi a rendere possibile la classificazione delle curve in base al grado della loro equazione, di modo che, come scrive Descartes: «tout ce qui tombe sous la considération des géomètres se réduit à un même genre de problèmes, qui est de chercher la valeur des racines de quelque équation» (*Géométrie*, AT VI, 475).

² È sufficiente portare la propria attenzione a uno di questi principi della geometria elementare per essere irresistibilmente indotti a crederli veri. Y. Belaval ha fatto notare che «Descartes garde pour modèle l'évidence non critiquée des *Elements* d'Euclide» (in *Leibniz, critique de Descartes*, cit., p. 189).

³ *Regula II* (Alquié I, p. 82; AT X, 364).

que toutes les choses, qui peuvent tomber sous la connaissance des hommes, s'entresuivent en même façon¹.

In breve, la geometria offre il paradigma di un sapere causale (*scire est per causam scire*), si incardina su un'assiomatica e si articola mediante una serie di deduzioni necessarie che scaturiscono da nozioni pure, semplici e indivisibili (*naturae simplices*), colte per intuizione intellettuale.

III. 1. 2. *Dalle matematiche alla mathesis universalis*

Le matematiche rappresentano, pertanto, una vera eccezione tra le scienze: non solo esse sole sono virtualmente capaci di rappresentare una cultura autentica della ragione e, in questo modo, favoriscono il progresso della conoscenza, ma possono divenire dei paradigmi di conoscenza in quanto in esse il metodo è già all'opera. Non l'erudizione e la storia (discipline della memoria); non l'eloquenza e la poesia (discipline dell'immaginazione intesa come fantasia); non la filosofia della scuola incardinata sul primato della conoscenza sensibile, secondo l'adagio «*Nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu*», ma le matematiche possono affinare, potenziare ed educare la ragione in virtù della purezza e della semplicità del loro oggetto (che non è presupposto, ma conosciuto per intuizione) cui si lega l'evidenza delle loro ragioni. Le matematiche diventano, così, il modello per una riforma globale del sapere: il progetto cartesiano è volto a fare in modo che ogni scienza divenga matematica, non per l'oggetto, ma per la certezza dei suoi risultati. Si tratta del disegno delle *Regulae*, teso a estendere un metodo derivato dalle matematiche ad ogni settore della quantità. L'idea "meravigliosa" è quella di un metodo universale, cioè non vincolato ad un settore specifico del sapere, ma capace di trasporsi dall'ambito delle matematiche a tutte le scienze che si enucleino a partire da rapporti e proporzioni quantitative. In questo modo, conoscere non significa più riconoscere una qualche somiglianza tra le idee e le cose, ma comparare, ordinare e misurare quelle relazioni numerico-geometriche che sottendono ogni disciplina legata all'ambito quantitativo: ad esempio l'aritmetica, attraverso lo studio dei rapporti numerici; la geometria, mediante quello delle figure; l'astronomia, tramite la misurazione e l'osservazione della disposizione degli astri; l'acustica, attraverso la traduzione dei suoni in grandezze quantitative, e così di seguito coinvolgendo l'intera filosofia naturale o fisica, l'ottica, la meccanica, la medicina e ogni altro sapere che si presti all'operazione di ricondurre l'*ordo rerum* all'*ordo idearum*:

¹ *Discours, II* (Alquié I, p. 587; AT VI, 20). L'idea della catena delle ragioni è evocata da Descartes anche nella *Regula III*: «non aliter quam longae alicujus catenae» (AT X, 369) e alla fine della *Recherche de la vérité*: «toutes les vérités se suivent l'une l'autre et sont réciproquement tenues ensemble par un lien» (Alquié II, p. 1140; AT X, 526).

en y réfléchissant plus attentivement, il finit par devenir clair pour moi que seules les choses, et toutes les choses, dans lesquelles c'est l'ordre ou la mesure que l'on examine, se rapportent à la mathématique, peu importe que cette mesure soit à chercher dans des nombres, des figures, des astres, des sons, ou quelque autre objet ; que par conséquent il doit y avoir une science générale qui explique tout ce qu'il est possible de rechercher touchant l'ordre et la mesure, sans assignation à quelque matière particulière que ce soit¹.

Diversamente da Pierre de La Ramée², che concepiva la *mathesis* nel senso tradizionale di *mathesis pura*³, in ciò limitandone la portata alle sole scienze dei numeri (aritmetica) e delle figure, delle linee, degli angoli (geometria), Descartes include nella giurisdizione di questa disciplina ogni altra forma di quantità⁴ (ad esempio il suono e gli astri), suscettibile di rientrare nei parametri dell'ordine e della misura. È questa operazione che stabilisce il carattere universale della *mathesis* pensata da Descartes, una scienza radicalmente nuova⁵, una sorta di algebra generale⁶, suscettibile di risolvere tutte le questioni possibili in tutti i generi della quantità numerica (*ordo*) e della grandezza continua o discontinua (*mensura*). Ma anche capace di vanificare il dualismo intelletto/oggetto, forma/contenuto, in quanto tali rapporti o proporzioni ai quali ormai l'oggettività epistemologica si riduce, rivelano la trasparenza che si dà tra la mente e le sue conoscenze: il lume naturale (*mens*) conosce o vede delle idealità di stoffa mentale, cioè della sua stessa natura. La *Regula IV* sancisce pertanto l'unità dell'oggetto, riducendolo a mero rapporto ideale, a mera proporzione quantitativa. In quanto strumento di un sapere illimitato nelle sue capacità e nelle sue applicazioni, la *mathesis* è, nello stesso tempo, una maniera di coltivare la ragione attraverso l'intensificazione del lume naturale e, *ipso facto*, la condizione per perseguire un grado

¹ *Regula IV* (Alquié I, p. 98; AT X, 377-378).

² Si veda questo passo espunta da *P. Rami Scholarum mathematicarum libri unus et triginta*, Bale, Eusebius, 1569, l. IV, p. 114: «La mathématique est donc arithmétique dans le nombre, géométrie dans la grandeur, mais la musique, l'astronomie, ainsi que les autres disciplines *physikotera* (plus physiques) ne sont pas des arts mathématiques. Elles n'enseignent rien de la quantité, rien du nombre, rien de la grandeur, mais de la chose physique nombrée, de la chose physique affectée de grandeur. C'est pourquoi elles ne sont pas des mathématiques» (citato da Fr. de Buzon, nel suo articolo *Mathématiques et dialectique: Descartes ramiste?*, «Les Etudes philosophiques», ottobre 2005-4, p. 460).

³ Nella *Meditatio V* anche Descartes parla di «*mathesis pura et abstracta*», con ciò intendendo non una disciplina circoscritta all'esame dei numeri e delle figure, ma una scienza dei rapporti e delle proporzioni in generale.

⁴ Sull'estensione universale del metodo ispirato alle matematiche, G. Milhaud ha scritto che «tout cela s'éclaire encore par le rapprochement des procédés habituels aux mathématiciens [...] et Descartes ne doute pas que les procédés qui réussissent si bien en mathématique ne puissent conduire l'homme à la connaissance universelle» (in *Descartes savant*, cit., p. 68).

⁵ Sulla genesi della *Mathesis universalis* si veda G. Crapulli, *Mathesis universalis: Genesi di un'idea nel XVI secolo*, Roma, 1969.

⁶ J. Sirven ricorda come la stessa concezione si trovasse già nell'*Arithmétique* del padre François, che fu il professore di Descartes a La Flèche (Cf. *Les années d'apprentissage de Descartes*, cit., p. 234).

progressivamente (*gradatim*) sempre più elevato di Saggezza¹ (*humana universalis Sapientia*).

Mathesis, in greco, significa conoscenza o scienza². Come si è visto la *mathesis universalis* è una scienza non attribuibile ad un ambito particolare, ma non è neppure una scienza delle scienze, dal momento che non ha un significato trascendentale o architettonico, bensì operativo. Essa non mira a costituire l'edificio del sapere né a fornire le basi per una spiegazione meccanicistica dell'universo, ma a dispiegare una concezione strumentale della conoscenza. La *Mathesis* designa propriamente il metodo, ovvero lo strumento per produrre delle conoscenze, e il suo oggetto è la relazione, il rapporto, la proporzione tra quantità. L'idealità matematica stessa, difatti, è meno un oggetto mentale che una relazione: la *mathesis* è la scienza delle relazioni possibili tra gli oggetti. Una formulazione di Henry Poincaré a proposito della matematica si addice assai bene alla *mathesis* intesa come teoria delle relazioni. Citiamola: «La scienza è un sistema di relazioni. Solo nelle relazioni va cercata l'oggettività e sarebbe vano cercarla negli esseri considerati come isolati gli uni dagli altri»³.

Ecco che, per un verso, le matematiche appaiono come una sorta di frutto spontaneo del metodo, scaturito da semi di verità originariamente e naturalmente impressi nella mente di ogni uomo⁴; per un altro verso, esse non si rivelano né si acquisiscono se non in virtù di una pratica prolungata del metodo, dell'uso attento del lume naturale che si esercita a trovare o a supporre un ordine in ogni difficoltà. In altre parole, Descartes sembra estrarre dalle matematiche il fondo metodico contenuto in esse, per universalizzarlo e determinarne una nuova funzione, che non si distingue dalla facoltà di pensare *par ordre*. La *mathesis universalis* corrisponde a questa facoltà del pensiero umano che non presuppone alcuna scienza, neppure la logica, ma esige l'uso dell'intuizione, la quale permette di cogliere tanto i rapporti tra le cose quanto la concatenazione ordinata di questi rapporti. Le conclusioni, a loro volta, non devono essere derivate in virtù di regole fisse attinte da un qualche sistema formalizzato, ma ogni conclusione deve essere direttamente controllata in base alla sua

¹ Ciò ha spinto la maggior parte dei commentatori a supporre che Descartes abbia identificato *mathesis* e metodo: di questo avviso G. Milhaud, *Descartes savant*, cit., p. 69; P. Mouy, *Le développement de la physique cartésienne: 1646-1712*, Paris, 1934, pp. 4-5; J.-L. Marion, *Sur l'ontologie grise de Descartes*, cit., § 9-11; D. Clarke, *Descartes' Philosophy of Science*, University Park PA, 1982, p. 166. Di segno opposto l'interpretazione di D. Garber, secondo il quale Descartes avrebbe avuto soltanto «une idée vague et impressionniste de la *mathesis* comme méthode» (*Descartes et la méthode en 1637*, in «Descartes et sa méthode», cit., p. 72).

² *Regula IV*: «Le mot de mathématique ne signifient rien de plus que science, [toutes les disciplines] mériteraient d'être appelées mathématiques, non moins que la géométrie elle-même» (Alquié I, p. 98; AT X, 377).

³ H. Poincaré, *La valeur de la science*, 1905, p. 266 (citato in N. Abbagnano, *Dizionario filosofico*, voce «Matematica»).

⁴ *Regula IV*: «Cette science doit en effet contenir les premiers rudiments de la raison humaine, et s'étendre jusqu'à faire surgir des vérités de n'importe quel sujet; et, pour parler franc, je suis persuadé qu'elle est préférable à toute autre connaissance à nous transmise par voie humaine, attendu qu'elle est la source de toutes les autres». (Alquié I, p. 94; AT X, 374).

propria evidenza. Concepita come meta-scienza o meta-matematica, la *mathesis* è la preconditione di ogni conoscenza, in ciò identificandosi col metodo, che non è una materia della filosofia ma un modo di accedervi. In questo senso Descartes sembra sostituire alla logica artificiale della filosofia volgare, all'*organon* scolastico, una logica o matematica naturale: così, le locuzioni *lume naturale* e *buon senso* designano l'attitudine della mente a giudicare in modo spontaneamente logico.

Descartes stesso mette l'accento sul carattere naturale di questa nuova e sovversiva "logica" modellata sull'*exemplum* delle matematiche, con l'obiettivo di svincolare la mente dal condizionamento di leggi formali che rischiano di limitarne, per non dire frenarne, la spontaneità conoscitiva. Il filosofo francese ricusa l'idea di una logica che preesista e imponga le sue leggi alla mente, e insiste, invece, sulla natura strumentale del metodo, inteso come mezzo capace di dirigere, guidare, condurre la mente in ogni sua costruzione possibile. Postulare l'esistenza di un sistema di leggi logiche che subordinerebbe a sé la mente equivaleva, per Descartes, ad invertire l'autentico rapporto che lega mente e metodo, rapporto che è dell'ordine sostanza-modo, generante-generato, causa-effetto. Non è infatti la *methodus* che rende possibile l'*ingenium*, ma è quest'ultimo che ha la facoltà di formarsi un metodo, cioè di dotarsi degli strumenti per conoscere, allo stesso modo in cui non sono gli strumenti di lavoro che determinano l'identità di un fabbro, ma è il fabbro che ha la facoltà di produrre i propri strumenti di lavoro¹. La *Regula IV* si apre proprio con la sconfessione di ogni teoria "organicistica" della logica: essa non si preoccupa affatto di spiegare in che modo occorra servirsi dell'*intuitus mentis*, perché l'intuizione non dipende da nessun ordinamento logico prestabilito, e nessuna logica può «enseigner de quelle manière ces opérations [intuizione e deduzione] elles-mêmes sont à faire, car elles sont de toutes les plus simples et les premières»². Per giudicare bene non conviene allora apprendere a memoria le regole di una qualsivoglia logica artificiale, né concentrare i propri studi verso una qualche tecnica particolare, ma esercitarsi, o se si preferisce, riadattarsi alla propria luce naturale:

rien ne nous éloigne plus du droit chemin pour la recherche de la vérité que de diriger nos études, non vers cette fin générale [la *bona mens sive universalis sapientia*], mais vers quelques fins particulières³.

¹ Cf. *Regula VIII* (Alquié I, pp. 119-120; AT X, 397).

² *Regula IV* (Alquié I, p. 92; AT X, 372).

³ *Regula I* (Alquié I, pp. 78-79; AT X, 360).

Senza spingersi a comparare la natura ad un libro¹ scritto nei caratteri della matematica, come invece non esiterà a fare, ad esempio, Galileo Galilei², Descartes opererà in fisica quella che Michel Henry³ ha chiamato, al seguito di Husserl, la «riduzione galileiana»⁴, ovvero la riduzione della realtà a quantità: la natura è matematica, la materia è spazio, e la distinzione fra i due è una pura *distinctio rationis*⁵. Essere galileiani non significa altro che pensare il corpo in maniera geometrica, identificare la natura con lo spazio esteso, configurare la realtà naturale in senso quantitativo, e fare della fisica la scienza geometrica della natura (omogeneamente e uniformemente concepita come estensione). Essere galileiani significa cioè optare per una caratterizzazione geometrica della percezione, e rimpiazzare il mondo qualitativo che ci fornisce l'esperienza soggettiva con un mondo astratto, sottomesso alla misura, costituito di proprietà unite tra loro da relazioni calcolabili⁶. La natura non è più

¹ Sulla rimodulazione della questione della leggibilità del mondo in Descartes, si veda il recente articolo di M. Spallanzani *Le grand livre du monde et le magnifique théâtre des vies. Montaigne, Descartes, La Mothe le Vayer*, à paraître.

² Nel *Saggiatore* del 1623, Galilei affermava che la natura è scritta in un linguaggio matematico, individuando nelle matematiche la chiave dell'intelligibilità del mondo, il codice per decifrare la struttura del reale: «La natura è scritta in questo grandissimo libro che continuamente ci sta aperto innanzi a gli occhi (io dico l'universo), ma non si può intendere se prima non s'impara a intender la lingua, e conoscer i caratteri, ne' quali è scritto. Egli è scritto in lingua matematica, e i caratteri son triangoli, cerchi, ed altre figure geometriche, senza i quali mezzi è impossibile a intenderne umanamente la parola; senza questi è un aggirarsi vanamente per un oscuro labirinto» (*Il Saggiatore*, in *Opere*, a cura di Ferdinando Flora, Milano – Napoli, p. 121). Riferendo a Mersenne il proprio commento circa il libro di Galilei *Discorsi e dimostrazioni matematiche, intorno a due nuove scienze*, Descartes ha scritto, in una lettera datata 11 ottobre 1638: «Je trouve en général qu'il philosophe beaucoup mieux que le vulgaire, en ce qu'il quitte le plus qu'il peut les erreurs de l'Ecole, et tâche à examiner les matières physiques par des raisons mathématiques. En cela je m'accorde entièrement avec lui et je tiens qu'il n'y a point d'autre moyen pour trouver la vérité» (Alquié II, p. 91; AT II, 380).

³ M. Henry ha ricordato come l'epoca di Galilei abbia visto formarsi la scienza moderna, vale a dire la scienza matematica della natura: «le monde en effet se donne à nous en des apparitions sensibles, variables et contingentes qui ne composent encore qu'un flux héraclitéen – ce fleuve où l'on ne se baigne jamais deux fois – où rien ne subsiste, aucun point d'appui fixe pour une connaissance solide. Or, selon cette science galiléenne de la nature qui allait bouleverser le mode de pensée de l'homme européen et faire de lui ce qu'il est, il reste possible d'exhiber, au-delà de la relativité de ses apparences subjectives, un être vrai du monde, un monde en soi. Et cela pour autant que, dans la connaissance de ce monde, on fait justement abstraction des qualités sensibles et, d'une manière générale, de tout ce qui est tributaire de la subjectivité pour ne retenir, comme étant véritablement, que les formes abstraites de l'univers spatio-temporel. Ces formes se prêtent alors à une détermination géométrique qui est la même pour tout esprit. Ainsi se propose, en lieu et place des impressions individuelles et des opinions variables qu'elles suscitent, une connaissance univoque du monde, de ce qu'il est vraiment» (in *La barbarie*, Paris, 2004², pp. 16-17).

⁴ E. Husserl, *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, trad. fr., Paris, 1976.

⁵ Cf. *Regula XIV* (Alquié I, pp. 173-174; AT X, 444) e *Principia II*, § 8: «Que la grandeur ne diffère de ce qui est grand [...] que par notre pensée» (Alquié III, p. 153; AT VIII-1, 44).

⁶ Nella lettera a Mersenne del 27 luglio 1638, Descartes rivela di orientare lo studio della geometria alla spiegazione dei fenomeni naturali: «S'il plaît (à M. Desargues) de considérer ce que j'ai écrit du sel, de la neige, de l'arc-en-ciel etc., il connaîtra bien que toute ma physique n'est autre chose que Géométrie» (AT II, 268). Come ha osservato E. Cassirer: «Date le unità di misura metodiche stabilite da Cartesio e ch'egli riconosce come le sole vevoli, la fisica è divenuta assolutamente pari alla geometria. L'ideale di una scienza matematica della natura era già stato concepito grosso modo da Niccolò Cusano e da Leonardo da Vinci e s'era arricchito di contenuto concreto ed empirico con l'Astronomia nuova di Keplero e i fondamenti della dinamica di Galileo, ma Cartesio fu il primo ad assicurare a questo ideale la sua attuazione universale, conferendogli legittimità filosofica e basi metodologiche» (*Il concetto di verità in Cartesio*, in *Dall'Umanesimo all'Illuminismo*, trad. it. di F. Federici, 1995, p. 260).

trattata dal punto di vista delle sue sostanze e delle sue qualità, ma solo in quanto dotata di una struttura razionale¹. La realtà si piega ai calcoli, alla misurazione e alla messa in ordine della ragione. Nella misura in cui l'essenza del reale è la quantità, la conoscenza vera della realtà coincide con la conoscenza della quantità. Ma la matematica è questa conoscenza. Dunque la vera conoscenza dell'essenza delle cose materiali è costituita dalla matematica. Così ragiona Galileo, che intende in modo realistico il rapporto tra la struttura della natura e la conoscenza scientifica: la realtà vera e propria esiste indipendentemente dalla conoscenza umana, è esterna alla mente dell'uomo ed è, peraltro, conoscibile dall'uomo.

Diversamente dal matematico italiano, Descartes resterà (ma solo in parte) fedele ad Aristotele nel rappresentarsi l'oggetto della matematica come «l'immutabile che non è reale»: i rapporti matematici sono certo immutabili e necessari (dunque per Descartes possiedono, a dispetto di Aristotele, una propria realtà), in quanto non possono essere diversamente da come sono, ma esistono solo nella mente dell'uomo. Tali idealità, cioè, non hanno lo statuto di esistenze extramentali, ma quello di essenze. Detto altrimenti, se esistono delle sostanze corporee, in ragione dell'idea chiara e distinta che ci formiamo della materia, esse devono essere essenzialmente estese; ma la nozione di estensione, in quanto tale, non implica affatto l'esistenza dei corpi, esistenza che sarà provata da Descartes negli anni successivi e solo al termine di una laboriosa e serrata argomentazione metafisica.

*

Avere ripercorso alcuni dei momenti essenziali di quella che potremo definire come la preistoria cartesiana del metodo, ci ha permesso di comprendere in quale misura l'archetipo delle matematiche sia stato determinante per la sua ideazione. Diviene a questo punto possibile iniziare ad addentrarsi nella configurazione teorica del metodo. L'enunciato delle quattro regole della seconda parte del *Discours* sarà la bussola che orienterà la nostra ricognizione.

III. 1. 3. *La prima regola del metodo*

La prima delle quattro regole della seconda parte del *Discours*, ormai conosciuta sotto il nome di «regola dell'evidenza», sembra rispecchiare tutti i canoni della conoscenza certa e indubitabile che, già nelle *Regulae*, Descartes aveva illustrato:

le premier était de ne recevoir jamais aucune chose pour vraie, que je ne la connusse évidemment être telle: c'est-à-dire, d'éviter

¹ R. Lenoble ha osservato che «à la physique des qualités se trouve substituée la physique quantitative; au "Cosmos" hiérarchisé, un "Univers indéfini", formé de phénomènes équivalents et souvent sans finalité; au monde senti de la perception immédiate – prolongé grâce au microscope par un au-delà de la perception – le monde pensée du mathématicien» (in *Histoire générale des sciences*, Paris, 1969, t. II, p. 196).

soigneusement la précipitation et la prévention; et de ne comprendre rien de plus en mes jugements, que ce qui se présenterait si clairement et si distinctement à mon esprit, que je n'eusse aucune occasion de le mettre en doute¹.

L'enunciato della regola legittima una duplice lettura: positiva, in quanto invita la mente a dare l'assenso solo a ciò che risponde ai contrassegni della chiarezza e della distinzione; negativa, in quanto invita a ricusare ogni giudizio sguarnito di un supporto nell'evidenza. La regola prescrive una dinamica della ragione che muove dal giudizio infondato a quello evidente: l'evidenza non si dà, per così dire, *ex abrupto*, ma è il risultato di un processo mentale; essa non si manifesta spontaneamente, perché l'inclinazione spontanea tende ad occultarla sotto il velo delle opinioni preconcepite. D'altra parte, Descartes inchioda la conoscenza vera al requisito dell'evidenza intellettuale: la responsabilità del conoscere è spostata tutta sull'intelletto puro, chiamato a *vedere*² l'idea, cioè la cosa, non condizionato né dai pregiudizi³, ovvero da giudizi oscuri, generati dall'accordo dato a percezioni non chiare e confuse, né dalla precipitazione, che implica un cattivo uso dell'attenzione. Questi due aspetti richiedono alcuni approfondimenti.

III. 1. 3. 1. *Critica dei pregiudizi*

L'azione del pregiudizio consiste nell'*obruere* il *lumen* dell'intelletto. Nel vocabolario cartesiano *pregiudizio* e *prevenzione* designano quelle opinioni che provengono dall'adesione della mente a certi enunciati non sottoposti anteriormente a nessun esame razionale (consuetudine, opinione altrui, inclinazione naturale, informazione oscura dei sensi) concernente il loro valore di verità: non si tratta solo di idee false, ma di cattive maniere di pensare, che determinano l'incapacità di discernere (*dignoscere*) tra ciò che si percepisce realmente e ciò che si crede di percepire. In una filosofia in cui i pregiudizi sono « la première et principale cause de nos erreurs [*praecipuam errorum causam*]⁴, le matematiche divengono un'eccellente propedeutica per non commettere questi errori, e il metodo lo strumento destinato a dotare la mente di una tecnica che la protegga, per parlare come Bacone, dagli *idola* del teatro e della caverna, e che le permetta di «elevarsi al suo più alto grado di perfezione», di diventare cioè *bona mens*, vale a dire una ragione in grado di distinguere correttamente, e in ogni circostanza, il vero dal falso. Ma da dove si originano i

¹ *Discours, II* (Alquié I, p. 586; AT VI, 18).

² Se per Platone sapere è ricordare, *scire est meminisse*, per Descartes la conoscenza riposa sulla visione diretta delle idee. Non a torto, pertanto, Leibniz potrà asserire che «veritatis criterium nihil aliud esse quam visionem» (*Phil. Schr.*, Gehr., t. IV, p. 328).

³ Nel registro cartesiano si trovano sintagmi quali «*praejudicio aliquo excaecatus*» (AT VIII, 352), «*praejudiciis, quibus forte lumen obruitur*» e «*praejudicia longo uso menti infixata*» (AT VII, 135).

⁴ *Principia I*, § 71 (Alquié I, p. 139; AT VIII-1, 35).

pregiudizi? In che modo si formano? E in che misura è possibile prevenirne la generazione o sbarazzarsi della loro presenza?

Per Descartes essi sono l'esito di un'adesione arbitraria della volontà a opinioni probabili; si tratta di credenze cui la mente aderisce in modo passivo e acritico, attingendo dal sentire comune, dalle consuetudini, dalle abitudini più radicate, da opinioni fortificate dal *consensum gentium*, ma anche conferendo in modo disattento e frettoloso un valore di verità alle informazioni cangianti e instabili dei sensi e alle combinazioni fallaci dell'immaginazione. Si tratta di opinioni in un primo momento accolte dalla mente in modo preriflessivo e prefilosofico, e in un secondo tempo assurte al rango di credenze inveterate. In altri termini, il pregiudizio si manifesta ogni volta che la mente prende per vere proposizioni di cui non ha esaminato preliminarmente lo statuto di verità:

nous avons été par ce moyen si fort prévenus de mille autres préjugés que lors même que nous étions capables de bien user de notre raison, nous les avons reçus en notre créance; et au lieu de penser que nous avions fait ces jugements en un temps que nous n'étions pas capables de bien juger, et par conséquent qu'il pouvait être plutôt faux que vrais, nous les avons reçus pour aussi certains que si nous en avions eu une connaissance distincte par l'entremise de nos sens, et n'en avons non plus douté que s'ils eussent été des notions communes¹.

Ciò che rende tale il pregiudizio è espresso dal sintagma *sine sufficienti examine recepta*: si tratta di giudizi che non sono stati sottoposti, si direbbe oggi, a nessun processo di verifica o di falsificazione: sono principi accolti «sans avoir jamais examiné s'ils étaient vrais», secondo le parole del *Discours*². Quindi, «pour se défaire de toute sorte de préjugés, il ne faut autre chose que se résoudre à ne rien assurer ou nier de tout ce qu'on avait assuré ou nié auparavant, sinon après l'avoir derechef examiné [...]»³.

Il realismo ingenuo degli aristotelici; la credenza 'infantile' nella *ressemblance* delle cose esterne con le rappresentazioni che la mente ha di esse; l'attribuzione di forme psichiche ai fenomeni fisici⁴ (la *pesanteur*, caso tipico di confusione del dominio intellettuale e materiale,

¹ *Principia*, I, § 71: «Milleque aliis eiusmodi praeiudiciis, a prima infantia, mens nostra imbuta est; quae deinde in pueritia non recordabatur fuisse a se sine sufficienti examine recepta, sed tanquam sensu cognita, vel a natura sibi indita, pro verissimis evidentissimisque admisit» (Alquié III, p. 141; AT VIII-1, 36).

² *Discours II* (Alquié I, p. 581; AT VI, 14).

³ *Risposta alle istanze di Gassendi* (Alquié p. 840; AT IX-1, 204).

⁴ Concepito come esercizio spirituale, che pazientemente procede al distacco della mente dal commercio coi sensi (*abducere mentem a sensibus*), la meditazione ottempera al compito di liberare la mente dai molti pregiudizi ricevuti attraverso i sensi e ai quali siamo soggetti sin dalla nostra infanzia. «Costantemente, ha scritto E. Garin, Cartesio pone il processo del sapere come liberazione dall'errore infantile, ossia da una 'visione del mondo' deformata: sul terreno 'fisico' come rifiuto di ogni trasfigurazione animistica' di quei processi meccanici che costituiscono l'essenza vera delle cose; sul piano 'metafisico' come critica di ogni erronea prospettiva del rapporto fra materia e spirito, corpo e anima, mondo e Dio. È eredità 'infantile' attribuire l'anima alle cose dell'universo fisico; è errore infantile mescolare il corporeo all'universo spirituale. La distinzione segna il punto di passaggio alla verità attraverso un doppio processo: di costituzione autonoma della scienza 'fisica'; di liberatrice 'meditazione metafisica'» (in *Vita e opere di Cartesio*, Roma-Bari, 1985, p. 162).

che ingenera una sorta di animazione indebita della natura), sono altrettanti esempi di pregiudizi o di giudizi oscuri e malfondati. Spesso ci capita, ad esempio, di attribuire ai corpi esterni ciò che concerne unicamente la nostra costituzione biologica, scambiando per qualità delle cose i loro semplici effetti sui nostri organi di senso. Il fatto, dice Descartes, è che

nous avons cru dès le commencement de notre vie que toutes les choses que nous sentions avaient une existence hors de notre pensée et qu'elles étaient semblables aux sentiments ou aux idées que nous avons à leur occasion. Ainsi, lorsque nous avons vu, par exemple, une certaine couleur, nous avons cru voir une chose qui subsistait hors de nous, et qui était semblable à l'idée que nous avons¹.

Uscire da questo stato di minorità, per parlare come Kant, significa uscire dalla fase dell'infanzia², guadagnando l'uso intero della ragione e trovarsi finalmente nella condizione di vagliare con attenzione le antiche opinioni ingannevoli, di apprendere che la realtà fisica in quanto tale è incolore, inodore, sprovvista di suono e di sapore, e di riconoscere il vero statuto di questi sentimenti, che sono modi di pensare. Il freddo, per portare un esempio evocato nella terza meditazione, non ha nessuna portata ontologica e «l'idée qui me le représente comme quelque chose de réel et de positif ne sera pas mal à propos appelée fautive [*non immerito falsa dicetur*]³. Si aggiunga che Descartes suole indicare con frequenza un altro esempio, espunto dall'astronomia, e che prende Epicuro come implicito bersaglio polemico. Lo si può leggere nel § 72 del primo libro dei *Principia*:

à cause que dès notre enfance, nous avons imaginé, par exemple, les étoiles fort petites, nous ne saurions nous défaire encore de cette imagination, bien que nous connaissions par les raisons de l'astronomie qu'elles sont très grandes: tant à de pouvoir sur nous une opinion déjà reçue! 4.

¹ *Principia*, I, § 66 (Alquié III, p. 135; AT VIII-1, 32).

² Nel denunciare la falsità della filosofia scolastica, dottrina centrata sulla commistione di materialismo e animismo, Descartes respinge le idee di qualità reali e forme sostanziali: non si può accedere alla conoscenza vera senza prima vagliare metodicamente tutto ciò che i nostri sensi ci hanno trasmesso e tutto ciò che abbiamo appreso durante i primi anni della nostra vita. In apertura del dialogo *La Recherche de la vérité*, Descartes ricorda che *un honnête homme* non è tale in virtù della sua erudizione, né della sua assidua frequentazione nei confronti di ciò che si insegna nelle scuole, ma è colui che fa un buon uso della ragione. Tuttavia, «il est entré ignorant dans le monde, et la connaissance de son premier âge n'étant appuyée que sur la faiblesse des sens et sur l'autorité des précepteurs, il est presque impossible que son imagination ne se trouve remplie d'une infinité de fausses pensées, avant que cette raison en puisse entreprendre la conduite» (Alquié II, p. 1105; AT X, 496). Il problema è che a partire dalla nostra infanzia ci hanno inculcato ciò che si deve conoscere, frenando la nostra naturale predisposizione a conoscere le cose da soli. Sulla questione dell'infanzia in Descartes si vedano gli studi di H. Gouhier, *L'enfance abusive*, in «La pensée métaphysique de Descartes», cit., pp. 41-62, e F. Bonicalzi, *A tempo e luogo. L'infanzia e l'inconscio in Descartes*, Milano, 1998.

³ *Meditatio III* (Alquié II, p. 443; AT VII, 44). Sul problema delle «idee materialmente false» si veda lo studio di E. Scribano *Descartes et les vraies et fausses idées*, in «Archives de Philosophie», t. 64, c. 2, 2001, pp. 259-278).

⁴ *Principia*, I, § 71: «Ita, exempli causa, quoniam a prima aetate stellas imaginati sumus perexiguas, etsi iam rationes Astronomicae perspicue nobis ostendant ipsas esse quam maximas, tantum tamen praepudicata opinio adhuc valet, ut nobis perdifficile sit, ipsas aliter quam prius imaginari» (Alquié III, pp. 141-142; AT VIII-1, 36-37).

In breve, i pregiudizi sono credenze cui la mente aderisce senza prestare attenzione e che, rimanendole oscure, la inducono a concedere l'assenso a false credenze e la inclinano, in questo modo, all'errore. I pregiudizi non solo non colgono il vero, ma sono di ostacolo agli occhi della mente, presentandole al posto dell'idea evidente un'opinione o un pensiero confuso¹.

III. 1. 3. 2. *Critica della precipitazione*

La precipitazione è ciò che nel linguaggio comune siamo soliti equiparare alla “fretta”, al giudizio sbrigativo e sommario, dunque non debitamente meditato. La diffidenza di Descartes verso questa forma di “improvvisazione” è costante: «je ne me fie quasi jamais aux premières pensées qui me viennent»²; «aussi je pense que toutes les erreurs qui arrivent dans les sciences viennent de ce que nous avons en commençant jugé avec trop de hâte [...]»³. Già in Tommaso d'Aquino la precipitazione figurava tra le modalità della *temeritas*, *species imprudentiae*; cioè si opponeva all'*habitus* della prudenza. In quanto *defectum recti iudicii*, la precipitazione è una forma di *inconsideratio*⁴. Se per Tommaso la precipitazione è un *actus rationis* contrario alla virtù dianoetica della prudenza in quanto comporta un uso distorto del giudizio, per Descartes essa ha la pesante responsabilità di pregiudicare il corretto esercizio dell'attenzione, prerequisito decisivo dell'attitudine epistemologica del matematico. Se la prevenzione deve essere evitata in quanto acceca l'intelletto, il difetto della precipitazione deve essere estirpato, in quanto corrompe la volontà: «ceux qui ne marchent que fort lentement peuvent avancer beaucoup d'avantage, s'ils suivent toujours le droit chemin, que ceux qui courent et qui s'en éloignent»⁵. Diversamente dall'imperativo etico, da rispettare nella condotta della vita, quando è questione di prendere decisioni dettate dall'urgenza, sul piano scientifico Descartes invita a prendere tutto il tempo di cui si ha bisogno per esaminare una questione. La “lentezza” dell'analisi e della sintesi, in quanto favoriscono la circospezione nello studio di una questione, non è affatto un difetto, ma la maniera più efficace per non commettere errori e trovare la verità. Il racconto del *Discours*, relativo all'attitudine generale seguita da Descartes nell'accedere al campo della conoscenza, ne offre una testimonianza biografica:

mais, comme un homme qui marche seul et dans les ténèbres, je me résolu d'aller si lentement, et d'user de tant de circonspection en

¹ Un esempio di lettura prevenuta sono le prime obiezioni del tomista olandese Caterus, incapace di liberarsi dai condizionamenti del suo retaggio scolastico nel prendere visione della nuova filosofia cartesiana.

² *Discours*, VI (Alquié I, p. 640; AT VI, 68).

³ *Recherche de la vérité* (Alquié II, p. 1139; AT X, 526).

⁴ Si veda E. Gilson, *Index scolastico-cartésien*, Paris, 1979, la voce *précipitation*.

⁵ *Discours*, I (Alquié I, p. 568; AT VI, 2).

toutes choses, que, si je n'avançais que fort peu, je me garderais bien,
au moins, de tomber¹.

Descartes deplorerà la precipitazione degli autori delle *Seconde Obiezioni* (probabilmente si tratta del solo Mersenne), rei di avere letto il testo delle *Meditationes* in maniera affrettata. Rientrano nella categoria della precipitazione anche quei giudizi ingenuamente empiristi e acritici che accreditano la somiglianza delle nostre idee con le cose esterne, così come l'adesione pre-filosofica alla credenza nell'esistenza delle cose materiali. In breve, la *précipitation* e la *prévention* sono i due difetti più frequenti di quella filosofia dell'infanzia che è l'aristotelismo; difetti promossi dall'ingiustificata fiducia nelle informazioni sensoriali: aderire al metodo cartesiano di ispirazione matematica significa, in primo luogo, obliterare il legame infecondo scienza-sensi promuovendo l'attenzione dell'*intellectus* a operatore privilegiato della *scientia*.

III. 1. 3. 3. *Chiarezza e distinzione dell'idea evidente, id est vera*

Evocati gli ostacoli maggiori che impediscono alla mente di vedere chiaramente l'idea o, il che è lo stesso, che impediscono all'idea di presentarsi al cospetto dello sguardo intellettuale, conviene soffermarsi sulla definizione dell'evidenza. Già nelle *Regulae* essa era il risultato dell'intuizione²; nel *Discours* il termine *intuitus* non compare ed è sostituito da idee *chiare e distinte*. Si tratta, però, di una sostituzione soltanto terminologica: la chiarezza e la distinzione sono i caratteri ineludibili dell'indubitabilità, cioè di quell'idea la cui evidenza è tale in virtù dell'impossibilità di revocarla ulteriormente in dubbio. Sebbene Descartes non parli di intuizione nel *Discours*, il termine chiarezza lo rimpiazza senza suscitare equivoci, appartenendo al medesimo campo semantico della vista: conoscere significa vedere, fissare gli occhi della mente sull'oggetto ideale, direttamente e senza mediazioni, per riuscire a coglierlo completamente, cioè in tutte le sue parti, e distintamente, cioè non confuso ad altre idee.

Ora, la costanza con la quale Descartes semantizza l'attività conoscitiva adottando il registro della luce ha fatto emergere i due caratteri essenziali dell'evidenza, che sono la chiarezza e la distinzione³. Resta da chiedersi quale proprietà renda chiara l'idea, e che cosa

¹ *Discours, II* (Alquié I, p. 584; AT VI, 16-17).

² Per un'analisi dell'atto intuitivo in Descartes rinviamo al nostro primo capitolo (I. I. 1 e ssg).

³ Sulla definizione cartesiana della chiarezza e della distinzione si può consultare: A. Gewirth, *Clearness and Distinctness in Descartes*, «Philosophy», 18 (1943), pp. 17-36 (ripreso in J. Cottingham, *Descartes*, Oxford, 1998, pp. 79-100); H. Frankfurt, *Demons, Dreamers and Madmen. The Defense of Reason in Descartes's Meditations*, Indianapolis, 1970 (trad. fr. *Démons, rêveurs et fous. La défense de la raison dans les Méditations de Descartes*, Paris, 1989); J. Ashworth, *Descartes's Theory of Clear and Distinct Ideas*, in R. J. Butler, «Cartesian Studies», Oxford, 1972, pp. 89-105; P. Markie, *Clear and Distinct Perception and Metaphysical*

Descartes intenda più precisamente con la nozione di distinzione. Il paragrafo 45 del Libro I dei *Principia Philosophiae*, che porta il titolo: «Quid sit perceptio clara, quid distincta», è il luogo teorico in cui Descartes illustra la natura e la portata di queste due nozioni:

Car la connaissance sur laquelle on peut établir un jugement certain et indubitable doit être non seulement claire, mais aussi distincte. J'appelle claire celle qui est présente et manifeste à un esprit attentif ; de même que nous disons voir clairement les objets lorsque étant présents ils agissent assez fort, et que nos yeux sont disposés à les regarder ; et distincte, celle qui est tellement précise et différente de toutes les autres, qu'elle ne comprend en soi que ce qui paraît manifestement à celui qui la considère comme il faut¹.

Descartes impiega l'endiadi *certum & indubitatum* per connotare un giudizio che non si inganna, mentre adopera l'endiadi *clara & distincta* al fine di caratterizzare la percezione o l'idea vera. In questo senso, il geometra è certo che il triangolo è delimitato da tre linee soltanto; mentre l'estensione è un'idea chiara e distinta. La mente, ci dice Descartes, ha la possibilità di formulare un giudizio certo e indubitabile, quando è attenta e quando la conoscenza che deve affermare o negare è presente, vale a dire, collocata, fissata, posizionata davanti ai suoi occhi (*oculi mentis*), in modo da potere essere conosciuta non solo chiaramente, ma anche in tutta la sua precisione e differenza rispetto alle altre conoscenze, cioè non parzialmente come nel caso di un'astrazione mentale, ma distintamente o completamente.

La chiarezza, intesa come presenza dell'idea ad una mente attenta, e la distinzione, concepita come conoscenza della natura o essenza dell'idea, meritano un duplice approfondimento:

a) abbiamo visto che un'idea è vera quando è chiara, cioè quando è presente alla mente. Ma che cosa significa ancora più precisamente per un'idea essere presente alla mente? Nel passo della celebre lettera di Descartes a Silhon del marzo o aprile 1648, già citato in precedenza², il *cogito* fornisce l'esempio privilegiato di percezione chiara, che la mente *vede, sente e tocca* con il pensiero, ovvero ne fa esperienza mentale diretta, ne sperimenta la presenza “in carne ed ossa” al suo cospetto.

Certainty, in «Mind», 88 (1979), pp. 97-104 ; D. Kambouchner, *Remarques sur la définition cartésienne de la clarté et de la distinction*, in «Les facultés de l'âme à l'âge classique», Publications de la Sorbonne, 2006.

¹ *Principia*, I, § 45: «Etenim ad perceptionem, cui certum & indubitatum iudicium possit inniti, non modo requiritur ut fit clara, sed etiam ut fit distincta. Claram voco illam, quae menti attendenti praesens & aperta est : sicut ea clare a nobis videri dicimus, quae, oculo intuenti praesentia, satis fortiter & aperte illum movent. Distinctam autem illam, quae, cum clara fit, ab omnibus aliis ita sejuncta est & praecisa, ut nihil plane aliud, quam quod clarum est, in se contineat» (Alquié III, p. 90; AT VIII-1, 21-22).

² «Ne m'avouerez-vous pas que vous êtes moins assuré de la présence des objets que vous voyez, que de la vérité de cette proposition : Je pense, donc je suis? Or cette connaissance n'est point un ouvrage de votre raisonnement, ni une instruction que vos maîtres vous aient donnée; votre esprit la voit, la sent et la manie» (Alquié III, p. 848; AT V, 137-138).

b) Per quanto riguarda la distinzione, e in particolare la sua assimilazione all'idea completa, un esempio ne facilita l'intelligibilità. Consideriamo questa volta non l'idea dell'anima ma l'idea di corpo. Descartes definisce completa l'idea che rappresenta l'estensione, cioè l'essenza o il tutto dell'idea di corpo; definisce invece astratta l'idea che rappresenta non l'estensione, ma ad esempio la figura, cioè un modo o una parte dell'idea di corpo. Poiché la figura dipende logicamente dall'estensione di cui è un modo, conoscerla in modo completo significa riconoscerne la dipendenza logica dall'estensione di cui è un modo.

Si tenga presente, inoltre, che idea completa o distinta non significa idea perfettamente adeguata. La denominazione *completa* riferita all'idea potrebbe indurre in errore: essa non fa allusione ad un'idea che la mente conosce in tutta la sua estensione e profondità, in ogni sua parte e in modo definitivo ed esaustivo. Descartes non è un teorico della piena visione dell'oggettività e l'idea perfettamente adeguata, ai suoi occhi, non può concernere la mente umana, ma solo Dio:

je ne nie point qu'il n'y ait des choses en Dieu que nous n'entendons pas [ex. mystère de la trinité], ainsi qu'il y a même en un triangle plusieurs propriétés que jamais aucun mathématicien ne connaîtra, bien que tous ne laissent pas pour cela de savoir ce que c'est qu'un triangle¹.

In altri termini, la conoscenza interamente perfetta di una cosa, che comporta tanto la visione integrale della cosa quanto la conoscenza che non resta più niente da conoscere in questa cosa è una prerogativa esclusiva dell'essere perfetto²; alla ragione umana rimane, tuttavia, la possibilità di una conoscenza relativamente perfetta, per così dire, designata nel vocabolario di Descartes dall'espressione latina *perfectissima certitudo*³.

*

Le tre restanti regole del metodo, enunciate nella seconda parte del *Discours*, cioè a dire la regola dell'analisi, che consiste nel risalire ai principi dai quali dipende una determinata questione, mediante la sua graduale scomposizione in relazioni sempre più semplici⁴; quella della sintesi, che prescrive di pensare secondo l'ordine naturale, cioè avanzando

¹ Descartes a Mersenne, 31 décembre 1640 (Alquié II, p. 306; AT III, 274).

² « *Solus est Deus qui novit se habere cognitiones rerum omnium adæquatas* » scrive Descartes ad Arnauld nelle *Risposte alle Quarte Obiezioni* (AT VII, 220). Sullo stesso aspetto si vedano le *Risposte alle Quinte Obiezioni* (Alquié II, p. 808; AT VII, 365) e la lettera di Descartes a Gibieuf del 19 gennaio 1642 (Alquié II, p. 905 ssg. AT III, 474 ssg).

³ J.-M. Beyssade ha osservato che l'espressione «très parfaite certitude» (*perfectissima certitudo*) adottata da Descartes nelle *Seconde Risposte* (Alquié II, p. 570; AT VII, 145) «appartient à la fois aux principes les plus simples considérés en eux-mêmes et aux conclusions garanties par la véracité divine» (*La philosophie première de Descartes. Le temps et la cohérence de la métaphysique*, Paris, 1979, p. 340).

⁴ *Discours, II*: «diviser chacune des difficultés que j'examinerais, en autant de parcelles qu'il se pourrait, et qu'il serait requis pour les mieux résoudre» (Alquié I, p. 586; AT VI, 18)].

deduttivamente dalle relazioni più semplici che formano una questione a quelle più complesse¹, e, infine, l'*enumeratio sive inductio*, che comporta la considerazione simultanea di tutti i dati² contenuti in una certa classe di relazioni, considerazione operata non dalla memoria ma dall'intelletto, ripropongono l'articolazione del concetto di ordine, cardine teorico del metodo esposto nelle *Regulae*³.

III. 1. 4. «Tota methodus consistit in ordine»

L'ordine (*ordo*⁴), che consiste nella percezione dei rapporti tra quantità, insieme con la misura (*mensura*⁵), che consiste nella percezione dei rapporti tra grandezze, formano la coppia dei

¹ *Discours, II*: «conduire par ordre mes pensées, en commençant par les objets les plus simplex et les plus aisés à connaître, pour montrer peu à peu, comme par degrés, jusques à la connaissance des plus composés; et supposant même de l'ordre entre ceux qui ne se précèdent point naturellement les uns les autres» (Alquié I, pp. 586-587; AT VI, 18-19).

² *Discours, II*: «faire partout des dénombrements si entiers, et des revues si générales, que je fusse assuré de ne rien omettre» (Alquié I, p. 587; AT VI, 19).

³ Il passaggio dall'elaborazione meticolosa e, per certi versi, dispersiva della metodologia delle *Regulae* all'*exposé* succinto, condensato in quattro precetti, che il *Discours* propone, ha indotto molti interpreti a chiedersi se si debba parlare di continuità o discontinuità nella presentazione cartesiana del metodo. J.-P. Weber, inversamente rispetto all'interpretazione di A. Adam, giudica la struttura del *Discours* «allusiva», «composita» e in larga misura «fattizia». Si vedano gli studi *La Constitution du texte des Regulae*, Paris, SEDES, 1964, p. 2 e *La méthode de Descartes d'après les Regulae*, in «Archives de Philosophie», vol. XXXV, 1972, pp. 51-60. Di segno diverso la lettura di L. Beck (*The Method of Descartes: A Study of the Regulae*, Oxford, 1952), favorevole a rintracciare nelle due esposizioni la coerenza del pensiero e l'unità del metodo cartesiani. La difficoltà è di stabilire se le operazioni cognitive dell'intuizione e della deduzione; se l'idea dell'unità delle scienze e di una *mathesis universalis*; se il criterio dell'ordine, in breve se l'intera configurazione teorica del metodo è per l'essenziale riassunta nella seconda parte del *Discours*, oppure se questa omette, trascura o modifica alcuni nuclei concettuali in una misura tale da determinare una discontinuità rispetto al testo delle *Regulae*. Il termine «discontinuità» non ci sembra pertinente e in ciò facciamo nostra la posizione di E. Gilson, secondo cui «la rédaction du *Discours*, qui va réduire l'exposé de la Méthode à quatre préceptes, correspond très probablement à un état tardif de la pensée de Descartes. Le *Regulae ad directionem ingenii* [...] sont certainement antérieures au *Discours* et postérieures à l'hiver 1619; or, nous y trouvons énoncées vingt et une règles, bien que l'ouvrage soit demeuré inachevé, comme si Descartes s'était découragé devant l'accroissement indéfini de leur nombre. Le caractère volontairement simplifié de l'exposé du *Discours* est donc plus vraisemblablement le résultat de l'échec auquel avait abouti la tentative des *Regulae* que celui de la méditation de 1619. On notera cependant que les deux ouvrages coïncident pour le fond; que les *Regulae* ne contiennent en définitive que les quatre préceptes du *Discours*, et que ce qu'elles leur ajoutent ne consiste pas en préceptes supplémentaires, mais en règles pratiques destinées à faciliter leur application. La méthode a donc été dès le début, quant à l'essentiel, ce qu'elle devait toujours demeurer [...]» (in *Discours de la méthode. Texte et Commentaire*, cit., p. 196). Ciò non toglie che la formulazione elementare, in sommario, del metodo proposta da Descartes nei quattro precetti del *Discours* risulti difficilmente intelligibile se non si è a conoscenza delle più approfondite riflessioni sviluppate nelle *Regulae*. Inversamente, a sostegno di un'«evoluzione e mutazione» della metodologia scientifica della seconda parte del *Discours* rispetto a quella esposta nelle *Regulae* si vedano gli autorevoli contributi di L. Brunschvige, *Mathématiques et métaphysiques chez Descartes*, «Revue de Métaphysique et de Morale», luglio 1937; e G. Gadoffre, *La cronologie des six parties*, in «Le discours et sa méthode», Paris, 1987, pp. 19-40.

⁴ Per uno studio semantico su questa nozione nodale nel pensiero di Descartes si veda Equipe Descartes, «Contribution à la sémantèse d'ordre/ordo chez Descartes», ORDO. *Atti del II° Colloquio Internazionale del Lessico Intellettuale Europeo*, Roma, 1979.

⁵ Proprio come l'ordine, la misura non è affatto una determinazione che ci è imposta dall'essere, ma un modo, di cui la mente dispone, per misurare, cioè comparare o mettere in rapporto gli oggetti della conoscenza. La misura presuppone la nozione di *dimensione*: «Par dimension, dice Descartes nella *Regula XIV*, nous n'entendons rien d'autre que le mode et le rapport sous lequel un sujet quelconque est considéré comme mesurable» (Alquié I, p. 178; AT X, 447). In altri termini, perché qualcosa possa essere misurato non importa che abbia un'esistenza extramentale, ma solo che sia suscettibile di essere rappresentato come una grandezza dotata di una qualche

parametri o delle determinazioni fondamentali della *mathesis universalis*¹. Constatando che la mente può convertire o tradurre le grandezze in quantità, l'idea cartesiana di metodo rinvia, in ultima istanza, all'esame della nozione capitale di ordine². Descartes precisa nelle *Regulae* che bisogna supporre un ordine anche nelle cose che non ne comportano uno naturalmente, e indica che questo ordine «dépend du libre arbitre de chacun»³. Poco importa «que cet ordre existe dans la chose même, ou bien qu'on l'ait ingénieusement introduit par la pensée»⁴: ciò che la *mathesis* insegna, in quanto scienza pura dell'ordine, o «science de la vérité», per dirla con M. Foucault⁵, è l'invenzione dell'ordine. In ciò il filosofo francese appare, per certi versi, paradossalmente più vicino al pensiero asistematico di Montaigne che non alla logica prescrittiva di Aristotele. Nel capitolo *De l'art de conferer*, infatti, l'autore degli *Essais* si esprimeva così: «ce n'est pas tant la force et la subtilité que je demande, comme l'ordre. L'ordre qui se voit tous les jours aux altercations des bergers et des enfants de boutique, jamais entre nous»⁶. Tuttavia, è a Descartes che va riconosciuto il merito di individuare chiaramente nell'ordine l'essenza del metodo. Esso non è né il frutto del caso⁷, né della necessità logica, ma esige una costruzione e un'organizzazione teorica che la mente realizza servendosi del proprio lume naturale:

Toute la méthode réside dans la mise en ordre et la disposition des objets vers lesquels il faut tourner le regard de l'esprit, pour découvrir quelque vérité. [*Tota methodus consistit in ordine et dispositione eorum ad quae mentis acies est convertenda, ut aliquam veritatem inveniamus*] Et nous l'observerons fidèlement, si nous réduisons par degrés les propositions complexes et obscures à des propositions plus simples, et si ensuite, partant de l'intuition des plus simples de toutes,

lunghezza, larghezza e profondità; o che abbia un certo peso quantificabile o che si muova secondo una certa velocità. Ed ecco che diviene comprensibile il significato dell'assioma epistemologico che Descartes enuncia nella *Regula XIV*: «ce n'est que par une comparaison que nous connaissons précisément la vérité»; e un po' più avanti: «toute connaissance qui ne s'obtient pas par l'intuition simple et pure d'une chose isolée, s'obtient par la comparaison de deux ou plusieurs choses entre elles» (Alquié I, p. 168; AT X, 439-440). Tutto ciò che dipende dalla nozione di corpo si lascia conoscere nello stesso modo, e ragionare significa comparare.

¹ Sul rapporto tra ordine e misura si veda lo studio di J.- M. Beyssade, *Ordre et mesure: Descartes aux limites de la raison*, in «Descartes au fil de l'ordre», cit., 307-321.

² *Regula XIV*: «Il faut savoir aussi que les grandeurs continues peuvent, grâce à une unité d'emprunt, se réduire à une multiplicité, parfois en totalité, et toujours au moins partiellement; que la multiplicité des unités peut ensuite se disposer selon un ordre tel que la difficulté, qui appartenait à la connaissance de la mesure, finisse par dépendre de la seule considération de l'ordre, et que c'est en ce progrès que réside le plus grand secours de la méthode» (Alquié I, p. 182; AT X, 452).

³ *Regula VII* (Alquié I, p. 113; AT X, 391).

⁴ *Regula X* (Alquié I, p. 127; AT X, 404). Descartes porta l'esempio della scrittura cifrata: «si nous voulons lire une écriture déguisée sous des caractères inconnus, nous ne voyons aucun ordre s'y manifester clairement, mais nous en forgeront un pourtant».

⁵ M. Foucault, *Les mots et les choses*, Paris, 1966, p. 88.

⁶ Montaigne, *Essais*, III, VIII, C, 925.

⁷ La *Regula IV*, ad esempio, menziona «ces démonstrations superficielles, que l'on trouve plus souvent par hasard que par savoir-faire, [*casu saepius quam arte*]» (Alquié I, p. 95; AT X, 375).

nous essayons de nous élever par les mêmes degrés jusqu'à la connaissance de toutes les autres¹.

Il metodo rappresenta metaforicamente per il filosofo ciò che il filo rappresenta per Teseo imprigionato nel labirinto. Quella disposizione spontanea e ingenua che spinge a prendere in esame «des questions fort difficiles avec souvent si peu de méthode»² è la causa della maggior parte degli errori tanto in campo scientifico quanto in quello filosofico. È l'inclinazione ingenua di chi pretende avanzare nel campo del sapere sprovvisto del vero metodo, come gli astrologi, la maggior parte dei costruttori di macchine e certi filosofi che «laissant de côté les expériences, se figurent que la vérité naîtra de leur cerveau, comme Minerve naquit de celui de Jupiter»³. Il loro procedere non è graduale, ma per salti bruschi; non è ordinato, ma arbitrario e casuale. Inoltre, precisa Descartes, non è confortato da nessuna base sperimentale. Seguire l'insegnamento della *Regula V* significa, al contrario, esercitarsi nello scomporre una trama complessa di relazioni, sino a rilevare i rapporti più fondamentali e da questi risalire, combinandoli seguendo un ordine graduale, ad una complessità non più oscura.

A conforto della sua concezione di ordine e, soprattutto, per chiarificarne il senso ed esibirne l'utilità Descartes si serve delle *Regulae VI* e *VII*. La sesta «contient le principal secret de la méthode»⁴, perchè ci avverte «que toutes les choses peuvent se disposer sous forme de séries»⁵. Le idee non devono essere isolate le une dalle altre, ma è necessario coglierle nella loro serialità graduale «en tant qu'elles peuvent se connaître les unes à partir des autres»⁶. L'osservazione della giusta disposizione o connessione seriale permette di individuare i termini più semplici di una questione e distinguerli da quelli più complessi. Mettere ordine in ambito geometrico significava, già per Euclide, far precedere ciò di cui la conoscenza è necessaria per comprendere ciò che segue. Si tratta di una regola da seguire costantemente, in modo da non confondere le definizioni con le proposizioni, ciò che *precede*, da ciò che *consegue*. La mente deve familiarizzarsi con questo metodo di scomposizione e ricomposizione di serie epistemiche per essere capace di determinare, in ogni circostanza, l'ordine migliore rispetto alle proprie operazioni, un ordine nel quale «les choses qui sont proposées les premières» saranno «connues sans l'aide des suivantes», e le seguenti, «démontrées par les seules choses qui les précèdent»⁷. La convinzione di Descartes è che la

¹ *Regula V* (Alquié I, p. 100; AT X, p. 379).

² *Regula V* (Alquié I, p. 100; AT X, p. 380).

³ *Regula V* (Alquié I, pp. 100-101; AT X, 380).

⁴ *Regula VI* (Alquié I, p. 101; AT X, 381).

⁵ *Regula VI* (Alquié I, p. 101; AT X, 381).

⁶ *Regula VI* (Alquié I, p. 101; AT X, 381).

⁷ *Risposte alle Seconde Obiezioni* (Alquié II, p. 581; AT VII, 155).

condizione della risoluzione di un problema sia la sua progressiva divisione in parti più semplici. Descartes chiama analisi¹ questo esercizio di *reductio rerum ad causas* o di scomposizione e scoperta delle nature semplici o dei principi², mentre chiama sintesi la ricomposizione ordinata, graduale, continua e ininterrotta di tutti gli elementi che formano una *quaestio*, deducendo ogni volta il grado complesso da quello più elementare. Il procedere causale di quest'ultima, che prendeva il nome nel vocabolario della logica scolastica di procedimento *a priori*³, muove dalle cause agli effetti, dal tutto alle parti, dal generale al particolare: in altre parole il movimento della sintesi è centrifugo e segue una direzione orizzontale, valorizzando il centro a partire dal quale una questione si articola, si snoda e si dispiega.

Alla distinzione delle due modalità operative dell'ordine⁴ (analisi e sintesi), Descartes affianca un'ulteriore distinzione, che concerne questa volta gli oggetti della conoscenza. Si tratta della distinzione tra nozioni assolute e nozioni relative: l'assolutezza⁵ delle prime dipende dalla loro natura di idealità più semplici di cui un problema è costituito, vale a dire, per esempio, «tout ce qui est considéré comme indépendant, comme cause, comme simple, universel, un, égal, semblable, droit»⁶; la relatività delle seconde dimora nella loro dipendenza da gradi più semplici della serie o dal loro essere condizionate da altre

¹ Sull'analisi cartesiana come metodo geometrico rimane un riferimento prezioso lo studio di J. Hintikka, *A discourse on Descartes's method*, in «Descartes. Critical and Interpretative Essays», a cura di M. Hooker, Baltimora, 1978, pp. 74-88.

² Fr. De Buzon e V. Carraud hanno giudiziosamente sottolineato che «[...] l'analyse procède le plus souvent en ne connaissant pas d'emblée ses principes, au contraire de la voie synthétique; mais l'intériorisation de la chose découverte par la conscience découvriante en est le privilège» (*Descartes et les «Principia» II. Corps et mouvement*, Paris, 1994, pp. 24-25).

³ Descartes sembra operare un rovesciamento cronologico delle due categorie *a priori* e *a posteriori* rispettivamente accordate dai filosofi legati alla Scolastica alla sintesi e all'analisi. Sul piano cronologico, infatti, l'analisi precede la sintesi, in quanto «montre la vraie voie par laquelle une chose a été méthodiquement inventée [et tanquam a priori]», laddove la ricomposizione sintetica muove «par une voie tout autre et comme en examinant les causes par leurs effets [tanquam a posteriori]» (*Risposte alle Seconde Obiezioni*, Alquié II, p. 581-583; AT VII, 155-156).

⁴ Sulla distinzione cartesiana dei due stili o maniere di dimostrare secondo l'ordine, fa autorità lo studio di J.-M. Beyssade, *Scientia perfectissima. Analyse et synthèse dans les Principia*, in «Etudes sur Descartes», Paris, 2001, pp. 181-216. Si veda anche di D. Garber e L. Cohen, *A point of order: analysis, synthesis and Descartes Principles*, «Archiv für Geschichte der Philosophie», 1982, 2, pp. 136-147. Ciò su cui conviene insistere è che non esistono due metodi, ma due modi di declinare l'ordine, ora nei termini dell'invenzione o della scoperta, ora nei termini della dimostrazione. La duplicità va dunque pensata come complementarità e non come contraddittorietà.

⁵ Lo statuto *ab-solutus* di tali idealità in una determinata serie non esclude, peraltro, che le stesse nozioni risultino relative se considerate in serie diverse. Così, ad esempio, se per un verso la nozione generale di figura può fungere da elemento assoluto all'interno di una determinata serie geometrica; essa diviene relativa rispetto alla nozione di estensione, da cui dipende logicamente. Descartes usa, del resto, espressioni quali «massimamente assoluto», «più assoluto». Il fatto è che l'assoluto diviene tale a seconda del punto di vista, come si evince da AT X, 382. In ambito metafisico vale l'esempio del *cogito*, che per un verso è un assoluto (una certezza indipendente), anche se per un altro si subordina al termine più assoluto, Dio. Ma le due verità possono legittimamente coesistere secondo serie diverse. Una lettura cartesiana dell'assoluto in termini «relativi» è stata effettuata da J. L. Marion, *Sur l'ontologie grise de Descartes*, cit., pp. 85-93.

⁶ *Regula VI* (Alquié I, p. 102; AT X, 381).

conoscenze. Si tratta di ciò che è «dépendant, effet, composé, particulier, multiple, inégal, dissemblable, oblique»¹. Ciò significa che le conoscenze assolute sono la condizione di possibilità di quelle relative, nonché la chiave di volta per risolvere le questioni. Il dettato della *Regula VI* insegna, pertanto, a concentrarsi sull'ordine, sulla disposizione e sulla concatenazione delle conoscenze, a «distinguer tous ses rapports, et respecter leur connexion mutuelle comme leur ordre naturel, en sorte que nous puissions parvenir du dernier terme jusqu'à celui qui est le plus absolu, en passant par tous les autres»². Reperire ciò che è assoluto: è questo uno degli insegnamenti capitali delle *Regulae*.

In breve, l'epistemologia cartesiana esige che l'intelletto attinga da se stesso i fondamenti del conoscere e che, sempre da solo, ne esplori il contenuto e ne individui metodicamente tutte le implicazioni. In modo analogo al paradigma geometrico, la mente si dà il proprio oggetto e ne ricava tutte le conseguenze implicite. La verità diviene, pertanto, qualcosa che il soggetto ha saputo non istituire, ma conquistarsi da solo, con le sue proprie forze.

III. 1. 4. 1. *Dalla gerarchia degli esseri all'ordine della conoscenza*

E, poco dopo, Descartes ribadisce che siffatta teoria dell'ordine non verte sulla realtà delle cose da conoscere, ma sul loro *rapporto*. L'ordine ricercato da Descartes non si riferisce al piano ontologico, non aspira a distinguere, come Aristotele, un gruppo di categorie dell'essere, ovvero di maniere di dire l'essere secondo la sostanza, la quantità, la qualità, la relazione, il luogo, il tempo, la posizione, la possessione, l'azione e la passione. Tanto l'indagine della natura reale delle cose, quanto la conseguente esigenza di stabilire i concetti fondamentali o i predicati più generali per classificarle secondo generi diversi, esulano dal progetto cartesiano, il cui intento appare essenzialmente epistemologico, volto com'è a riconoscere e ad esaminare la serie delle cose da conoscere³. Considerando metodicamente le relazioni tra le grandezze di una questione, i nessi che ne vincolano i rapporti, la mente è chiamata a disgiungere ciò che è assoluto da ciò che è relativo, ciò che è causa da ciò che è effetto, ciò che è più semplice da ciò che è composto. L'ispirazione matematica di tale meta-scienza dei rapporti elaborata da Descartes coincide con la rinuncia a conoscere le cose secondo le categorie dell'essere, cioè secondo un genere, una specie o una differenza specifica, ovvero secondo la natura del loro essere, e con la concomitante considerazione

¹ *Regula VI* (Alquié I, p. 102; AT X, 381).

² *Regula VI* (Alquié I, p. 102; AT X, 381).

³ Invece di una disposizione di essenze, subordinate tra loro secondo il loro grado di partecipazione all'essere, Descartes opta per una catena di nozioni definite attraverso la luce interiore che procurano alla mente, e il cui stesso legame consiste formalmente in una evidenza. Su questo aspetto si veda M. Fichant, *Science et métaphysique chez Descartes et Leibniz*, Paris, 1998, pp. 6-8.

esclusiva dell'ordine della nostra conoscenza¹. Senza spingersi a negare l'esistenza della realtà naturale, ma limitandosi a prescindere, Descartes privilegia l'«enchaînement cognitif des choses» all'esame della «nature de chacune»²: in questo senso le cose non sono considerate per ciò che sono realmente, in se stesse, ma in quanto relazionate all'ordine della nostra conoscenza³. In ciò, conviene ripeterlo, consiste il vero segreto dell'arte (*praecipuum artis secretum*), e E. Mehl ha ragione di vedervi un non dissimulato accento di ironia nei riguardi dei cultori delle scienze curiose⁴.

Ciononostante, rimangono dell'idea che il principale interlocutore filosofico cui Descartes sembra rivolgersi polemicamente nel presentare il proprio metodo d'ispirazione matematica sia l'aristotelismo⁵, con il suo modello logico e ontologico che invece di semplificare un problema ne moltiplicava le questioni sino a renderlo ancora più oscuro e involuto. Nella *Recherche de la vérité*, che è probabilmente uno dei primi scritti posteriori alle *Regulae*, Descartes illustra gli effetti caotici di questo anti-modello. È sufficiente interrogare un seguace dell'aristotelismo circa la natura dell'uomo per sentirsi enunciare la definizione classica di Aristotele: «L'uomo è animale razionale»⁶. L'impiego di questa formula, tuttavia, non solo non chiarisce il problema relativo all'essenza dell'uomo, ma lo ingarbuglia con l'aggiunta di due termini altrettanto oscuri, ostacolando ulteriormente la ricerca di una risposta conclusiva (*ergo* ella verità):

Car de cette question il en naît deux autres: la première: qu'est-ce qu'un animal? la seconde qu'est-ce que raisonnable? Et de plus, si pour expliquer ce qu'est un animal, il nous répondait que c'est un être vivant et sensitif, qu'un être vivant est un corps animé, et qu'un corps est une substance corporelle, vous voyez sur-le-champ que les questions iraient en s'augmentent comme les branches d'un arbre généalogique, et il est assez évident que toutes ces belles questions

¹ *Regula VI* (Alquié I, p. 101; AT X, 381).

² *Ibid.* (Alquié I, p. 104; AT X, 383).

³ *Regula XII*: «Nous disons donc, premièrement, qu'en considérant chaque chose selon l'ordre qui intéresse notre connaissance, il faut procéder autrement que si nous parlions d'elle en tant qu'elle existe réellement» (Alquié I, p. 143; AT X, 418).

⁴ Scrive E. Mehl: «Tout le "secret de l'art", comme le dit la *Règle VI* non sans un soupçon d'ironie à l'égard de la phraséologie hermétique de ses contemporains, revient ainsi à mettre en place une version radicalisée et universalisée de ce que les mathématiciens appellent *elementatio* – institution ou disposition élémentaire» (*Descartes critique de la logique pure*, in «Les études philosophiques», cit, p. 498).

⁵ Come già osservava E. Cassirer «la logica scolastica e la fisica des "entités" partent d'un concept, abstrait et vide, de genre, pour le traquer, jusqu'à l'espèce inférieure, tout au long de l'échelle des "degrés métaphysique"; avec Descartes, nous avons, au départ, des relations élémentaires simples dont le contenu et complètement défini et que nous élargissons et étendons progressivement pour former des relations de plus en plus complexes» (in *Le problème de la connaissance dans la philosophie et la science des temps modernes*, I, trad., fr., Paris, 2004, pp. 331-332).

⁶ La nozione *animale* designa il genere che è comune tanto all'uomo quanto agli altri animali, mentre la nozione *razionale* designa ciò che distingue l'uomo dal gatto e dal topo. Questa distinzione prende il nome di *differenza specifica*.

finiraient par une pure battologie qui n'éclaircirait rien et nous laisserait dans notre ignorance première¹.

Ora, ciò su cui conviene insistere è che un aristotelico pensa delle parole, laddove un cartesiano vede delle idee. Meglio, dei rapporti tra idee. Un'idea chiara è quella che si offre direttamente alla nostra intuizione, mentre per Aristotele le idee si generano per divisione logica, a partire da una classificazione o sistematizzazione prestabilita dei concetti in generi e specie². Prima ancora di essere epistemologico, l'errore è metodologico secondo Descartes, e risiede nella credenza infondata nella portata conoscitiva del linguaggio. Le parole, difatti, non ci permettono di accedere alle cose, né detengono un primato conoscitivo rispetto alle idee. Sotto la penna di Descartes ritorna con frequenza proprio l'invito a non cedere alle insidie del linguaggio in generale, e della *philosophie vulgaire* in particolare. Quest'ultima, difatti, tende continuamente a dissimulare un concetto, o l'assenza di un concetto, dietro un nome o dietro una parola. Da matematico, Descartes nutre il convincimento opposto, secondo il quale il pensiero sia di stoffa intellettuale e non linguistica: le idee, e non le parole ne formano la natura. Il fatto è che spesso il linguaggio intralcia e confonde la facoltà di pensare più di quanto non le faciliti l'impresa conoscitiva. Quando la parola rimpiazza la cosa, del resto, non si è più in presenza di una filosofia che pensa, ma di un pensiero puramente verbale. Non è un caso che Descartes individui proprio nell'uso improprio del linguaggio una delle cause dei nostri errori, come si evince dal § 74 del primo libro dei *Principia*:

[la quarta causa dell'errore è] que nous attachons nos pensées à des paroles qui ne les exprimes pas exactement [...]. Ainsi tous les hommes donnent leur attention aux paroles plutôt qu'aux choses; ce qui est cause qu'ils donnent bien souvent leur consentement à des termes qu'ils n'entendent point, et qu'ils ne se soucient pas beaucoup d'entendre, ou parce qu'ils croient les avoir entendus autrefois, ou parce qu'il leur a semblé que ceux qui leur ont enseignés en connaissaient la signification, et qu'il l'ont apprise par même moyen³.

Certo sono frequenti gli errori che non derivano da una percezione sbagliata della cosa, ma da un uso distorto delle parole. Tuttavia, la distinzione dell'idea e della parola che la segnala non è da intendersi nel senso di una loro impraticabile disgiunzione, ma come il suggerimento, *en mathématicien*, di anteporre sempre l'idea alla parola, il pensiero alla

¹ *Recherche de la vérité* (Alquié II, p. 1124; AT X, 516).

² P. Guenancia ha fatto notare che «les genres et les espèces sont des cadres a priori dans lesquels on ne fait que distribuer des éléments dont la nature est présumée connue du seul fait de leur appartenance à telle ou telle catégorie. Une telle science ne peut pas progresser beaucoup parce qu'elle ne sait pas commencer vraiment. La science cartésienne exige au contraire que l'esprit se dépouille des formes, catégories, concepts déjà constitués, et qu'il trouve en lui, dans la seule lumière naturelle, non seulement les notions premières et évidentes, mais aussi un ordre, lui aussi naturel, qui lui permette de déduire à partir de ces notions toutes les connaissances possibles. L'illimitation de cette méthode s'oppose à la fixité des classifications» (in *Lire Descartes*, cit., pp. 42-43).

³ *Principia*, I § 74 (Alquié III, p. 143; AT VIII-1, 37-38).

definizione, dal momento che il linguaggio non precede, ma è successivo rispetto al pensare. La distinzione diventa necessaria al fine di non confondere l'idea e la parola, il senso e il segno. In breve, frapponendo le parole tra l'idea e la cosa, il linguaggio è uno degli ostacoli principali che chi aspira a conoscere *per intuitum et deductionem* deve fronteggiare. Uscire dal reticolo delle parole, allora, sarà possibile solamente esercitando la mente a fissare con precisione l'idea chiara e distinta, associandola successivamente ad un vocabolo, in modo da non lasciarsi irretire dagli abusi del linguaggio: «ces questions de mots se présentent si fréquemment que si les philosophes s'entendaient toujours sur le sens des termes, on verrait disparaître presque toutes leurs controverses»¹. Un esempio mirabile di queste “questioni di parole” Descartes lo poteva trovare già negli *Essais* di Montaigne, in cui si criticava l'uso puramente verbale della ragione che accomunava tanto la logica classificatoria scolastica, quanto il realismo della teologia di Sebond:

Notre contestation est verbale. Je demande que c'est que nature, volupté, cercle, et substitution. La question est de paroles, et se paye de même. Une pierre c'est un corps. Mais qui presserait: et corps qu'est-ce? – Substance. – Et substance, quoi? Ainsi de suite, acculerait enfin le répondant au bout de son calepin. On échange un mot pour un autre mot, et souvent plus inconnu. Je sais mieux que c'est qu'homme que je ne sait que c'est animal, ou mortel, ou raisonnable. Pour satisfaire à un doute, ils m'en donnent trois: c'est la tête de Hydra².

III. 1. 4. 2. *L'esempio della serie numerica*

Se l'essenza del metodo consiste nell'ordine, l'essenza dell'ordine risiede nella conoscenza seriale. D'altronde Descartes sembra forgiare l'idea di ordine proprio su quella di serie. Non è un caso che nella *Regula VI* decida di ricorrere al più elementare degli esempi, ricavato dall'ambito matematico, ovvero quello di una serie naturale di numeri interi. I numeri 3, 6, 12, 24, 48, si susseguono in proporzione continua. Il termine assoluto di questa serie è 3. Moltiplicandolo per 2 si ottiene il suo doppio, che è 6. La moltiplicazione per 2 rappresenta una prima relazione che lega 6 e 3. In seguito, se si moltiplica 6 per 2 si ottiene 12, ovvero un ulteriore termine relativo legato al termine assoluto 3 da due gradi di relazione. Continuando ordinatamente e progressivamente la serie dei gradi si ottengono le cifre 24 e 48, connesse al termine assoluto 3, rispettivamente da 3 e 4 gradi di relazione. Quale insegnamento si deve trarre da questo esempio?

L'interesse teorico che Descartes ravvisa in questa elementare ma esemplare serie di grandezze numeriche in proporzione continua, come in altre dello stesso genere, è che essa, da

¹ *Regula XIII* (Alquié I, p. 162; AT X, 434).

² Montaigne, *Essais*, III, XIII, B, 1069.

un lato, riflette le dinamiche e la costituzione di tutte le questioni che concernono le proporzioni o le relazioni tra le cose; e, da un altro lato, rivela «dans quel ordre on doit les examiner: ce résultat à lui seul résume l'essentiel de toute la science de la mathématique pure»¹. Più precisamente l'esempio della serie numerica rivela la duplice fecondità del metodo cartesiano:

a) calcolando i prodotti successivi 6, 12, 24, 48, ottenuti moltiplicando il numero 3 per 2, Descartes non ha fatto altro che costruire una catena di grandezze numeriche dove il numero 3 funge da causa primaria e gli altri numeri sono gli effetti successivi, sino al raggiungimento dell'ultima conseguenza numerica dedotta, ossia il numero 48. Una catena che progredisce secondo un ordine sintetico che inferisce il complesso dal semplice;

b) Descartes propone dei problemi da risolvere come, ad esempio, in quale modo sia possibile, dato il numero 48 (ultimo anello della serie delle relazioni) e il numero 3 (primo anello o causa iniziale) scoprire i passaggi, nella loro successione ordinata e graduale, che riconducano alla causa partendo dall'effetto. Il problema proposto interpella l'ordine analitico, vero cuore della teoria del metodo: per risolverlo, difatti, è necessario scomporre il problema nei suoi elementi semplici. Una via percorribile in questo senso consiste nell'inserire un numero intermedio che funga da nesso, che permetta così di connettere 3 e 48, cioè il medio proporzionale 12, per poi cercare l'altro medio proporzionale tra 3 e 12, e cioè 6, e l'altro tra 12 e 48, e cioè 24. Questo esempio, ricavato dalla matematica, ha il pregio di condensare, *in nuce*, i lineamenti fondamentali della metodologia cartesiana, esibendo, in maniera molto semplice, le due tappe dell'ordine: l'analisi e la sintesi. La facilità dell'esempio proposto, la sua «puerilità», secondo l'espressione di Descartes, non è indice di una presunta debolezza teorica, ma permette al contrario di misurare a che punto il suo metodo sia facile e praticabile da ciascuno. La sua forza deriva tutta dall'ispirarsi all'ordine rigoroso del modello geometrico euclideo il quale raccomanda, nell'affrontare un problema complesso, di procedere alla sua semplificazione progressiva in modo da reperire attentamente gli elementi assoluti, a partire dai quali, successivamente, diviene possibile ricostruire una catena ininterrotta di ragionamenti certi e apodittici, senza saltare nessun passaggio che ne spezzerebbe la concatenazione. In questo modo,

à partir des connaissances les plus faciles et les plus immédiates, on peut trouver beaucoup de choses, même dans d'autres disciplines, quand on réfléchit attentivement et que l'on conduit ses recherches avec sagacité².

¹ *Regula VI* (Alquié I, p. 105; AT X, 385).

² *Regula VI* (Alquié I, p. 108; AT X, 387).

III. 1. 4. 3. «Enumeratio sive inductio»

Ora, reperire analiticamente il grado più assoluto (o la natura più semplice o la classe più generale) all'interno di una questione complessa, distinguerlo da quelli relativi e composti, in modo da poter successivamente ricomporre *a facilioribus ad difficiliora* la connessione seriale delle conseguenze, significa affrontare un problema secondo i dettami dell'ordine. Ma ciò non basta. Descartes invita a non trascurare un precetto supplementare o, se si preferisce, una nuova operazione intellettuale, designata con il termine «enumerazione» e illustrata nella *Regula VII*. Tale operatore dell'ordine contribuisce, insieme con quelli dell'analisi e della sintesi, alla perfezione del metodo¹. L'enumerazione, che consiste nel «passer en revue dans leur totalité et une par une, d'un mouvement continue et absolument ininterrompu de la pensée, toutes les choses qui concernent notre propos»², interviene una volta che le conoscenze sono state organizzate e disposte in modo seriale. Essa supplisce alla carenza dell'intuizione, capace di conoscere un solo anello per volta, mettendo la mente nella condizione di estendere la medesima certezza garantita dall'intuizione sull'intera catena delle conoscenze. Pur senza essere ciò che anima e dà il via al processo conoscitivo, sarebbe riduttivo limitare la portata dell'enumerazione a mero operatore di controllo, o evidenziarne unicamente la funzione di supplezza. Essa infatti ha il merito di «parfaire la science»³: la sua funzione ausiliaria non deve pertanto dissimulare la sua necessità ai fini della costituzione di un sapere certo ed evidente.

All'enumerazione Descartes affida in particolare il compito di impedire che si verifichi una qualunque interruzione nel processo conoscitivo, venendo così in soccorso della memoria⁴. Quando una catena di conseguenze è troppo lunga, infatti, durante il *motus cogitationis* vi è il rischio di perdere di vista una qualunque relazione intermedia, cioè dimenticare o saltare un passaggio, il che farebbe vacillare l'intera serie delle conoscenze⁵. Per porre rimedio a questo *impasse* occorre cimentarsi nell'intuire ogni rapporto, passando dall'uno all'altro, percorrendo la serie dal primo all'ultimo e dall'ultimo al primo «si

¹ Del resto che analisi, sintesi ed enumerazione costituiscano insieme l'ossatura portante dell'ordine è affermato esplicitamente da Descartes nell'ultima parte della *Regula VII*: «les trois dernières propositions [le regole V, VI e VII] ne sont pas à séparer, parce que le plus souvent il faut y prendre garde en même temps, et qu'elles concourent toutes également à la perfection de la méthode» (Alquié I, p. 114; AT X, 392).

² *Regula VII* (Alquié I, p. 108; AT X, 387).

³ *Regula VII* (Alquié I, p. 110; AT X, 388).

⁴ Riferendosi all'esempio di una serie di grandezze in proporzione continua, Descartes scrive nella *Regula VII*: «Aussi vais-je les parcourir plusieurs fois par un mouvement continu de l'imagination [si deve probabilmente intendere del pensiero], qui voit chaque terme par intuition en même temps qu'elle passe aux autres, jusqu'à ce que j'aie appris à passer si rapidement de la première proposition à la dernière que je ne laisse presque plus aucun rôle à la mémoire et qu'il me semble avoir une intuition simultanée du tout » (Alquié I, p. 109; AT X, 388).

⁵ *Regula VII*: «[...] dès qu'un chaînon, fût-il insignifiant, est oublié, voilà la chaîne aussitôt rompe, et toute la certitude de la conclusion s'effondre» (Alquié I, p. 110; AT X, 388).

rapidement [...] qu'il me semble – afferma Descartes – avoir une intuition simultanée de tout»¹. La tecnica dell'enumerazione è dunque volta a fare in modo che la certezza intuitiva sconfini a tal punto nel campo della deduzione da finire con il rimpiazzarla. Se il carattere specifico dell'intuizione è l'istantaneità, l'enumerazione la dinamizza, consentendole di muoversi con un moto continuo, senza nessuna interruzione, in ciò producendo due effetti epistemologicamente determinanti: rimediare «à la lenteur de l'esprit» e incrementare la sua capacità conoscitiva. In breve, intuizione ed enumerazione (intesa come prolungamento dell'intuizione) collaborano insieme, l'una a fondare un sapere certo e affidabile, l'altra a portarlo a compimento.

Se è vero che enumerare rimanda sostanzialmente all'attuazione di una verifica scrupolosa, ovvero alla considerazione attenta dell'intero elenco di ciò che concerne un certo *gradum* di una determinata sequenza di relazioni, è anche vero che Descartes sembra adoperare in maniera sinonimica i termini enumerazione e induzione (*enumeratio sive inductio*). La storia filosofica del vocabolo induzione ha inizio con l'*epagoghé* aristotelica, concepita come l'esame meticoloso delle proprietà di numerose specie diverse al fine di rilevarne la comune appartenenza ad un medesimo genere². Ma anche in questa circostanza, l'adozione della terminologia scolastica da parte di Descartes prelude ad una trasformazione concettuale: l'enumerazione non indica più, infatti, il passaggio da un grado metafisico relativo ad uno più assoluto; né segnala la riconduzione di varie specie ad un unico genere di essere più fondamentale, secondo le gerarchie impartite dalla classificazione porfiriana. Il carattere induttivo dell'enumerazione obbedisce invece all'esigenza metodica di recensire e raggruppare tutti gli elementi che formano un determinato problema, per procedere successivamente alla sua messa in equazione. In questo senso enumerare equivale a riunire tutti i dati che concernono il problema in questione e tutti i modi possibili per venirne a capo, escludendo in questo modo tanto quei rapporti che esulano dal problema, quanto quelle strade che non conducono a nessuna soluzione.

Non conviene, inoltre, trascurare altri due requisiti dell'enumerazione su cui Descartes si sofferma: la completezza e la distinzione. Essi meritano un rispettivo approfondimento:

a) ci sia permesso di illustrare la prima di queste modalità dell'enumerazione attraverso un esempio espunto dalla seconda meditazione. Dopo avere reperito, in virtù dell'intuizione, la

¹ Regola VII (Alquié I, p. 109; AT X, 388).

² Un appunto di J. Brunschwig esprime con precisione questo punto: «l'induction est en effet l'opération par laquelle on remonte d'un certain nombre de propositions spéciales données à une proposition générale qui les implique toutes» (in *Descartes, Oeuvres philosophiques*, edizione di F. Alquié, I, cit., p. 110). Si aggiunga che per Aristotele l'induzione non è mai enumerazione, ma passaggio dal particolare all'universale (*Topici* I, 18, 108b).

prima verità nell'ordine del conoscere, *Ego sum, ego existo*, il filosofo francese esamina la natura di questa sua prima conoscenza applicando la tecnica dell'enumerazione:

Mais qu'est-ce que donc que je suis? Une chose qui pense [*res cogitans*]. Qu'est-ce qu'une chose qui pense? C'est-à-dire une chose qui doute, qui conçoit, qui affirme, qui nie, qui veut, qui ne veut pas, qui imagine aussi, et qui sent¹.

Descartes riunisce ed elenca diversi modi del pensiero. Dubitare, concepire, affermare, negare, volere, non volere, immaginare e sentire sono altrettante maniere nelle quali la mente pensa. Si tratta di una lista definitiva dei *modi cogitandi*? Certamente no, e se ne potrebbero evocare altri, come giudicare, ipotizzare, sperare, amare, ecc. Tuttavia è una lista *sufficiente*², e questo basta perché si possa parlare di *completezza* dell'enumerazione. Una volta riconosciuti ed enumerati i principali modi che costituiscono la natura dell'*ego*, è possibile soffermarsi su ognuno di essi. Questo, per lo meno, è il modo nel quale Descartes procede nella seconda meditazione:

Certes ce n'est pas peu si toutes ces choses appartiennent à ma nature. Mais pourquoi n'y appartiendraient-elles pas? Ne suis-je pas encore ce même qui doute presque de tout, qui néanmoins entends et conçois certaines choses, qui assure et affirme celles-là seules êtres véritables, qui nie toutes les autres, qui veut et désire d'en connaître davantage, qui ne veut pas être trompé, qui imagine beaucoup de choses, même quelquefois en dépit que j'en aie, et qui en sens aussi beaucoup, comme par l'entremise des organes du corps ? [...] Car il est de soi si évident que c'est moi qui doute, qui entends, et qui désire, qu'il n'est pas ici besoin de rien ajouter pour l'expliquer. Et j'ai aussi certainement la puissance d'imaginer; car encore qu'il puisse arriver (comme j'ai supposé auparavant) que les choses que j'imagine ne soient pas vraies, néanmoins cette puissance d'imaginer ne laisse pas d'être réellement en moi, et fait partie de ma pensée. Enfin je suis le même qui sens, c'est-à-dire qui reçois et connais les choses comme par les organes des sens, puisqu'en effet je vois la lumière, j'ouïs le bruit, je ressens la chaleur. Mais l'on me dira que ces apparences sont fausses et que je dors. Qu'il soit ainsi ; toutefois, à tout le moins, il est très certain qu'il me semble que je vois, que j'ouïs, et que je m'échauffe; et c'est proprement ce qui en moi s'appelle sentir, et cela, pris ainsi précisément, n'est rien autre chose que penser³.

b) Il caso dell'enumerazione *distinta* è ancora diverso. Nella *Regula VII* Descartes evoca l'esempio, capitale nell'economia della sua futura riflessione metafisica, della distinzione dell'anima razionale dal corpo. Per appurare che la natura dell'anima non ha nulla di corporeo, sarebbe inutile, oltre che estremamente lungo e faticoso, stilare un catalogo completo di tutto ciò che è corporeo. Di gran lunga più proficuo, invece, è utilizzare alcune categorie essenziali dell'idea di corpo (dimensione, figura, movimento), «de manière à

¹ *Meditatio II* (Alquié II, pp. 420-421; AT VII, 28).

² Connotandosi come «sufficiente e ordinata», l'enumerazione cartesiana si sottrae al problema più spinoso della concezione empirica dell'induzione, ovvero il percorso senza fine di un inventario di tutti i particolari.

³ *Meditatio II* (Alquié II, pp. 421-22; AT VII, 28-29).

démontrer que l'âme raisonnable ne peut se rattacher à aucune d'entre elles»¹. Quale anima sarebbe suscettibile di essere misurata o pesata? Come concepire l'anima secondo una qualunque forma geometrica? In che modo rappresentarsi lo spostamento (movimento locale) dell'anima da uno spazio ad un altro?

Ecco che affiora l'utilità innegabile dell'enumerazione, in tutte le sue molteplici declinazioni. Essa previene gli errori che possono scaturire dall'omissione e dalla confusione; allevia lo sforzo induttivo e fortifica la certezza delle nostre conclusioni.

Infine, sia a titolo di ricapitolazione di quanto detto, sia per insistere sulla fecondità della formazione di classi per distinguere le conoscenze, Descartes ribadisce la necessità che l'enumerazione sia *ordinata*, soprattutto nel momento in cui i singoli dati in questione divengono troppo numerosi, rischiando di provocare fastidiose ripetizioni. Il raggruppamento di tali cose secondo distinte classi di equivalenze ha il merito di portare ad «examiner attentivement, soit l'une toute seule, soit quelque caractère de chacune d'entre elles, soit certaines plutôt que les autres, ou dont en tout cas nous ne reprendrons jamais aucune inutilement deux fois»². In altre parole, la metodicità dell'enumerazione consiste nel recensire e distinguere in classi di equivalenze i diversi gradi di cui una serie è composta, al fine di raccogliere e ricondurre tutti i dati relativi ad ogni grado verso le classi corrispondenti. Una volta reperite le classi principali, infatti, diviene facile inserirvi i dati, perché si riconosce subito a quale classe appartiene ciò che si incontra di volta in volta. Ciò spiega, una volta di più, l'assimilazione dell'enumerazione con l'induzione, ovvero con un'operazione che muove dal particolare al generale, da un'idea determinata alla sua classe di appartenenza. Come si è visto essa può essere metodica o sufficiente. Nel primo caso, le cose conosciute devono appartenere ad uno stesso ordine e poter essere «ramenées à des classes fixes»; nel secondo caso, occorre che l'enumerazione sia sufficiente in ampiezza, vale a dire fondata su un numero di conoscenze sufficientemente elevato per poter essere esente dall'errore³. Certo, un insopprimibile margine di incertezza, imputabile all'insufficienza costitutiva della ragione, rimarrà sempre, ma sarebbe impossibile rimediare a questo inconveniente, «car - sostiene Descartes - s'il fallait examiner isolément chacune des choses qui se rapportent à la question proposée, la vie d'un homme n'y suffirait point»⁴. Significa che bisogna accontentarsi della quasi certezza o di una certezza che non può che essere provvisoria e parziale? Ci sembra

¹ *Regula VII* (Alquié I, pp. 112-113; AT X, 390).

² *Regula VII* (Alquié I, p. 113; AT X, 391).

³ *Regula VI*: «Mais comme il n'est pas facile d'en faire le recensement complet, et comme en outre il ne s'agit pas tant de les retenir par coeur que de savoir les discerner par une sorte d'acuité intellectuelle, il faut chercher un moyen de former les esprits à les apercevoir rapidement chaque fois qu'il le faudra » (Alquié I, pp. 104-105; AT X, 384).

⁴ *Regula VII* (Alquié I, p. 113; AT X, 390-391).

piuttosto di vedere, in questo passo delle *Regulae*, esplicitata la tesi cartesiana secondo la quale, per dirla con Guérout, «le savoir a des limites infranchissables, fondées sur celles de notre intelligence, mais qu'à l'intérieur de ces limites la certitude est entière»¹.

¹ M. Guérout, *Descartes selon l'ordre des raisons*, cit., I, p. 15.

III. 2. *La pratica del metodo*

Alcune considerazioni preliminari riguardanti il titolo del *Discours* ci sembrano necessarie. Enunciamolo per intero: *Discours de la méthode pour bien conduire sa raison et chercher la vérité dans les sciences*. Ciò su cui conviene soffermarsi, intanto, è la preposizione «pour». Essa rivela il duplice fine del metodo, che, come abbiamo visto, consiste nel dirigere rettamente la ragione e cercare la verità nelle scienze. Descartes, in altri termini, congiunge *d'entrée de jeu* metodo e funzione del metodo, come già gli era capitato di fare con l'altro suo scritto di metodologia, mai pubblicato, ovvero le *Regulae* utili e chiare *ad directionem ingenii in veritatis inquisitione*. Nell'idea di metodo è contenuta la duplice e complementare ambizione cartesiana di promuovere una filosofia che si preoccupi, da un lato, di potenziare la facoltà di pensare, puntando a renderla sempre più perspicace¹ nel cogliere le nature semplici e sempre più sagace² nel connetterle discorsivamente; e, da un altro lato, di incoraggiare la pratica di questo metodo naturale in virtù della sua *utilità* nella risoluzione di problemi concreti.

Certo, si potrebbe obiettare a Descartes che le idee di utilità, di funzionalità, di applicabilità sono inscindibilmente connesse con l'idea stessa di metodo e che, pertanto, con i suoi annunci non sembra proporre nulla di inedito, ma piuttosto ispirarsi all'*Organon* aristotelico, o a dei trattati codificati a partire da quel modello. Si tenga presente, inoltre, che il termine greco *organon* significa innanzitutto strumento, e che *organon* venne chiamata proprio la logica aristotelica, intesa come strumento che aiuta a conoscere la verità.

Ma queste considerazioni non devono trarre in inganno. Il metodo di cui parla Descartes non configura alcun *corpus* di leggi logiche, né si presenta come un repertorio dettagliato di ricette e prescrizioni formali, né appare fondato sulla nozione della logica come di un'arte o scienza categorica e normativa³, determinata *a priori* e indipendentemente dalla sua applicazione. Come si è visto esso prende apertamente le distanze dall'*organon* aristotelico e

¹ La perspicacia designa propriamente l'abilità intellettuale nel cogliere intuitivamente le cose più semplici, secondo il dettato della *Regula IX*: «les artisans qui travaillent à des ouvrages de précision, et qui ont l'habitude de diriger attentivement leur regard sur chaque point, acquièrent à l'usage le pouvoir de discerner parfaitement les choses les plus petites et les plus fines; de même, ceux qui ne dispersent jamais leur pensée sur divers objets en même temps, et la concentrent toujours tout entière à considérer les choses les plus simples et les plus faciles, acquièrent de la perspicacité» (Alquié I, p. 124. AT X, 401).

² La sagacia specifica la prontezza nell'operare deduttivamente e nel riconoscere l'ordine da seguire per risolvere una questione. Essa è una capacità congenita, che nondimeno si può affinare e sviluppare cimentandosi a scoprire o a supporre l'ordine sotteso a problemi semplici senza ricorrere ad aiuti esterni.

³ E. Gilson evoca l'interpretazione tomista della logica aristotelica, intesa come scienza: «[...] la logique est un art, en tant qu'elle a pour fin de rendre possible la constitution des sciences; elle est une science en tant que, prise en elle-même, elle suit ses propres règles et peut être étudiée dans ses propres lois: "ars logica, id est scientia rationalis" *Comment. In Anal. Post.*, I, lect. I» (in René Descartes. *Discours de la méthode. Texte et commentaire*, cit., p. 183).

dal metodo della classificazione porfiriana¹ dei concetti, che Descartes non ignorava affatto. E se proprio in quegli anni il Cancelliere inglese Bacone, tra gli altri, sentirà l'esigenza di una *instauratio magna* e intraprenderà la missione di rimpiazzare la logica aristotelica redigendo un *Novum organum*, il progetto di Descartes non sembra affatto orientarsi in questa direzione. L'idea stessa di formulare un codice logico che potesse fungere da programma per gli atti intellettuali è esattamente l'opposto dell'ambizione cartesiana. La formazione dell'idea di metodo in Descartes scaturisce dall'esperienza della scoperta, dal cimento con le matematiche, in una parola dall'attualizzazione di operazioni intellettuali effettive². Il metodo non è, per Descartes, uno strumento, ma la facoltà di dotarsi dei mezzi per conoscere, proprio come un fabbro sprovvisto di utensili è chiamato a fabbricarsi da sé gli strumenti per lavorare.

Nell'etimologia classica del termine *methodos* è inscritto il concetto greco di *odos*, che significa via, cammino, strada³. *Methodos* rinvia propriamente al significato di ricerca, mezzo per arrivare a uno scopo,

sans se confondre avec ce but lui-même. En matière intellectuelle, la méthode ne se confond ni avec le but, qui est la connaissance, ni avec les instruments, qui sont les facultés cognitive set leurs opérations. Elle désigne le *mode d'emploi des instruments* le mieux adapté à l'obtention du but⁴.

Esso non è l'espressione di un sistema di leggi imposte al pensiero, ma si fonda su alcune regole che richiedono sempre alla mente di essere adattate, che esigono l'industria, l'astuzia, la perspicacia della ragione. Agli *Analitici* di Aristotele, ad ogni rivisitazione scolastica dell'*organon*, al *Novum organum* di Bacone e all'*Ars brevis* di Lullo, Descartes contrappone un metodo *naturale* modellato sul paradigma delle matematiche. Alla fissità assiomatica della logica oppone le idealità matematiche, sprovviste di essenza, e dunque capaci di non frenare la libertà euristica della mente. L'idea di *mathesis* non è convertibile con quella di dottrina o corpo di dottrina; essa si confonde con l'attività zetetica della ragione, concepita come «un instrument universel, qui peut servir en toutes sortes de rencontres»⁵. Ciò rimanda al tema essenziale della non staticità della mente. Descartes annuncia con il suo metodo che permette

¹ Ne *La recherche de la vérité*, Descartes fa pronunciare a Epistemone, rappresentante dello scolasticismo aristotelizzante, queste parole: «C'est avec beaucoup de peine que je vous vois mépriser si fort cette arbre de Porphyre qui a toujours fait l'admiration de tous les savants, et de plus je suis fâché que vous cherchiez à enseigner ce qu'il est par une autre méthode que celle qui depuis si longtemps est reçue dans toutes les écoles» (Alquié II, p. 1124; AT X, 516).

² V. Jullien ha osservato che: «si l'on comparait l'acquisition de connaissances certaines à un jeu, la méthode ne fournirait pas les "règles du jeu", mais plutôt les principes (ou règles) des stratégies gagnantes» (in *Descartes. La Géométrie de 1637*, Paris, 1996, p. 18).

³ Eudoxe si serve del concetto di *route* in un momento centrale del dialogo *La recherche de la vérité*: «Mais pour que vous ne soyez pas détourné de votre dessein, avançons peu à peu, et, comme je vous l'ai dit, vous trouverez que cette route va plus loin que vous ne pensez» (Alquié II, p. 1123; AT X, 515).

⁴ È un'osservazione di J. Brunschwig, contenuta nella nota a p. 91 del primo tomo dell'edizione Alquié delle *Oeuvres philosophiques* di Descartes.

⁵ *Discours*, V (Alquié I, p. 629; AT VI, 57).

«l'invention d'une infinité d'artifice»¹, il programma dei prolegomeni ad ogni scienza possibile. Non ci si deve stupire più di tanto, quindi, se Descartes non conclude le *Regulae*, se nel *Discours* addirittura si limita ad enunciare quattro precetti nei quali il metodo verrebbe ad enuclearsi², e se nella *Géométrie*, lungi dall'illustrare il suo metodo, lo mette in pratica. L'ambizione di Descartes non consiste affatto nello stabilire un nuovo corpo di logica, ma aspira a fare il miglior uso possibile della ragione: «mais ce qui me contentait le plus de cette méthode était que, par elle, j'étais assuré d'user en tout de ma raison, sinon parfaitement, au moins le mieux qui fut en mon pouvoir»³.

Sin dalle prime pagine del *Discours* Descartes presenta il suo metodo come l'esito di una serie di ingegnose scoperte ed esperienze: «certains chemins [...] m'ont conduit à des considérations et des maximes, dont j'ai formé une méthode, par laquelle il me semble que j'ai moyen d'augmenter par degrés ma connaissance»⁴. Qui formare significa inventare, forgiare, escogitare delle tecniche atte a conquistare il vero e a risolvere problemi in diverse discipline. Questa è la *methodus* cartesiana:

elle consiste plus en pratique qu'en théorie; et je nomme les *Traité*s suivants des *Essais de cette Méthode*, parce que je prétends que les choses qu'ils contiennent n'ont pu être trouvées sans elle, et qu'on peut connaître par eux ce qu'elle vau: comme aussi j'ai inséré quelque chose de Métaphysique, de Physique, et de Médecine dans le premier discours, pour montrer qu'elle s'étend à toutes sortes de matières⁵.

Il metodo riposa così sull'applicazione, sull'*uso*, sull'esercizio della facoltà razionale, ovvero sul suo carattere pratico più che sulla sua natura teorica: la mente umana, del resto, è capace di ragionare correttamente senza avere bisogno di imparare come si fa. Ciò spiega la

¹ *Discours*, VI (Alquié I, p. 634; AT VI, 62).

² Fin troppo noto è il giudizio sprezzante di Leibniz nei confronti dei precetti del metodo, reputati ovvi, semplicistici e banali. Giudizio che ha conosciuto una eco presso alcuni commentatori a noi più vicini come R. Lefèvre, che non esita a denunciarne la superficialità, la rigidità e l'inadeguatezza dinanzi «aux complexités de la recherche et du chantier scientifique» (*Le criticisme de Descartes*, cit., p. 330). Noi crediamo, inversamente, che le quattro regole rappresentino forse la migliore esposizione del metodo, non in quanto forniscono delle ricette universali e delle leggi concernenti la conoscenza in generale, ma in quanto si limitano a evocare dei consigli di buon senso, la cui fecondità in geometria e in algebra a Descartes sembrava potersi estendere con la stessa efficacia ad ogni altro ambito della conoscenza. In ciò facciamo nostro il punto di vista di J. Laporte, secondo il quale «la méthode mathématique [...] s'exprime, en dehors de tout appareil technique, dans les quatre "préceptes" du *Discours de la méthode*, où l'on retrouve, sous une forme plus succincte, mais peut-être plus exacte, parce qu'elle est plus abstraite encore et plus dépouillée, tout le contenu des *Règles pour la direction de l'esprit*» (*Le rationalisme de Descartes*, cit., p. 10). La generalità cui ambisce il metodo cartesiano gli impedisce di distribuirsi in istruzioni troppo precise e normative: la varietà delle questioni trattate rivela, per un verso, la libertà con la quale la mente può servirsi del metodo, modellandolo alle proprie esigenze; e, per un altro verso, la natura per così dire estremamente flessibile e malleabile del metodo stesso.

³ *Discours*, II (Alquié I, p. 590; AT VI, 21).

⁴ *Discours*, I (Alquié I, p. 570; AT VI, 3). Cf. la *Regula X*: «[...] une longue expérience m'avait permis d'apercevoir certaines règles [...] c'est ainsi que j'ai laborieusement édifié l'ensemble de la présente méthode» (Alquié I, p. 126; AT X, 403).

⁵ Descartes a Mersenne, marzo 1637 (Alquié I, p. 522; AT I, 349).

reticenza di Descartes a equiparare il suo metodo ad una nuova logica, anche se non sarebbe inesatto definirlo una logica *sui generis*,

qui apprend à bien conduire sa raison *pour découvrir les vérités qu'on ignore*; et pour ce qu'elle dépend beaucoup de l'usage, il est bon qu'on s'exerce longtemps à en pratiquer les règles touchant les questions faciles et simples, comme sont celles des mathématiques¹.

La familiarità con le questioni più facili si può conseguire mediante la pratica di alcune tecniche, apparentemente sprovviste di interesse scientifico, come la tessitura delle tele o dei tappeti, in cui eccellono certi artigiani; o come l'arte di cucire o ricamare fili «pour en faire des tissus de structures infiniment variées»². Analogamente a queste tecniche, le matematiche mettono la mente a contatto con oggetti semplici, la abitano a rimanere vigile e a trovare da sola le soluzioni dei problemi. Nessun altro sapere quanto la geometria, l'aritmetica e l'algebra è in grado di presentare «de la façon la plus distincte des types d'ordre en nombre infini, tous différents les uns des autres, et cependant tous réguliers; or c'est à les observer minutieusement que se réduit presque toute la sagacité humaine». Ciò indusse Descartes a familiarizzarsi con «tous les jeux mathématiques, tout ce qui touche à l'arithmétique»³. Il metodo non è qualcosa di esteriore alla mente e di cui la mente possa venire a conoscenza per apprendimento o in modo artificiale, ma corrisponde al dinamismo naturale dell'intelligenza, consiste nel corretto uso di quei poteri che la ragione detiene in quanto ragione, per lo meno a titolo di disposizione, e di cui si è più o meno padroni a seconda della familiarità e dell'abitudine che se ne ha. In altri termini, conferendo il primato al dinamismo intellettuale piuttosto che alla dottrina, Descartes riconosce la necessità di dotarsi di un metodo per guidare la mente verso la scoperta di nuove verità e non per forzarla ad applicare leggi a lei esteriori. Lungi dal ricevere passivamente un metodo prestabilito, la mente è chiamata a cercarne uno, a crearlo. Nell'intraprendere qualunque procedimento di ricerca della verità essa deve seguire un metodo, che non le è imposto, ma è l'esito di ingegnose scoperte. A questo proposito, l'esempio del fabbro che si costruisce in primo luogo gli strumenti di lavoro, mostra come meglio non si potrebbe il primato della facoltà di pensare rispetto alle regole metodo:

cette méthode ressemble à ceux des arts mécaniques qui, loin d'avoir besoin du secours des autres, enseignent eux-mêmes comment il faut fabriquer les instruments qui leur sont propres. Si l'on voulait en effet pratiquer l'un d'eux, l'art du forgeron par exemple, sans disposer d'aucun instrument, il faudrait commencer par ce servir comme enclume d'une pierre dure ou de quelque bloc de métal non dégrossi, prendre en caillou en guise de marteau, assembler des morceaux de

¹ *Lettre-préface* (Alquié III, p. 779; AT IX-2, 13-14, corsivo nostro).

² *Regula X* (Alquié I, p. 127; AT X, 404).

³ *Regula X* (Alquié I, p. 127; AT X, 404).

bois en forme de tenailles, et se monter, selon les besoins, un arsenal d'autres instruments de ce genre ; ceux-ci une fois préparés, on ne tenterait pas sur-le-champ de forger à l'usage d'autrui des épées ou des casques [...] mais avant toute chose on fabriquerait à son propre usage des marteaux, une enclume, des tenailles, et le reste des outils nécessaires¹.

In breve, il metodo si prefigge lo scopo di preparare il soggetto cosciente alla conoscenza. Il suo scopo, quindi, è certo quello di risolvere problemi, ma immediatamente prima consiste nel facilitare il compito alla mente immettendola sulla retta via, consegnandole il modo di procurarsi tutti gli strumenti necessari per venire proficuamente a capo di tali problemi. Così, la chiave d'accesso universale alle verità particolari in ambito scientifico non è, ovviamente, da ricercare nel corollario agostiniano «*Non intratur in veritatem, nisi per charitatem*»², ma Descartes la enuncia nella formula che già inaugurava la *Regula IV*: «*Necessaria est methodus ad rerum veritatem investigandam*»³. A questo proposito va precisato che il metodo non viene a confondersi con la verità, essendo più precisamente la condizione necessaria perché la mente possa acquisire «la connaissance vraie de tout ce dont on sera capable»⁴. Se il metodo funge da *trait-d'union*, da ponte, da legame imprescindibile tra la facoltà razionale e le verità particolari che essa aspira a conoscere, la sua utilità e la sua validità si misureranno in base all'utilità concreta dimostrata, valutabile in base ai successi scientifici conseguiti, ovvero alle conoscenze particolari che il metodo sarà capace di far guadagnare alla ragione⁵. Per parlare come Descartes, in base al numero di battaglie che permetterà di vincere:

car c'est véritablement donner des batailles, que de tâcher à vaincre toutes les difficultés et les erreurs qui nous empêchent de parvenir à la connaissance de la vérité⁶.

Allo stesso modo il sintagma «ricerca della verità» sancisce l'inscindibilità del vincolo che lega la verità, intesa come effetto, ad un metodo, che funge da causa: il metodo, nella prospettiva cartesiana, non mira a conoscere o a riconoscere direttamente la verità, ma è la condizione preliminare e irrinunciabile perché la mente possa accedere correttamente alla sua ricerca. Esso, in altri termini, precede la ricerca della verità, essendo quella preliminare forma di ricerca della verità capace di dirigere la ricerca della verità. Irriducibile ad una parte della filosofia, il metodo è un buon modo di accedervi e sembra non distinguersi dalla facoltà di

¹ *Regula VIII* (Alquié I, p. 119; AT X, 397).

² Agostino, *Contra Faustum*, XVIII.

³ *Regula IV* (AT X, 371).

⁴ *Regula IV* (Alquié I, p. 91; AT X, 372).

⁵ Il valore del metodo non si giudica dalla sua essenza, ma dai frutti che porta. Sono meno interessanti, in questo senso, le quattro regole della seconda parte del *Discours*, che contengono gli elementi essenziali della teoria delle *Regulae*, che gli *Essais* del metodo, concepiti come degli *échantillons*.

⁶ *Discours*, VI (Alquié I, p. 639; AT VI, 67).

filosofare rettamente o, secondo un'espressione di Adrien Baillet, di entrare nella filosofia. Sin dalle *Regulae*, del resto, una triplice esigenza caratterizza il metodo concepito da Descartes:

- a) contenere i primi rudimenti della ragione umana (*prima rationis humanae rudimenta*);
- b) fare uscire da qualunque soggetto delle verità (*ad veritates ex quovis subjiecto eliciendas*);
- c) essere «*préférable à toute autre connaissance à nous transmise par voie humaine, attendu qu'elle est la source de toutes les autres*»¹.

L'*ouverture* del *Discours* esprime in una frase questo complesso tematico: «car ce n'est pas assez d'avoir l'esprit bon, mais le principal est de l'appliquer bien».² Applicare bene l'*ingenium* sembra essere l'idea direttrice, già riscontrabile nel 1619, quando Descartes, pur senza celare la sua diffidenza per l'arte di Lullo, chiedeva all'amico olandese di scrivergli «si vous y repérez quelque chose d'*ingénieux* dans cet art»³.

*

Il migliore esempio del metodo, raccomandato da Descartes stesso al teologo gesuita Vatier⁴, è riscontrabile nel discorso sull'arcobaleno. *Echantillon* del metodo, la spiegazione geometrica della causa dei colori dell'arcobaleno gli procurò «plus de peine que tout le reste»⁵ delle *Meteore*. Questa testimonianza, attinta dalla corrispondenza, è particolarmente significativa, in quanto costringe l'esegeta a giudicare il metodo che Descartes ha in mente a partire da un saggio pratico. Più che speculare sulla sua astratta configurazione teorica, per comprendere la natura del metodo diviene indispensabile esaminarne la sua applicazione. Così, se le *Regulae* e il *Discours*, testi canonici dell'esposizione del metodo, contengono importanti indicazioni, è ai tre *Saggi* scientifici posposti che occorre rivolgere l'attenzione per comprendere le dinamiche di funzionamento del metodo preconizzato da Descartes, all'opera in ottica, in fisica e in geometria.

Queste considerazioni ci hanno incitato a presentare tre esempi di azione metodica. Il primo si riferirà alla linea anaclastica, ed è illustrato molto chiaramente nella *Regula VIII* e poi ripreso nella *Diottrica*; il secondo all'arcobaleno, che costituisce l'argomento del discorso

¹ *Regula IV* (Alquié I, p. 94; AT X, 374).

² *Discours, I* (Alquié I, p. 568; AT X, 2). Lo stesso movimento di pensiero, del resto, sembra dispiegarsi in campo etico: tutti sono naturalmente liberi, ma devono imparare ad esercitare la libertà. In altri termini, ragione, e libertà, considerate in sé, sono nozioni vuote: solo l'uso che se ne fa permette di considerarne il valore reale.

³ Descartes a Beeckman, 29 aprile 1619 (Alquié I, p. 43, AT X, 165, corsivo nostro).

⁴ Descartes a Vatier, 22 febbraio 1638 (Alquié II, p. 26; AT I, 559).

⁵ Descartes a Mersenne, 8 ottobre 1629 (Alquié I, p. 224; AT I, 23).

ottavo delle *Meteore*. Infine, in sede matematica, mostreremo l'uso del metodo di semplificazione delle equazioni in un problema antico quanto la filosofia, l'Achille di Zenone.

III. 2. 1. *La linea anaclastica in ottica*

La *Regula VIII* presenta un banco di prova pratico di estremo interesse per constatare la tenuta teorica del metodo cartesiano. La sua collocazione all'interno del trattato è immediatamente successiva all'elaborazione del concetto di ordine (*Regula V*), all'esposizione della tecnica analitica e di quella sintetica mediante l'esempio della serie numerica (*Regula VI*) e, infine, precede l'illustrazione del criterio dell'enumerazione (*Regula VII*). La *Regula VIII* evoca un problema epistemologico concreto, cioè come comportarsi «si dans la série des objets de recherche il s'en présente un dont notre entendement ne puisse acquérir une intuition satisfaisante»¹. Qual è il rimedio ad una situazione tale per cui l'intelletto viene a trovarsi sprovvisto dell'intuizione evidente di un anello della catena gnoseologica che sta esaminando?

Descartes suggerisce due soluzioni: per un verso invita a non desistere dal proseguire nella ricerca dell'elemento evidente mancante; per un altro verso, suggerisce di non procedere oltre nella ricerca una volta che tutte le strade siano state battute senza successo, poiché ciò significherebbe compiere uno sforzo inutile. Nella regola ottava Descartes fissa da subito l'attenzione sul concetto di serie e prescrive di portare l'attenzione, all'interno di una catena di conoscenze, in primo luogo su «tout ce qui constitue un degré complet»², cioè su un'idea perfettamente chiara alla mente, in modo da poter passare, in un secondo momento e *par ordre*, dall'assoluto al relativo o dal relativo all'assoluto. Il pericolo è insito nell'ipotetica conoscenza incompleta o parziale di un elemento della serie; tale difetto conoscitivo, infatti, è potenzialmente foriero di errore. Descartes insiste, pertanto, sull'importanza di trattenersi sul *gradum* di una serie *x* considerata, sino a quando la nostra mente non lo percepisca come *integrum*.

III. 2. 1. 1. *La conoscenza dei limiti della conoscenza nella Regula VIII*

Tuttavia le capacità cognitive della mente non sono affatto illimitate, ma hanno dei confini ben precisi: le sette regole precedenti, sostiene Descartes, consentono di affrontare le difficoltà di ogni scienza, ma solo a condizione che la natura di tali difficoltà non si avveri insormontabile. L'impresa cognitiva della mente, in questo caso, sarebbe votata necessariamente al fallimento, e ogni insistenza risulterebbe velleitaria. In altri termini, la conoscenza dei limiti della

¹ *Regola VIII* (Alquié I, p. 115; AT X, 392).

² *Regola VIII* (Alquié I, p. 115; AT X, 392).

conoscenza è un ausilio epistemologico cruciale in mancanza del quale la mente corre il rischio di smarrirsi nel tentativo di dirimere difficoltà che non conoscono soluzione. La conoscenza dei limiti che circoscrivono l'estensione dell'intelligenza «n'est pas une moindre science que celle qui rend manifeste la nature de la chose même»¹. Per questa ragione se le prime sette regole ottemperavano al compito di mettere il soggetto nelle condizioni di conoscere l'oggetto, la *Regula VIII* delimita il raggio d'azione del potere razionale, marca i confini gnoseologici entro cui la ragione umana è autorizzata a investigare, e oltre i quali invece si smarrisce. Ecco, allora, perché Descartes si rivolge ad un duplice interlocutore, agli inesperti (i tironi) da un lato e a coloro che conoscono perfettamente le sette regole precedenti da un altro lato: ai primi insegna la costanza nella ricerca della relazione assoluta, mentre ai secondi rivela il principio critico della *mens*, che collima con la consapevolezza dell'illegittimità di oltrepassare i limiti costitutivi della ragione.

La *Regula VIII* esprime, così, una tesi centrale della teoria cartesiana di Descartes:

on ne peut rien faire de plus utile que de rechercher ce que c'est que la connaissance humaine, et jusqu'où elle s'étend. [...] Il ne faut pas, du reste, supposer si ardue ou si difficile la tâche de tracer les limites de cet esprit [*ingenii limites definire*] dont nous avons en nous-mêmes conscience².

Si tratta di un principio metodico (che secondo numerosi interpreti sembra preannunciare il criticismo³) che consente di distinguere il pensiero di Descartes da certi eccessi dei suoi eredi (Spinoza, Malebranche, Leibniz). Descartes subordina ogni costruzione scientifica all'indagine preliminare dei poteri e dei limiti della nostra ragione. Ora, fissare i punti di riferimento per una «scienza dei limiti» significa reperire i due criteri che la condizionano: 1) la dimostrazione che un problema non può essere risolto dalla nostra ragione; 2) apprendere i limiti della nostra capacità di conoscere. Come già osservato da Martial Gueroult, non si tratta affatto di un procedimento di pura negazione, bensì, come ha osservato Kant: «cette connaissance de l'ignorance de la raison même, que nous donne la *Critique* de la raison même, est une science»⁴. In ultima analisi, la *Regula VIII* mostra come Descartes situi

¹ *Ibid.* (Alquié I, p. 115; AT X, 394).

² *Ibid.* (Alquié I, pp. 120-121; AT X, 398).

³ J. Locke sembra ispirarsi a Descartes quando scrive: «Après nous être fatigués quelque temps sans nous trouver plus en état de résoudre les doutes qui nous embarrassaient, il nous vint dans l'esprit que nous prenions un mauvais chemin et qu'avant de nous engager dans ces sortes de recherche, il était nécessaire d'examiner notre propre capacité et de voir avec quels objets notre entendement peut ou ne peut pas avoir affaire. L'entendement comme œil nous fait voir et comprendre toutes les autres choses, mais il ne s'aperçoit pas lui-même. C'est pourquoi, il faut de l'art et du soin pour le placer à une certaine distance et faire en sorte qu'il devienne l'objet de ses propres contemplations» (*Essais*, Avant propos, § 1).

⁴ Kant, *Critica della Ragion pura*, Metodologia, I° sezione, cap. II. Pur essendo suggestivo il raffronto con il progetto critico di Kant, ci sembra, tuttavia, che il proposito cartesiano di ricercare ciò che è la conoscenza umana e sin dove essa si estenda, sia troppo rapido e vago perché si possa giudicarlo come l'anticipazione dell'idea di una scienza dei limiti della ragione. Di questo stesso avviso è P. Guenancia: «ces déclarations ne

l'esigenza di universalità, certezza e utilità del suo metodo nell'orizzonte invalicabile della finitezza umana: il metodo non intende esercitare solo la funzione limitativa di distogliere da ricerche infruttuose, ma anche quella di legittimare l'esaurirsi di una ricerca con la garanzia che nessuna conoscenza può essere ulteriormente acquisita.

«Tout ceci mérite d'être illustré par un ou deux exemples»¹, aggiunge Descartes, e se il secondo sarà reputato «de tous le plus élatant»², visto che il suo oggetto è la dimostrazione del primato epistemologico dell'intelligenza rispetto ad ogni nozione conosciuta³, in questa sede sarà analizzato il primo esempio, relativo a «cette ligne qu'en dioptrique on appelle anaclastique»⁴. Lo studio dell'ottica e della natura della luce godeva dell'interesse generale dei *savants* dell'epoca e non aveva mancato di sedurre Descartes già dai primi anni venti del XVII secolo⁵, per diventare l'oggetto di indagine centrale di uno dei tre saggi del 1637, la *Dioptrique*. Nello specifico il problema dell'anaclastica, ovvero quella superficie «dans la quelle les rayons parallèles se réfractent de telle manière qu'ils se coupent tous, après réfraction, en un seul point»⁶, sarà trattato e risolto in chiave fisico-matematica nel discorso ottavo della *Dioptrique*: «il s'agit de l'ellipse – ha commentato J. Brunschwig –. Mais, comme l'indique ici Descartes, il suppose résolu le problème physique des lois de la

constituent pas le moins du monde un projet philosophique; elles sont, considérées en elles-mêmes, il faut bien le dire, assez triviales et paraissent seulement nous recommander de ne pas perdre notre temps à débattre de choses sur lesquelles nous n'avons aucune expérience, ni même aucune idée distincte. Loin d'indiquer la nécessité d'une science des limites de la raison (ce qu'est la critique kantienne), elles sont faites en passant, "pour n'être pas sans cesse à s'interroger sur ce que peut l'esprit", et pour souligner une fois de plus l'enseignement fondamental des *Regulae*: l'esprit doit partir des choses les plus simples pour s'élever progressivement aux plus complexes [...]» (in *Lire Descartes*, cit., p. 45).

¹ *Regula VIII* (Alquié I, p. 116; AT X, 394).

² *Regula VIII* (Alquié I, p. 118; AT X, 396).

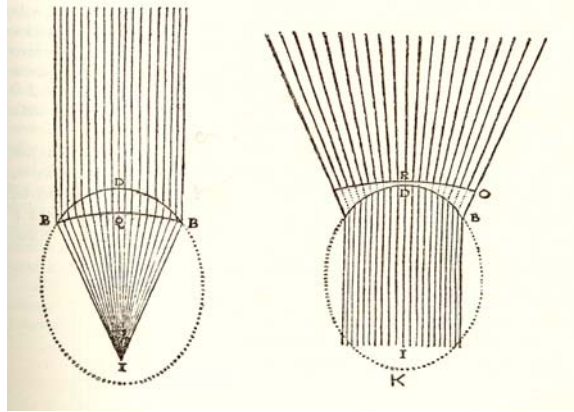
³ *Regula VIII*: «l'on ne peut rien connaître antérieurement à l'entendement, puisque c'est de lui que dépend la connaissance de tout le reste, et non l'inverse» (Alquié I, p. 118; AT X, 396).

⁴ *Regula VIII* (Alquié I, p. 116; AT X, 393). Analogamente a D. Garber, dal quale prendiamo spunto per le nostre analisi, crediamo che «cet exemple est un modèle de la méthode par excellence» (in *Descartes et la méthode en 1637*), «Le Discours et sa méthode», cit., pp. 68-69).

⁵ Tra il 1626 e il 1628 Descartes ebbe modo di fare diverse esperienze nel campo dell'ottica.

⁶ *Regula VIII* (Alquié I, p. 116; AT X, 394).

refraction»¹, legge di cui Descartes può vantare la paternità e che enuncia nel discorso secondo



della *Dioptrique*.

La questione dell'anaclastica è un ibrido di matematica e di fisica e si colloca a cavaliere tra le due discipline, nel senso che può essere trovata solo a condizione che si disponga tanto di nozioni fisiche (la luce è un fenomeno naturale), quanto di nozioni matematiche (la proporzione degli angoli). Per risolvere questo problema di ottica Descartes ha l'opportunità di mettere all'opera e far interagire alcune regole del suo metodo, azionando in primo luogo la riduzione o scomposizione analitica del problema, per poi, in un secondo momento, procedere sinteticamente alla sua ricomposizione completa. Uno studioso della sola matematica che si determinasse a cimentarsi con la questione dell'anaclastica comprenderebbe senza difficoltà «que la détermination de cette ligne [...] dépend de la proportion qu'observent les angles d'incidence»². Ma giunto a questo stadio l'ausilio della sola matematica non sarebbe più sufficiente, poiché la proporzione cercata dipende da una legge fisica (la legge di rifrazione) che esula dall'ambito della matematica. Il nostro matematico dovrebbe pertanto arrestare il suo *iter* conoscitivo, senza che neppure l'eventuale ricorso all'opinione di altri filosofi, o all'esperienza possano essergli d'ausilio, in quanto ciò ignora è il *primum* evidente, la conoscenza iniziale da cui poter, successivamente e progressivamente, fare fondo nella ricostruzione ordinata del problema. Tale *gradum absolutum* non è posseduto perché che la legge di rifrazione è ancora una proposizione composta e relativa che «ne relève pas de la mathématique, mais de la physique»³. Detto altrimenti, l'ipotetico studioso di matematica che si cimentasse con la questione dell'anaclastica incontrerebbe due difficoltà, di cui la prima è di ordine conoscitivo e consiste nell'ignoranza della legge fisica della rifrazione; mentre la seconda è di ordine metodico, ed è determinata dal fatto di non poter intuire direttamente tale legge, essendo questa di natura composta e relativa, cioè dipendente dalla preliminare spiegazione del fenomeno fisico della rifrazione. Più semplicemente, ciò che Descartes intende

¹ Descartes, *Oeuvres philosophiques*, edizione di F. Alquié, cit., I, p. 116.

² *Regula VIII* (Alquié I, p. 116; AT X, 394).

³ *Regula VIII* (Alquié I, p. 116; AT X, 394).

dire è che non è lecito stabilire una qualsiasi legge senza prima essere perfettamente a conoscenza del fenomeno in questione.

Viceversa, qualora il quesito dell'anaclastica non fosse indagato unicamente in sede matematica, ma secondo il precetto cartesiano che invita a concepire le scienze come un'unità, la sinergia della matematica e della fisica permetterebbe di aggirare l'*impasse* e, in tal modo, autorizzerebbe a procedere alla divisione del problema complesso nelle sue componenti più semplici, scoprendo, in tal modo, «que cette proportion entre les angles d'incidence et de réfraction dépend de leur changement, provoqué par la différence des milieux»¹. Il richiamo alla *Regula I*, che postulava l'unità delle scienze, permette allo studioso di avanzare nella scomposizione del problema che, sino a questo momento, è stato analizzato secondo l'ordine che segue:

- 1) posizione del problema dell'anaclastica: quale profilo deve avere una lente nella quale i raggi paralleli si rifrangono in modo che tutti, dopo la rifrazione, si intersecano in un solo punto? Posta la questione generale, con l'aiuto della sola matematica si è in grado di capire che si tratta di un problema di proporzioni tra angoli;
- 2) segue l'enunciazione della legge di rifrazione, secondo la quale questa linea dipende dalla proporzione che gli angoli di rifrazione mantengono rispetto agli angoli di incidenza. Per impadronirsi di questa legge, tuttavia, la sola matematica è insufficiente: è necessario l'intervento di conoscenze fisiche. Ma, dato che la legge di rifrazione è ancora una proposizione complessa, occorre dividerla ulteriormente al fine di acquisire un elemento ancora più semplice;
- 3) il modo in cui si verifica il fenomeno fisico della rifrazione è dovuto al passaggio di un raggio luminoso da un *medium* a un altro.

La strada che deve condurre lo studioso dell'anaclastica alla soluzione del problema o, se si preferisce, alla scoperta del primo anello della catena in cui si articola il problema, è ancora lunga. Dalla complessità della definizione generale della *quaestio*, tuttavia, si è passati già ad un grado maggiore di semplicità. L'ulteriore semplificazione proposta da Descartes riguarda «la manière dont le rayon pénètre à travers tout le corps transparent»²: da ciò, infatti, dipende il fenomeno della rifrazione. A sua volta, è lecito chiedersi che cosa permetta al raggio luminoso di penetrare in un corpo trasparente, il che equivale a porsi la domanda sulla natura della luce, una questione già alquanto generale che, ciononostante, può essere ancora divisa, visto che per conoscere che cosa sia la luce si deve prima sapere «ce que c'est en général qu'une puissance

¹ *Regula VIII* (Alquié I, p. 117; AT X, p. 394).

² *Regula VIII* (Alquié I, p. 117; AT X, p. 394).

naturelle»¹. Pervenuti a questo punto, ovvero al reperimento della nozione di luce intesa come potenza naturale, «ce dernier point étant dans tout cet enchaînement le plus absolu»², la riduzione analitica è giunta al termine del suo percorso e deve arrestarsi.

Riprendendo il precedente elenco schematico:

- 4) prima di chiedersi come avvenga il fenomeno della rifrazione occorre prestare attenzione al modo in cui il raggio penetra in tutto ciò che è trasparente;
- 5) ciò rinvia ad un grado ancora più semplice che concerne la natura stessa della luce;
- 6) infine, la natura della luce coincide con una potenza naturale.

Smontata la serie, Descartes la rimonta: terminata la fase analitica e scomposto il problema nei suoi termini più elementari, prende avvio la seconda fase metodica, quella della ricostruzione sintetica in cui, partendo dall'idea semplicissima della luce come potenza naturale, e ripercorrendo tutti i gradi della serie, senza trascurare di ricercare con ordine le rimanenti cose, si giungerà alla stessa anaclastica.

Va tenuto egualmente presente che nel venire a capo della questione dell'anaclastica, oltre all'analisi e alla sintesi, Descartes si serve della regola dell'enumerazione e del procedimento analogico: queste tecniche, in realtà, vengono in aiuto per garantire l'efficacia del metodo qualora nella fase della ricomposizione si incontrino delle difficoltà. Nel caso specifico la difficoltà emerge, ad esempio, nel passaggio dall'intuizione del grado assoluto della potenza naturale al secondo grado della serie che concerne la natura dell'azione della luce: non sembra possibile, infatti, inferire immediatamente la seconda dalla prima. Descartes invita, pertanto, ad enumerare tutte le altre potenze naturali in modo da comprendere il loro funzionamento e, in seguito, servirsi di tale conoscenza come modello atto a spiegare la natura della luce. È sottesa, a questa operazione, l'idea che il funzionamento delle cose aiuta a capire la natura delle cose e viceversa.

L'esempio dell'anaclastica getta luce sull'essenza del metodo cartesiano inteso come ordine: l'analisi, la sintesi e l'enumerazione, che ne sono i requisiti capitali illustrati nelle *Regulae V, VI, VII*, concorrono nel proposito di venire a capo di un problema concreto. Descartes, inoltre, ha evocato e chiamato direttamente in causa anche le *Regulae I e III* a sostegno della sua impresa. Il metodo ha reso possibile sciogliere una questione complessa, oscura e involuta in sei proposizioni sempre più facili ed elementari, sino a far emergere il grado più semplice della serie, posseduto il quale è stato possibile, anche in virtù dell'ausilio dell'enumerazione, ricomporre ordinatamente l'intera sequenza delle questioni, deducendo

¹ *Regula VIII* (Alquié I, p. 117; AT X, 395).

² *Regula VIII* (Alquié I, p. 117; AT X, 395).

ogni volta il grado complesso da quello più semplice per dare finalmente una risposta all'oggetto della ricerca.

III. 2. 2. *La spiegazione dell'arc-en-ciel*

Se nel caso dell'anaclastica Descartes non vedeva nulla che potesse «empêcher quelqu'un qui utiliserait en toute perfection notre méthode de la connaître avec évidence»¹, nel discorso ottavo delle *Météores*² dedicato allo studio dell'arcobaleno, «une merveille de la Nature», egli dichiara di aver raggiunto «par la méthode [...] des connaissances que ceux dont nous avons les écrits n'ont point eues»³. Tanto nel caso dell'anaclastica, quanto in quello relativo all'arcobaleno, Descartes esibisce la fecondità della dimostrazione secondo l'ordine, come documenta la lettera a Vatier del 22 febbraio 1638:

Je n'ai pu montrer l'usage de cette méthode dans les trois traités que j'ai donnés, à cause qu'elle prescrit un ordre pour chercher les choses qui est assez différent de celui dont j'ai cru devoir user pour les expliquer. J'en ai toutefois montré quelque échantillon en décrivant l'arc-en-ciel⁴.

Il discorso ottavo delle *Météores* è probabilmente lo studio più pregiato del saggio: da esso si evince la superiorità dell'approccio cartesiano, capace di complicare un modello teorico con l'osservazione empirica, di intrecciare uno scrupoloso calcolo matematico con le nozioni della fisica e di trarre il massimo giovamento dalla messa in opera della propria metodologia. In effetti, più ancora che in altre opere «la simple publication de cet Essai devait nécessairement apparaître comme une sorte de défi lancé aux philosophes de l'Ecole»⁵. D'altronde, anche la *Géométrie* e la *Dioptrique* (il cui titolo, suggeritogli non dalla tradizione, bensì da Keplero) evidenziano la sfida di Descartes lanciata contro un sapere sempre più irrigidito su se stesso: in tale prospettiva, e per semplificare, la *Géométrie* appare come il cimento cartesiano con Euclide, la *Dioptrique* con Keplero⁶ e le *Météores* con la fisica dell'aristotelismo scolastico. Tuttavia, al di là delle considerazioni storiche e delle possibili

¹ *Regula VIII* (Alquié I, p. 118; AT X, 395).

² Consacrando a realizzare uno studio generale delle *Meteore*, Descartes aspirava a dare ragione di tutti i fenomeni sublunari. Per un confronto tra la filosofia della natura di Descartes e quella insegnata in uno dei manuali scolastici in auge presso i collegi della Compagnia di Gesù tra il XVI e il XVII, e di cui Descartes si è certamente servito nel periodo dei suoi studi, ovvero i *Commentarii in libros Meteororum Aristotelis Stagyrtae, Conimbricae*, 1598, si veda lo studio di E. Gilson, *Météores cartésiens et météores scolastiques*, in *Etudes sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*, Paris, Vrin, 1930, pp. 102-137.

³ *Meteore, VIII* (Alquié I, p. 749; AT VI, 325).

⁴ Descartes a Vatier, 22 febbraio 1638 (Alquié II, p. 26; AT I, 559).

⁵ E. Gilson ha osservato che «la semplice pubblicazione di questo *Essai* doveva necessariamente apparire come una sorta di sfida lanciata ai Filosofi della Scuola» (*Météores cartésiens et météores scolastiques*, in *Etudes sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*, cit., p. 104).

⁶ Per un confronto tra la *Dioptrica* di Descartes e l'*Ad Vitellionem paralipomeni quibus astronomiae pars optica traditur* (1604) di Keplero, si veda lo studio di A. C. Crombie *La Dioptrique et Kepler*, in *Le Discours et sa méthode*, cit., pp. 131-144.

filiazioni¹, ciò su cui conviene focalizzare l'attenzione è il soggetto, intimamente misto ed eterogeneo, dell'arcobaleno (*arc-en-ciel*), situato alla frontiera tra ottica, fisica e matematica e al quale hanno dedicato svariati studi tanto gli antichi quanto i moderni².

Ora, benché l'esempio dell'*arc-en-ciel* si presenti sotto una forma di gran lunga più articolata e involuta rispetto al percorso seguito nel caso dell'anaclastica, sono ravvisabili diverse operazioni metodologiche analoghe. Descartes si pone un problema generale e complesso, lo scompone in parti sempre più elementari sino a trovare quel grado assoluto dal quale può risalire di deduzione in deduzione, partendo dalla semplicità iniziale sino a ricomporre l'intera sequenza delle relazioni che formano il problema. Non è, tuttavia, soltanto il grado di complessità maggiore che distingue i due esempi: nello studio dell'*arc-en-ciel* Descartes ricorre con grande frequenza all'osservazione dei fenomeni, nonché alla formulazione di *ipotesi* e alla costruzione di esperimenti, cioè, in ultima istanza, all'*esperienza*. Ciò si evince già in apertura del saggio, dove Descartes considera che

cet arc ne peut pas seulement paraître dans le ciel, mais aussi en l'air proche de nous, toutes fois et quantes qu'il s'y trouve plusieurs gouttes d'eau éclairées par le soleil, ainsi que l'expérience fait voir en quelques fontaines³.

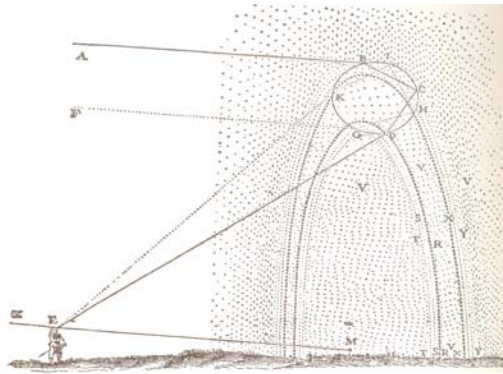
L'esperienza è, pertanto, ciò che permette a Descartes di «juger qu'il [l'arcobaleno] ne procède que de la façon que les rayons de la lumière agissent contre ces gouttes, et de là tendent vers nos yeux»⁴. Prima di passare all'esame del discorso ottavo è opportuno svolgere alcune riflessioni sul tema dell'*ipotesi*.

¹ Una interessante ricostruzione storica delle vicissitudini che hanno portato Descartes a concepire, durante il suo prolungato soggiorno in Olanda, i tre saggi del metodo, è fornita dall'articolo di T. Verbeek *Méthode: discussion ou itinéraire?*, in «Lettres cartésiennes», a cura di M. Spallanzani, Bologna, 2003, pp. 109-133. L'articolo si chiude con l'*ipotesi* secondo la quale non sarebbe illecito leggere il *Discours* nei termini di un «hommage à trois amis néerlandais: Huygens pour la *Dioptrique*, Golius pour la *Géométrie*, Renieri pour *Les Météores*».

² Il tema dell'arcobaleno, nella storia del pensiero scientifico sino a Descartes, ha attirato l'attenzione di numerosi autori: Aristotele ne tratta nel terzo libro della sua opera *Meteorologica*; Alberto Magno nel terzo libro del *Liber Meteororum*; Fromondus nei *Meteorologicorum libri sex*, Keplero in almeno tre scritti *Mysterium cosmographicum*, *De Fundamentis Astrologiae certioribus*, *Ad Vitellionem Paralipomeni*, Maurolico in *Theoremata de Lumine et Umbra*, Ambrosius Rodius in *Optica* e Marco Antonio de Dominis in *De radiis visus et lucis in vitris perspectivis et Iride Tractatus*. Per un esauriente studio sulla storia dell'arcobaleno, si veda C. B. Boyer, *The Rainbow, From Myth to Mathematics*, New York, 1959. Si vedano anche W. A. Fallace, *The Scientific Methodology of Theodoric of Fribourg*, Fribourg, 1959; A. C. Crombie, *Robert Grosseteste and the Origins of Experimental Science, 1100-1700*, Oxford, 1953; e W. R. Shea, *La magia dei numeri e del moto. René Descartes e la scienza del Seicento*, trad. it., Torino, 1994, pp. 194-231.

³ *Meteore, VIII* (Alquié I, p. 749; AT VI, 325).

⁴ *Meteore, VIII* (Alquié I, p. 749; AT VI, 325).



III. 2. 2. 1. «*Je désire que ce que j'écrirai soit seulement pris pour une hypothèse*». *Ipotesi e certezza morale*

Il metodo ipotetico¹ scaturisce dalla costruzione di modelli teorici la cui natura è convenzionale e la cui adozione è funzionale ad una conoscenza più chiara dei fenomeni. L'uso dell'ipotesi, verificata o falsificata sulla base di esperimenti mirati, attraverso l'isolamento e la riproduzione artificiale dei fenomeni, è uno dei cardini della scienza moderna². Il termine è prevalentemente adoperato da Descartes in ambito scientifico (per esempio l'ipotesi del corpo-macchina), ma non mancano interessanti applicazioni anche in quello metafisico, dove la finzione pratico-operativa del genio maligno è una di quelle «*choses fausses que souvent on prend pour véritables, afin d'éclaircir davantage la vérité*»³.

Si potrebbe, tuttavia, essere tentati di muovere contro Descartes la stessa accusa che egli mosse alla fisica *speculativa* della Scuola. L'uso di ipotesi per spiegare i fenomeni, non significa operare proprio come coloro che suppongono certe qualità reali, o certe forme sostanziali, o certe piccole anime nella natura? Ma il primo ad illustrare la grande differenza che intercorre tra il vecchio modo di intendere e utilizzare lo strumento dell'ipotesi e quello cartesiano, è stato lo stesso Descartes. In una lettera a Morin del 13 luglio 1638 Descartes rimprovera ai suoi maestri di supporre delle qualità occulte nelle cose senza trovare nessun riscontro o verifica nell'esperienza, laddove le ipotesi di cui egli si serve gli consentono di pervenire a conoscenze vere «*touchant la vision, le sel, les vents, les nuées, la neige, la*

¹ Sull'uso dell'ipotesi in Descartes si veda lo studio di M. Martinet, *Sciences et hypothèses chez Descartes*, «Archives internationales d'histoire des Sciences», 1974. Si vedano anche le considerazioni di M. Fichant sull'uso delle ipotesi nelle *Regulae* in rapporto alle opere successive (*Science et métaphysique dans Descartes et Leibniz*, cit., pp. 6-8).

² Con le sue esperienze in ambito fisico, ottico, meccanico e medico, Descartes concorre, insieme con illustri suoi contemporanei, quali ad esempio Galilei, Torricelli, Pascal, Huygens, alla nascita e alla formazione della fisica moderna. Del resto, come non esiterà a considerare le *Meditationes* «*ma métaphysique*», così non esiterà a chiamare i *Principia* «*ma physique*». Si vedano le lettere a Elisabetta del 21 maggio 1643 e a Huygens del 24 maggio 1643 in Alquié III, p. 23 e p. 25; AT III, 668, 670 e 816).

³ *Quinte Risposte* (Alquié II, p. 790; AT VII, 350).

tonnerre, l'arc-en-ciel et choses semblables»¹. In altri termini, la sterilità delle congetture avanzate dalla fisica antica riposa sulla mancanza di una successiva conferma sperimentale. Già nelle *Regulae* Descartes evoca in due luoghi della dodicesima proposizione lo strumento delle ipotesi, sancendone l'utilità metodica e conoscitiva e precisandone la mancanza di ogni pretesa ontologica:

libre à vous, si vous voulez, de ne pas croire qu'il en soit réellement ainsi; mais qu'est-ce qui vous empêchera d'adopter les mêmes hypothèses, s'il se manifeste qu'elles ne retranchent rien à la vérité des choses, et qu'elles n'ont d'autre effet que de rendre tout beaucoup plus clair?².

Non importa che questi postulati «ne sont pas reçus de tout le monde», avverte Descartes ritornando, qualche pagina più avanti nella stessa regola, sul valore strategico dell'ipotesi: «quand même on ne les croirait pas plus vrais que ces cercles imaginaires à l'aide desquels les astronomes décrivent leurs phénomènes, pourvu qu'avec leur secours on puisse distinguer, à propos de quelque objet que ce soit, quelle connaissance peut être vraie ou fausse»³. Nella già evocata lettera a Morin, Descartes distingue tra ipotesi vere e ipotesi false o incerte, tenendo ben separato, da un lato, il fine scientifico che permane sempre quello della migliore comprensione possibile dei fenomeni naturali e, da un altro lato, il ricorso all'uso di ipotesi suscettibili di essere vere oppure false (e la falsità di tali ipotesi è provocata dalla loro convenzionalità⁴):

vous dites aussi que les astronomes font souvent des suppositions qui sont cause qu'ils tombent dans de grandes fautes; comme lorsqu'ils supposent mal la parallaxe, l'obliquité de l'Ecliptique, etc. A quoi je répons que ces choses-là ne se comprennent jamais entre cette sorte de suppositions ou hypothèses dont j'ai parlé; et que je les ai clairement désignées, en disant qu'on en peut tirer des conséquences très vraies et très assurées, encore qu'elles soient fausses ou incertaines. Car la parallaxe ou l'obliquité de l'Ecliptique, etc., ne peuvent être supposées comme fausses ou incertaines, mais seulement comme vraies; au lieu que l'Equateur, le Zodiaque, les Epicycles et autres tels cercles, sont ordinairement supposés comme faux, et la mobilité de la terre comme incertaine, et on ne laisse pas pour cela d'en déduire des choses très vraies⁵.

In altri termini, l'ipotesi afferma che un certo fenomeno (causa) è necessariamente accompagnato da un cert'altro fenomeno (effetto). Ma questa affermazione non si presenta come una verità incontrovertibile, ottenuta sulla base di principi immediatamente veri ed

¹ Descartes a Morin, 13 luglio 1638 (Alquié II, p. 75; AT II, 200).

² *Regula XII* (Alquié I, p. 136; AT X, 412).

³ *Regula XII* (Alquié I, p. 143; AT X, 417).

⁴ La validità delle supposizioni non deve essere dimostrata: per confutarne la portata si deve provare o che le cose supposte sono false, oppure si deve mostrare che sono state dedotte conseguenze che non potevano essere dedotte. Ciò è chiaramente espresso da Descartes in una lettera a Mersenne del maggio 1638 (AT II, 143-144).

⁵ Descartes a Morin, 13 luglio 1638 (Alquié II, p. 73-74; AT I, 198-199). Agli stessi argomenti è consacrato il paragrafo 44 del Libro III dei *Principia*.

evidenti di per sé, bensì come una supposizione, per l'appunto, la cui verità, ossia la cui corrispondenza con la realtà, deve essere dimostrata *a posteriori*. Tale dimostrazione¹ esige una serie di operazioni pratiche o esperimenti. Nel caso della spiegazione geometrica della formazione dei colori dell'arcobaleno, ad esempio, viene riprodotto il fenomeno stesso, con l'intento di osservare e accertare se, in quelle condizioni "artificiali" di isolamento e di riproduzione, il fenomeno si comporta oppure no nel modo previsto dall'ipotesi. In caso positivo, l'ipotesi è *verificata*, cioè resa vera; in caso negativo essa viene *falsificata* e rigettata. L'esperimento, in ultima istanza, è ciò che permette di valutare la verità o la falsità di un'ipotesi al fine di correggerla, perfezionarla o adattarla in relazione ai casi particolari: esso funge da verifica empirica dell'ipotesi.

In breve, il ricorso alle ipotesi, non importa se nella modalità della supposizione scientifica di un modello teorico, o dell'artificio della favola in ambito cosmologico, o della finzione metodologica in ambito metafisico, attesta il carattere "probabilista"² e "strumentalista" dell'approccio scientifico di Descartes, che non esita a servirsi, in ambito speculativo, di un metodo ipotetico-deduttivo. Adottando modelli esplicativi sufficienti, che non si vogliono veri in assoluto³ (ma capaci nondimeno di assicurare una *certezza morale*⁴),

¹ E. Gilson commenta così il nesso tra ipotesi ed esperienza: «La seule chose que l'on puisse exiger d'une hypothèse, c'est qu'elle *explique* les faits, et tout ce que peuvent faire ensuite les faits c'est de *prouver* l'hypothèse. L'ensemble, constitué par des hypothèses qui expliquent des faits et des faits expérimentalement constatés qui prouvent ces hypothèses se nomme *démonstration*» (*Etudes sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*, cit., p. 132).

² Facciamo nostra un'espressione di P. Guenancia, adoperata nel suo recente studio *Descartes. Les fonctions de l'expérience*, in «L'expérience et la conscience», cit., p. 96. Negli articoli 46 e 47 del terzo libro dei *Principia* emerge nitidamente, già dall'intitolazione, il carattere strumentalista dell'approccio scientifico di Descartes: «que leur fausseté [di alcune supposizioni] n'empêche point que ce qui en sera déduit ne soit vrai. Ce peu de suppositions me semble suffire pour m'en servir comme de [*tanquam*] causes ou de principes, dont je déduirai tous les effets qui paraissent en la nature, par les seules lois ci-dessus expliquées» (Alquié III, p. 250; AT VIII-1, 101-102). Si noti in particolare l'adozione del sintagma «m'en servir comme de», che segnala l'installazione del problema sul piano epistemologico e assegna al metodo ipotetico il carattere di ricostruzione «probabile» del reale.

³ Descartes adotta la strategia di inventare modelli o supporre ipotesi che gli permettano di spiegare i fenomeni in diverse discipline. Fare come se il corpo umano sia una macchina; o fare come se il mondo sia un orologio, non significa affermare metafisicamente che il corpo è una macchina e il mondo un orologio, ma escogitare degli artifici che permettano all'uomo di scienza di dedurre, a partire dalle ipotesi formulate, tutta una serie di conoscenze vere, senza per questo assumere nessun impegno ontologico. Il modello spiega il mondo: poco importa che, assolutamente parlando, le cose non stiano così: ciò che importa è che *possano* esser stato così, visto che così sono suscettibili di essere comprese e spiegate. È questo un tratto distintivo dell'approccio metodico di Descartes, per il quale conoscere veramente qualcosa vuol dire essere in grado di costruirla, mettendosi se non dal punto di vista del creatore, almeno da quello del progettista.

⁴ Descartes opera in *Principia* IV, § 204-205 una distinzione tra «certezza morale» e certezza «più che morale». Se il secondo tipo di certezza concerne le verità metafisiche o fisiche o di fede garantite dall'evidenza di un Dio *fons veritatis*, *summe bonus et minime fallax* (ed è una forma di *certezza assoluta* in quanto è impossibile dubitare che le cose stiano diversamente da come le vediamo), la certezza morale concerne, invece, delle verità di fatto, per così dire, la cui certezza è «aussi grande que celle des choses dont nous n'avons point coutume de douter touchant la conduite de la vie, bien que nous sachions qu'il se peut faire, absolument parlant, qu'elles soient fausses» (Alquié III, p. 522; AT VIII-1, 327). È morale, ad esempio, la certezza che ci induce a credere di avere decifrato il senso nascosto di un messaggio in codice attraverso la sostituzione metodica di certe lettere con altre, ottenendo una frase dotata di senso; ed è morale la certezza che ci spinge a credere di essere riusciti a

Descartes subordina la discussione sul valore veritativo delle ipotesi alla loro utilità come strumenti necessari al fine di prevedere e spiegare i fenomeni:

[...] je désire que ce que j'écrirai soit seulement pris pour une hypothèse, laquelle est peut-être fort éloignée de la vérité; mais encore que cela fût, je croirai avoir beaucoup fait si toutes les choses qui en seront déduites sont entièrement conformes aux expériences: car si cela se trouve elle ne sera pas moins utile à la vie que si elle était vraie, parce qu'on s'en pourra servir en même façon pour disposer les causes naturelles à produire les effets que l'on désirera¹.

III. 2. 2. 2. «En tout ceci, la raison s'accorde si parfaitement avec l'expérience»

Chiusa la parentesi riguardante le ipotesi, è d'uopo ritornare al discorso ottavo delle *Meteore*. Preso atto che l'osservazione rivela il ruolo centrale svolto dalla goccia d'acqua, Descartes realizza su di essa un esperimento: «sachant que ces gouttes sont rondes [...] et voyant que, pour être plus grosses ou plus petites, elles ne font point paraître cet arc d'autre façon, je me suis avisé d'en faire une fort grosse, afin de la pouvoir mieux examiner»². Pur rimanendo ancora nella generalità del primo grado, si assiste già ad una prima semplificazione del problema: dall'osservazione generale dell'arcobaleno, Descartes passa a focalizzare l'attenzione sull'effetto che la luce provoca in una goccia d'acqua. Si serve, a questo proposito, di una «grande fiole de verre toute ronde et fort transparente»³ piena d'acqua, allo scopo di riprodurre, su scala maggiore, proprio una goccia d'acqua ingrandita. Nel corso dell'esperimento Descartes rileva che, col variare dell'angolo di visione dovuto all'elevazione o all'abbassamento dell'ampolla, i diversi colori dei due arcobaleni appaiono o scompaiono. In virtù di questa rilevazione, ottenuta attraverso l'enumerazione e la misurazione delle diverse circostanze al fine di eliminare quelle che non intervengono, si sente autorizzato ad affermare che il primo iride è causato dai raggi che giungono all'occhio in seguito a due rifrazioni e una riflessione e determinando un angolo di 42°, mentre il secondo arcobaleno è provocato da altri raggi che raggiungono l'occhio dopo due rifrazioni e due riflessioni producendo un angolo di 52°.

Nondimeno la portata dell'esperimento è ancora parziale⁴. Difatti, pur avendo trovato la maniera in cui i raggi si riflettono e si rifrangono formando l'apparizione dei colori, occorre

spiegare un gran numero di fenomeni naturali (la calamita, il fuoco, ed altri) a partire da poche ipotesi proposte. Un'attenta analisi della concezione cartesiana della certezza e dell'«assurance morale» è svolta da G. B. Gori, *La fondazione dell'esperienza in s'Gravesande*, Firenze, 1972, pp. 204-214. Utile anche J. Morris, *Descartes and Probable Knowledge*, in «Journal of the History of Philosophy», 1970, 8, 3, pp. 505-512.

¹ *Principia*, III, § 44 (Alquié III, p. 247; AT VIII-1, 99).

² *Météores*, VIII (Alquié I, p. 749; AT X, 325).

³ *Météores*, VIII (Alquié I, p. 749; AT X, 325).

⁴ *Météores*, VIII: «mais la principale difficulté restait encore, qui était de savoir pourquoi, y ayant plusieurs autres rayons qui, après deux réfractions et une ou deux réflexions, peuvent tendre vers l'œil quand cette boule

ancora chiedersi come mai tale apparizione si verificasse solamente sotto certi angoli piuttosto che sotto altri. Per fare fronte a questa difficoltà, Descartes si domanda «s'il n'y avait point quelque autre sujet où elles parussent en même sorte, afin que, par la comparaison de l'un et de l'autre» fosse possibile «mieux juger de leur cause»¹. In altre parole, Descartes riduce ulteriormente il problema, passando ad un livello di complessità inferiore: dato che l'arcobaleno appare come un effetto luminoso costituito da due regioni separate di colore, è lecito affermare che non è possibile conoscerlo né spiegarlo senza aver prima indagato la natura del colore. Il modello analogico che Descartes adotta (o, più esattamente, attinge dalla memoria²) a mo' di confronto con l'arcobaleno, è la proiezione di colori che si ottiene per mezzo di un prisma o triangolo di cristallo. L'esperimento del prisma (il secondo, dopo quello dell'ampolla) consente a Descartes di dimostrare che all'origine dell'apparizione dei colori, come loro condizione necessaria, è sottesa la rifrazione della luce. Ciò significa che è la rifrazione della luce che provoca l'apparizione dei colori, e ciò induce Descartes verso un'ulteriore divisione del problema dell'arcobaleno: dallo studio del colore si passa ad esaminare il meccanismo della luce. Infine, dal meccanismo della luce si passa alla sua natura: è questa, infatti, la prima conoscenza che si deve possedere al fine di comprendere il suo funzionamento per poi poter dare ragione del comportamento dei colori. Ma come concepire la natura della luce?

Non optando più per il ricorso all'esperienza, Descartes chiama in causa la sua concezione teorica della luce delineata nel discorso primo della *Dioptrique*, dove il fenomeno luminoso veniva equiparato all'azione di una certa materia sottilissima³: la luce non sarebbe altro che propensione al movimento della materia sottile. Durante la rifrazione, la propensione al movimento di queste piccole sfere ruotanti genera i colori. Si tratta, a ben vedere, di una teoria meccanica dei colori derivata da una teoria meccanica della luce:

en tout ceci, la raison s'accorde si parfaitement avec l'expérience, que je ne crois pas qu'il soit possible, après avoir bien connu l'une et l'autre, de douter que la chose ne soit telle que je viens de l'expliquer⁴.

est en autre situation, il n'y a toutefois que ceux dont j'ai parlé, qui fassent paraître quelques couleurs» (Alquié I, p. 752; AT VI, 329).

¹ *Météores*, VII I (Alquié I, p. 752; AT VI, 329).

² *Météores*, VII: «me souvenant que», scrive significativamente Descartes (Alquié I, p. 752; AT X, p. 329).

³ *Météores*, VIII: «concevant la nature de la lumière telle que je l'ai décrite en la Dioptrique, à savoir comme l'action ou le mouvement d'une certaine matière fort subtile» (Alquié I, p. 754; AT VI, 331).

⁴ *Météores*, VIII (Alquié I, p. 757; AT VI, 334). La medesima considerazione è ripresa e sviluppata nel § 43 del libro III dei *Principia*, che merita di essere citato: «si les principes dont je me sers sont très évidents, si les conséquences que j'en tire sont fondées sur l'évidence des mathématiques, et si ce que j'en déduis de la sorte s'accorde exactement avec toutes les expériences, il me semble que ce serait faire injure à Dieu de croire que les causes des effets qui sont en la nature, et que nous avons ainsi trouvées, sont fausses : car ce serait le vouloir

Con questa celebre dichiarazione, che emerge al termine del processo di progressiva riduzione del problema dell'arcobaleno (essendo la natura della luce il grado più elementare contenuto in esso), Descartes esprime la sua soddisfazione, in quanto il metodo di ricerca ha saputo raccordare la razionalità di un modello teorico proposto con i risultati dell'osservazione sperimentale. Malgrado l'audacia delle costruzioni deduttive, Descartes aspira a fare in modo che «la raison s'accorde [...] parfaitement avec l'expérience». Il successo dell'esperimento¹ viene a confermare la verità del ragionamento. Descartes, cioè, non sembra teorizzare una scienza puramente deduttiva o vanamente speculativa come quella scolastica, né aderire, come Bacone, ad un metodo unicamente sperimentale, fondato sulla sola osservazione sensibile e immediata dei fatti. Per trovare la verità nelle scienze occorre un metodo che sia, nello stesso tempo, matematico e sperimentale. Nella sesta parte del *Discours*, che in un primo tempo doveva probabilmente servire da introduzione alla *Diottrica* e alle *Meteore*, Descartes si era soffermato a precisare il tipo di ordine utilizzato nell'abbordare le questioni scientifiche:

premièrement, j'ai tâché de trouver en général les principes, ou premières causes, de tout ce qui est, ou qui peut être, dans le monde, sans rien considérer, pour cet effet, que Dieu seul, qui l'a créé, ni les tirer d'ailleurs que de certaines semences de vérités qui sont naturellement en nos âmes. Après cela, j'ai examiné quels étaient les premiers et plus ordinaires effets qu'on pouvait déduire de ces causes [...]².

Così, facendo leva sulla conoscenza di un Dio trascendente, onnipotente e creatore, che forgia la materia³ e stabilisce alcune leggi¹ invariabili della natura, Descartes ricostruisce la

rendre coupable de nous avoir créés si imparfaits, que nous fussions sujets à nous méprendre, lors même que nous usons bien de la raison qu'il nous a donnée» (Alquié III, p. 247; AT VIII-1, 99).

¹ L'importanza dell'esperienza per il progresso del sapere è ancora più flagrante in ambito medico, dove le ricerche teoriche non possono sostituirsi alla sperimentazione, in particolare alla dissezione.

² *Discours*, VI (Alquié I, p. 636; AT VI, 64).

³ C'è una sola ed essenziale significazione di corpo secondo Descartes: l'*extensio/étendue*. Descartes si rappresenta la materia in chiave geometrica, identificandola con lo spazio esteso: l'estensione è il carattere permanente che la mente riconosce alla materia. *Res extensa* significa, positivamente, che l'estensione costituisce l'essenza della materia e, negativamente, che non si può, senza auto-frantendersi, concepire un corpo che non sia esteso. L'estensione è l'attributo principale che definisce la realtà materiale. La materia, in quanto estensione, è capace di esistere per sé nel modo in cui Dio l'ha istituita. Ogni corpo, nel suo ininterrotto processo di trasformazione, è concepito come un modo di un'unica sostanza. Teorizzata per la prima volta nelle *Regulae* (*Regula XIV*, AT X, 446 e 452) questa concezione della materia trova nel trattato *Le Monde ou Traité de la lumière* la descrizione forse più precisa, attraverso la sua equiparazione ad «un vrai corps parfaitement solide qui remplit également toutes les longueurs, largeurs et profondeurs de ce grand espace au milieu duquel nous avons arrêté notre pensée; en sorte que chacune de ses parties occupe toujours une partie de cet espace, tellement proportionnée à sa grandeur qu'elle n'en saurait remplir une plus grande ni se resserrer en une moindre, ni souffrir que, pendant qu'elle y demeure, quelque autre y trouve place. Ajoutons à cela que cette matière peut être divisée en toutes les parties et selon toutes les figures que nous pouvons imaginer; et que chacune de ses parties est capable de recevoir en soi tous les mouvements que nous pouvons aussi concevoir» (Alquié I, pp. 345-346; AT XI, 33-34). Vedi anche *Principia* II, § 4 e 64; *Le Monde* cap. 6; *Discours*, V). La «favola» del *Mondo* segnala il carattere metodologico e ipotetico con il quale Descartes esamina la materia. Nel supporre un mondo tutto nuovo Descartes ricorre alla sola idea di materia concepita nella sua più rigorosa semplicità, cioè come

catena delle inferenze che determinano l'intera impalcatura del cosmo: i cieli, le stelle, il sole, la terra, e sulla terra, l'acqua, l'aria, il fuoco, i minerali che sono gli effetti, le conseguenze, i fenomeni più generali trovati per deduzione dalla semplicità iniziale di «*certaines semences de vérités qui sont naturellement en nos âmes*». La sterminata pluralità e diversità del reale che sgorga da una primordiale fonte di materia caotica e amorfa creata da Dio si organizza e si complica mediante quelle leggi «que Dieu a tellement établies en la nature, et dont il a imprimé de telles notions en nos âmes, qu'après y avoir fait assez de réflexion, nous ne saurions douter qu'elles ne soient exactement observées, en tout ce qui est ou qui se fait dans le monde».²

Senonché la ricostruzione di un mondo possibile, operata deduttivamente (dalle cause agli effetti), a partire da alcuni principi metafisici e fisici (Dio, la materia, le leggi della natura), non consegna al filosofo del lume naturale l'intera conoscenza dei fenomeni naturali, ma solo quella delle cose più generali, come appunto gli astri, la terra, gli elementi, i minerali «et quelques autres telles choses qui sont les plus communes de toutes et les plus simples, et par conséquent les plus aisées à connaître»³. È a questo stadio che l'ausilio dell'esperienza⁴ diviene indispensabile, ovvero nel momento in cui il problema diventa quello di spiegare la formazione dei fenomeni più particolari, riguardo alla diversità e alla molteplicità dei quali l'operazione deduttiva diviene perfettamente arbitraria. Ciò è palesato da Descartes in maniera analoga tanto nella sesta parte del *Discours* quanto nel § 46 del terzo libro dei *Principia*, che riportiamo qui di seguito:

[...] car ces choses ayant pu être ordonnées de Dieu en une infinité de diverses façons, c'est par la seule expérience, et non par la force du raisonnement, qu'on peut savoir laquelle de toutes ces façons il a choisie. C'est pourquoi il nous est maintenant libre de supposer celle que nous voudrions, pourvu que toutes les choses qui en seront déduites s'accordent entièrement avec l'expérience⁵.

corpo esteso, figurato e suscettibile di movimento. L'estensione è l'idea chiara e completa con cui posso concepire la materia nella sua specificità e distinguerla da ogni altra realtà.

¹ Le leggi della natura sono riconducibili, per l'essenziale, a dei principi di conservazione. Le prime due convergono nella formulazione esatta, cui a Descartes spetta il primato, del principio di inerzia: «chaque chose demeure en l'état qu'elle est, pendant que rien ne le change» (*Principia*, II, § 37; cf. *Le Monde*, AT XI, 38); la terza legge prescrive che «tout corps qui se meut, tend à continuer son mouvement en ligne droite» (*Principia*, II, § 38; cf. *Le Monde*, AT XI, 44). Su questi aspetti della fisica cartesiana si vedano gli studi di A. Koyré, *Etudes galiléennes*, Paris, 1939; Steven M. Nadler *Deduction, confirmation and the laws of nature in Descartes's Principia Philosophiae*, in «Journal of the History of Philosophy», 28, 3, 1990, pp. 359-383; D. Garber, *Descartes' Metaphysical Physics*, Chicago, 1992; F. De Buzon et V. Carraud, *Descartes et les Principia II. Corps et mouvement*, cit.

² *Discours*, V (Alquié I, p. 614; AT, VI, 41).

³ *Discours*, VI (Alquié I, p. 636; AT X, p. 64).

⁴ Sul tema dell'esperienza in Descartes, segnaliamo lo studio di H. Wickes e A. C. Crombie *A propos de la Dioptrique: l'expérience dans la philosophie naturelle de Descartes*, in «Problématique et réception du *Discours de la méthode* et des *Essais*», testi riuniti da H. Méchoulan, Paris, 1988, pp. 65-79.

⁵ *Principia III*, § 46 (Alquié III, p. 249; AT VIII-1, 101).

Tenuto conto del fatto che la libertà creatrice di Dio avrebbe potuto generare un'infinità di specie diverse da quelle che ha creato, in che modo alla mente umana sarebbe legittimo inferire con esattezza quelle che Dio ha effettivamente deciso di creare? Come pretendere che la mente finita dell'uomo possa spiegare *a priori* il modo nel quale nella natura si producono certi fenomeni piuttosto che altri? Per aggirare quella che sembra essere la sua «più grande difficoltà»¹ di natura metodologica, Descartes opta per invertire l'ordine della ricerca: nel rivolgersi allo studio delle cose più particolari, una volta scoperti deduttivamente i fenomeni più generali della natura, sarà d'uopo procedere *a posteriori*, converrà cioè

qu'on vienne au-devant des causes par les effets [...] car à cela je ne sais point d'autre expédient, que de chercher derechef quelques expériences, qui soit telles, que leur événement ne soit pas le même, si c'est en l'une de ces façons qu'on doit l'expliquer, que si c'est en l'autre².

Ciò significa che più si scende verso il particolare, più il lavoro del *savant* diviene difficile e, nello stesso tempo, il ricorso all'osservazione empirica e all'applicazione tecnica si fanno imprescindibili. Solo l'osservazione è ormai autorizzata a orientare la mente nella direzione giusta, escludendo tutte le altre possibili strade ipotizzate dal solo ragionamento. Così, l'esperienza non si limita più a confermare la verità delle supposizioni, ma «elle est le principe de détermination pour ce que la déduction *a priori* laisse indéterminé», come ha giustamente notato J.-M. Beyssade³. A questo stadio, il ruolo dell'esperienza è di rivelare ciò che chiameremmo oggi le “costanti arbitrarie” delle equazioni che compongono l'intelligibilità della natura, ovvero quell'intelligibilità che si sottrae alla perfetta razionalità, in quanto dipende esclusivamente dalla volontà divina, superiore a ogni ragione. L'osservazione empirica assolve il compito di indicarci quale, tra le diverse combinazioni ideali egualmente possibili, è stata di fatto realizzata. Lungi dal contrapporre l'esperienza alla pura deduzione, Descartes assegna a quella il compito di completare questa, e irride quei filosofi «*qui, neglectis experimentis, veritatem ex proprio cerebro, quasi Jovis Minervam, orituram putant*»⁴.

¹ *Discours, VI*: «il faut aussi que j'avoue que la puissance de la nature est si ample et si vaste, et que ces principes sont si simples et si généraux, que je ne remarque quasi plus aucun effet particulier, que d'abord je ne connaisse qu'il peut en être déduit en plusieurs diverses façons, et que *ma plus grande difficulté est d'ordinaire de trouver en laquelle de ces façons il en dépend* » (Alquié I, p. 637; AT VI, 63-64, corsivo nostro).

² *Discours, VI* (Alquié I, p. 637; AT VI, 65).

³ J. M. Beyssade, *Sur le Discours de la méthode*, in «Etudes sur Descartes», cit., p. 44.

⁴ *Ragula V* (AT X, 380).

III. 2. 2. 3. *L'arcobaleno come échantillon del metodo*

Giunti alla fine dell'*iter* analitico della *quaestio*, *iter* che ha permesso di reperire le cause ignote partendo dagli effetti noti, ricapitoliamo per punti la progressione delle riduzioni effettuate:

- 1) la determinazione di ciò che è da conoscere, ovvero la posizione del problema dell'arcobaleno nella sua generalità, inteso come l'effetto che i raggi luminosi producono attraversando una goccia d'acqua, e l'esperimento della grande ampolla tonda e trasparente che serve da ingrandimento;
- 2) la spiegazione del colore e il seguente esperimento del prisma (come analogia);
- 3) la scoperta del fenomeno della rifrazione sulle gocce d'acqua in sospeso nell'atmosfera;
- 4) il calcolo degli indici (grazie alla legge enunciata nella *Diottrica*) per spiegare con precisione le condizioni di apparizione dell'arcobaleno e i suoi diversi aspetti;
- 5) l'esame dell'arcobaleno indica che non vi sono colori veri e colori falsi, «toute leur vraie nature n'étant que de paraître»;
- 6) la natura della luce (modello teorico).

L'attuazione del procedimento analitico occupa i tre quarti del saggio: alla ricostruzione sintetica, sviluppata a prescindere da ogni riferimento all'esperienza e seguendo un incedere meramente deduttivo, Descartes concede poche pagine. Gli basta indicare, difatti, come sia possibile inferire dalla conoscenza del grado più semplice, cui si è pervenuti analiticamente, tutti i passaggi successivi, sino a rendere ragione della complessità del fenomeno dell'iride. Così, se nella prima parte della sua dimostrazione Descartes ha proceduto dagli effetti alla ricerca delle cause, nella seconda parte può avanzare di deduzione in deduzione, conoscendo gli effetti a partire dalle loro rispettive cause. Infine, Descartes suffraga, con l'ausilio della legge di rifrazione e di calcoli minuziosi, le sue conclusioni: «ayant pris la plume et calculé par le menu tous les rayons qui tombent sur les divers points d'une goutte d'eau [...]»¹. In tal modo, dopo il ricorso all'osservazione, agli esperimenti e ad un modello teorico *ad hoc* (quello della luce intesa come materia sottilissima composta da piccole sfere ruotanti che tendono a muoversi) Descartes non esita a palesare la sua abilità in ambito matematico; dopo l'analisi e la sintesi, la tavola che illustra i suoi calcoli raffigura una sorta di verifica complessiva delle conclusioni raggiunte. I calcoli compiuti o, che è lo stesso, l'enumerazione realizzata hanno il compito di garantire l'esattezza delle conclusioni raggiunte².

¹ *Météores*, VIII (Alquié I, p. 759; AT VI, 335-336).

² Su questo punto J.-R. Armogathe ha osservato che: «le détour par le calcul est nécessaire; c'est ici, et non pas dans les expériences précédentes, que se manifeste l'originalité de Descartes. Il n'est pas le premier à avoir fait des expériences, et ses résultats expérimentaux recourent ceux de ses prédécesseurs. Son explication des couleurs, reconnue insuffisante dès l'ouvrage de Grimaldi, sera définitivement périmée par celle de Newton.

L'eccellenza dell'*arc-en-ciel* in quanto esempio del metodo non è solo ravvisabile nell'applicazione globale dell'arsenale metodico dell'ordine, ma anche nell'adozione di un criterio supplementare, conforme ai precetti del metodo: si tratta del concorso unitario delle quattro facoltà dell'anima nella risoluzione del problema. Descartes esplicita, *in primis* e lungo tutto l'arco del discorso ottavo, il ricorso all'esperienza sensoriale (osservazione dei fenomeni); esplicita altresì, in particolar modo quando elabora il modello teorico della luce e quando risale *par ordre* la catena delle deduzioni, l'uso della ragione pura. Ma non è tutto: l'inventore francese si serve anche della memoria nell'introdurre l'esperimento del prisma, così come dell'immaginazione quando desidera favorire il lettore nella comprensione del modello teorico suggerito a proposito della luce. Ciò significa che, pur non facendovi nessuna allusione esplicita, Descartes attua il precetto metodico raccomandato della *Regula XII*, che sembra riunire e riassumere l'intero insegnamento delle prime dodici *Regulae*:

en somme, il faut se servir de tous les secours que peuvent fournir l'entendement, l'imagination, les sens et la mémoire; tant pour prendre une intuition distincte des propositions simples, que pour combiner selon les règles les choses qu'on cherche avec celles qu'on connaît, afin de les trouver; comme aussi pour découvrir les choses qu'il faut ainsi rapporter les unes aux autres; tout cela de manière à ne négliger aucune fraction des ressources humaines¹.

III. 2. 3. *L'esempio dell'«Achille» in matematica*

Il terzo banco di prova in cui abbiamo deciso di illustrare l'azione metodica di *ricerca*² della verità nelle scienze, ce lo fornisce la conclusione di una lettera a Clerselier, datata giugno o luglio 1646, nota soprattutto per le riflessioni di Descartes sulla nozione di principio. In questa lettera si trova la risoluzione, ottenuta mediante l'uso del metodo di semplificazione delle equazioni, di un problema antico quanto la filosofia: l'Achille di Zenone³. Il noto argomento sofistico del filosofo presocratico mirava a mostrare che Achille, trovandosi distanziato da una tartaruga, non riuscirà mai a raggiungerla. Non certo a causa della sua

Mais la supériorité de Descartes se mesure par rapport aux autres traités de son époque: c'est l'homme du calcul, du calcul laborieux [...]» (*L'arc-en-ciel dans les Météores*, in «Le Discours et sa méthode», cit., p. 155).

¹ *Regola XII* (Alquié I, p. 134; AT X, 410).

² L'analisi cartesiana è prima di ogni altra cosa un metodo di ricerca «qui naît dans le contexte de la résolution de problèmes algébriques», come ha osservato C. Borghero, che poi aggiunge: «Elle a une relation avec la zétetica (c'est-à-dire avec la technique qui consiste à supposer comme résolu le problème à affronter et à chercher les conditions dans lesquelles la proposition est établie) et avec la recherche des racines» (*L'affaiblissement de l'analyse de Descartes à Kant*, in *Descartes en Kant*, sous la direction de M. Fichant et J.-L. Marion, Paris, 2006, p. 128).

³ Descartes riporta la soluzione del paradosso tanto in una lettera a Clerselier del giugno o luglio 1646 (Alquié III, p. 659; AT IV, 445-447), quanto in una lettera a Mersenne del 7 settembre dello stesso anno (Alquié III, pp. 674-675; AT IV, 499-500).

lentezza, visto che il guerriero acheo è ben più rapido di uno degli animali più lenti della terra, ma perché nel momento in cui Achille avrà raggiunto la tartaruga, questa, a sua volta, avrà percorso un certo spazio, riportandosi a distanza dall'eroe, *et sic in infinitum*.

Pur senza attardarsi nella ricostruzione dettagliata del percorso seguito per arrivare alla confutazione matematica del famoso paradosso, Descartes fornisce un'applicazione esemplare del suo metodo algebrico, il quale esige, *in primis*, l'attento reperimento di tutti i dati del problema. La tartaruga ha mille passi di vantaggio rispetto all'eroe greco, il quale, tuttavia, fa cinquanta passi al minuto e ogni suo passo è dieci volte più veloce di quello della tartaruga. Si vuole conoscere in quale punto e a quale momento Achille raggiungerà la tartaruga.

Il problema può essere tradotto in forma di equazioni, distinguendo gli elementi ignoti che si intende scoprire da quelli che ci sono noti, e stabilendo i rapporti che intercorrono tra questi elementi. Per determinare tali rapporti si deve ipotizzare che il problema abbia una soluzione, indipendentemente dalla considerazione che non tutti i termini siano ancora effettivamente conosciuti. È questo il modo di procedere secondo l'ordine analitico: esso richiede l'esame delle condizioni mediante le quali è possibile risolvere un problema considerato come già risolto. Si tratta di un artificio di cui Descartes parla nella *Géométrie*:

Ainsi, voulant résoudre quelque problème, on doit d'abord le considérer comme déjà fait, et donner des noms à toutes les lignes qui semblent nécessaires pour le construire, aussi bien à celles qui sont inconnues qu'aux autres. Puis, sans considérer aucune différence entre ces lignes connues et inconnues, on doit parcourir la difficulté selon l'ordre qui montre le plus naturellement de tous en quelle sorte elles dépendent les unes des autres, jusqu'à ce qu'on ait trouvé moyen d'exprimer une même quantité en deux façons : ce qui se nomme une équation, car les termes de l'une de ces deux façons sont égaux à ceux de l'autre. Et l'on doit trouver autant de telles équations qu'on a supposé de lignes qui étaient inconnues¹.

In altre parole il problema deve essere dato per risolto e formalizzato mediante equazioni, ovvero mediante equivalenze matematiche composte da termini noti e ignoti che esprimono una stessa quantità ma in due modi diversi. Ora i dati di cui disponiamo nel caso dell'Achille ci consentono di redigere tre equazioni a partire da tre variabili x , y , z . Sapendo che i due corridori sono separati da una distanza iniziale di mille passi,

x designerà lo spazio superato dalla tartaruga rispetto al punto di incontro;

y lo spazio superato da Achille rispetto al punto di incontro;

z e z' indicheranno il tempo impiegato dai due competitori per varcare le rispettive distanze.

¹ *Géométrie* (AT VI, 372).

Sapendo, altresì, che l'eroe greco fa cinquanta passi al minuto e che ogni suo passo è dieci volte più veloce di quello della tartaruga, si ottengono le tre equivalenze che seguono:

1) $z = z' = y / 50'$

2) $y = 1000 + x$

3) $y = 10 x$

La messa in equazione del problema prelude alla sua risoluzione, che deve procedere mediante semplificazioni graduali. Poiché ciò che si deve conoscere è, naturalmente, il valore delle incognite x , y , z , «on exprimera la première en fonction de la deuxième et de la troisième, cette troisième devant rester en dernier lieu égale à une quantité connue»¹. Così, una volta scomposta la difficoltà sino a trovare gli elementi più semplici sarà possibile risalire dal semplice al complesso. L'equazione tre ($y = 10 x$) e l'equazione due ($y = 1000 + x$) possono ridursi a questa sola equivalenza: $10 x = 1000 + x$, risolvendo la quale ($10 x - x = 1000$, ovvero $9 x = 1000$) si ottiene $x = 1000 / 9$.

Una volta scoperto il valore di x si viene a conoscere quello di y , che equivale a $1000 + 1000 / 9$ e, successivamente, quello di z , che fornisce la determinazione del valore esatto del tempo impiegato da Achille per raggiungere la tartaruga, e che corrisponde a $\frac{1000 + 1000 / 9}{50}$.

50

Magistrale la chiosa di Jean Laporte: «Or en toutes ces démarches, qu'a fait l'esprit? Des opérations savantes, à la manière des Dialecticiens? Pas le moins du monde. Il a tout bonnement remarqué ce qui, dans les données du problème, est connu et ce qui ne l'est pas. Il s'est appliqué à discerner les relations d'égalité qui peuvent exister entre ces données diverses, puis à "réduire" ces relations primitivement "enveloppées", en leur substituant d'autres équivalentes, qu'au besoin il aura "composées" lui-même, jusqu'à ce qu'il arrive à "voir clairement l'égalité entre ce qui est cherché et quelque chose de connu"»², secondo l'espressione che Descartes adotta nella *Regula XIV*³.

¹ Citiamo qui J. Laporte, *Le rationalisme de Descartes*, cit., 1988, p. 5, dal quale prendiamo spunto nell'illustrazione di questo esempio matematico. L'interprete francese segnala in nota che la tecnica della semplificazione graduale delle equazioni richiede una certa abilità, come Descartes stesso confida a Elisabetta (novembre 1643) in relazione al problema dei tre cerchi: «Après avoir ainsi fait autant d'équations que j'ai supposé de quantités inconnues, je considère si, par chaque équation, j'en puis trouver une en termes assez simples; et, si je ne le puis, je tâche d'en venir à bout, en joignant deux ou plusieurs équations par l'addition ou soustraction; et, enfin, lorsque cela ne suffit pas, j'examine seulement s'il ne sera point mieux de changer les termes en quelque façon. Car, en faisant cet examen avec adresse, on rencontre aisément les plus courts chemins et on en peut essayer une infinité en fort peu de temps» (AT IV, 40). [corsivi nostri, volti a segnalare l'attività costante della ragione, impegnata in uno sforzo congiunto di attenzione e di invenzione].

² J. Laporte, *Le rationalisme de Descartes*, cit., p. 5.

³ *Regula XIV* (Alquié I, p. 169; AT X, 440).

SECONDA PARTE
«BIEN CONDUIRE SA RAISON».
DESCARTES E LE ESPERIENZE DELLA VERITÀ

IV. LA FORZA DELLA VERITÀ E LA FORZA DELLA MENTE. DESCARTES TRA DUE PARADIGMI DEL VERO

*Invenio apud me innumeras ideas*¹.

Introduzione. Dal metodo alle naturae simplices

L'esame della natura e del ruolo del metodo nella filosofia di Descartes è propedeutico ad un'indagine sulla formazione e sullo statuto dell'idea di verità. La scoperta della verità nelle scienze richiede l'adozione di un metodo, o, il che è lo stesso, per Descartes la verità non si manifesta se non al termine di un lavoro preliminare di ricerca. Concepita come una delle declinazioni essenziali dell'ordine, l'analisi mette in risalto l'inseparabilità della verità dal modo con il quale la si è metodicamente inventata. All'inizio del pensiero cartesiano vi è, così, l'idea che la verità esiga una ricerca guidata da un metodo capace di guadagnarla. In ciò Descartes sembra aderire ad uno dei pensieri tipici della filosofia occidentale, espresso da Aristotele nel libro alfa della *Metafisica*: «*Pantes anthropoi tou eidenai oregontai fusei*»². Tutti gli uomini, per natura, amano la verità e desiderano conoscerla. L'aspirazione a ricercare la verità rappresenta, del resto, uno dei *topoi* più ricorrenti, più comuni e più usuali della storia della filosofia, sin dai suoi primi sviluppi, e anche per Descartes il desiderio di verità è un elemento essenziale del suo pensiero³. Samuel S. de Sacy ha osservato, tra gli altri, come «l'image que partout revient le plus souvent – avec celle de l'architecte et celle du bâtisseur de villes – est l'image de l'homme en marche»⁴. La dimensione aneddotica o parabolica dell'*histoire d'un esprit*, raccontata nel *Discours de la méthode* riflette, seppur in parte romanzandolo, il cammino che Descartes ha percorso per diventare filosofo, cioè per diventare cartesiano. Il racconto autobiografico del *Discours* prende la forma di un elogio ininterrotto della ricerca, dove l'immagine della soggettività cartesiana sembra indissociabile da quella dell'*homo viator*, determinatosi ad esplorare tutti i principali campi del sapere, all'insegna di una disciplina di pensiero orientata a conoscere tutto ciò che rientra nelle possibilità e nei limiti della ragione. La corrispondenza degli anni che precedono la pubblicazione del *Discours* e degli *Essais* (periodo che coincide con il soggiorno olandese, 1628-1636) testimonia dei continui spostamenti di Descartes, nonché dei suoi interessi di

¹ *Meditatio V*, (AT VII, 64).

² Aristotele, *Metafisica*, A, 1, 980a.

³ Come ha osservato E. Balibar, «l'entreprise d'un discours philosophique sur la vérité n'a pas besoin de justification particulière, puisqu'il fait corps avec l'existence même de la philosophie. Il n'est pas nécessaire pour l'admettre de supposer que la vérité est le seul "objet" de la philosophie. Au contraire, on peut parfaitement tenir que la philosophie pose la question de la vérité à toutes sortes de discours, d'expériences et de pratiques qui ne s'y réduisent pas, et qu'elle pose aux discours de la vérité (qui sont loin d'appartenir en propre au genre philosophique) la question de ce qui les excède [...]. La question de la vérité, sous une forme ou sous une autre, n'est jamais séparable des entreprises philosophiques» (*Lieux et noms de la vérité*, Paris, 1994, p. 7).

⁴ S. S. de Sacy, *Descartes*, Paris, 1996, p. 141.

natura multiforme e del suo impegno scientifico a vasto raggio (dalle corone luminose della fiamma delle candele, all'osservazione dei fenomeni dell'eco, dalla coltivazione di piante, alla dissezione di carcasse animali, ecc.).

Sarebbe tuttavia inesatto limitare questa insaziabile sete di conoscenza al solo periodo che va dall'uscita di Descartes dal collegio di La Flèche alla redazione del *Discours*: la *libido sciendi* è infatti un carattere al quale Descartes non sembra rinunciare mai, e al quale anzi si richiama in maniera costante. A questo proposito è d'uopo menzionare il racconto, pervaso da un alone di misticismo, dei sogni di Descartes nella giornata del 10 novembre 1619 narrato dal biografo Baillet: in cui la formula «*Est et non*» di Pitagora, intravista in uno di questi sogni, simboleggerebbe la verità e la falsità nelle conoscenze umane e nelle scienze profane. Ma si pensi anche a come nel periodo della sua giovinezza Descartes ritenesse che la rivelazione delle chiavi segrete per accedere ai tesori del sapere fosse una sorta di ispirazione suggeritagli dall'alto, e in particolare dallo «Spirito di Verità» (*Esprit de Vérité*). La verità costituisce, pertanto, un ideale che anima Descartes sin dai suoi primi pensieri: a mo' di ulteriore conferma di questo interesse indeclinabile per la ricerca della verità è anche eloquente una dichiarazione del 16 ottobre 1639, rilasciata a Mersenne a proposito del *De Veritate*, opera del londinese Herbert barone di Cherbury: «il traite d'un sujet auquel j'ai travaillé toute ma vie»¹. Infine, ancora un anno prima della sua morte, Descartes confesserà a Elisabetta che «avancer en la recherché de la vérité» resta il «principal bien en cette vie»².

Con Descartes emerge l'immagine di un filosofo che si consacra incessantemente alla ricerca del vero³ e che, lungi dall'arrestarsi in qualche recinto di verità statiche e ipostatizzate, lungi dal trovare rifugio in qualche tradizione irrigidita nel torpore dogmatico, si apre al desiderio e al piacere di sfondare continuamente il proprio orizzonte conoscitivo. La figura del «*chercheur*» e quella del «*savant*» divengono correlative, e in ciò risiede, peraltro, la specificità della filosofia di Descartes rispetto ad alcune delle sue principali fonti. Si è già visto come per Montaigne l'essenza e il fine della filosofia coincidano con una ricerca (di sé) destinata a non trovare mai conclusione: «nous sommes nais à quester la vérité [...] Le monde n'est qu'une escole d'inquisition»⁴; si è altresì messo in luce come per gli scolastici, in linea generale, la conoscenza fosse l'atto attraverso il quale l'intelletto umano cerca di

¹ Descartes a Mersenne, 16 ottobre 1639, (Alquié, II, p. 143; AT II, 596).

² Descartes a Elisabetta, 9 ottobre 1649 (Alquié III, p. 1110; AT V, 430). Su questo aspetto sono rimasti celebri i giudizi di Malebranche: «On peut dire hardiment de [Descartes] qu'il a pénétré dans ce qui paraissait le plus caché aux yeux des hommes, et qu'il leur a montré un chemin très sûr pour découvrir toutes les vérités qu'un entendement limité peut comprendre» (*Recherche de la Vérité* I, III, 1); e ancora: «M. Descartes à découvert en trente années plus de vérités que tous les autres philosophes» (I, III, 2).

³ *Meditatio II*: «[...] et je continuerai toujours dans ce chemin, jusqu'à ce que j'aie rencontré quelque chose de certain» (Alquié II, p. 414; AT VII, 24).

⁴ Montaigne, *Essais*, III, VIII, B, 928.

rendersi conforme, mediante la propria attività, all'intelletto divino, e come la ricerca di conformazione diventi il valore supremo per la creatura razionale. Ora, né essenzialmente provvisoria e frammentaria, come per Montaigne; né orientata alla partecipazione della creatura alla conoscenza che Dio ha di sé, secondo un ideale soprattutto agostiniano, la ricerca della verità ha per Descartes il duplice obiettivo di renderci padroni di noi stessi, familiarizzandoci con la nostra stessa ragione, e di fondare la scienza su basi solide, in modo che da ogni sapere l'uomo riesca a tirare il massimo profitto possibile per la vita. A ben vedere, poi, questi due obiettivi, per Descartes, non sono affatto scindibili, e la realizzazione del secondo è generata dal buon esito del primo: ogni verità acquisita, difatti, non è qualcosa di esterno alla ragione, ma appartiene originariamente o naturalmente alla mente, che la possiede a titolo di disposizione ed ha la facoltà di riconoscerla ed attualizzarla. Per fondare la scienza la mente deve imparare a conoscersi: cercare la verità significa, in Descartes, cercare in sé la verità, discernere quali delle proprie idee sono vere e quali non lo sono. Il fatto è che la mente contiene *naturaliter* il vero, e il concetto stesso di verità è una «notio communis», vale a dire una nozione che la mente deve possedere in anticipo, perché altrimenti non avrebbe gli strumenti epistemici per riconoscerla. In un certo senso, nei confronti del vero la mente svolge meno un'azione conoscitiva che un'azione di riconoscimento (*agnoscere*)¹ o di scoperta in sé delle idee vere (*mens in se conversa*) che divengono tali quando assurgono allo stato di evidenze presenti.

Ma se la conoscenza della verità interpella allo stesso tempo il tema della ricerca e quello dell'innatismo, ciò solleva diversi interrogativi: quale rapporto lega il metodo della scoperta con la questione delle idee innate? Come conciliare questa dichiarazione di Descartes: «je n'ai jamais douté de la vérité, me semblant que c'est une notion si transcendantalement claire, qu'il est impossible de l'ignorer»², con l'esigenza di ricercare la verità, testimoniata dal bisogno di dotarsi di un metodo? Se Descartes non revoca mai in dubbio la nozione di verità, considerandola una conoscenza *per se nota*, cioè un'idea conosciuta per natura e senza dimostrazione, a che *pro* egli adopera continuamente la locuzione «ricerca della verità»³? In

¹ Da questo punto di vista è possibile rilevare un'analogia tra l'insegnamento socratico e quello cartesiano: Socrate interroga e destabilizza il suo interlocutore (ironia) per consentirgli di scoprire in sé e da sé la verità (maieutica); analogamente, Descartes esige che il lettore delle sue *Meditationes* si cimenti con attenzione e distaccando la mente dal commercio con i sensi in una meditazione che, seguendo l'itinerario zetetico ed euristico percorso dall'autore, lo condurrà alla scoperta individuale e intima delle prime e fondamentali verità.

² Descartes a Mersenne, 16 octobre 1639 (Alquié, II, p. 144; AT II, 597).

³ Nella *Regula XII* Descartes afferma: «qu'aucun effort n'est requis pour connaître ces natures simples, puisqu'elles sont suffisamment connues par elles-mêmes; et qu'il en faut seulement pour les séparer les unes des autres, et pour voir chacune d'elles par intuition, en y fixant séparément le regard de l'esprit» (Alquié I, p. 152; AT X, 425). E un po' più lontano nel testo: «Pour les propositions simples, nous ne donnons pas d'autres préceptes que ceux qui préparent le pouvoir cognitif à prendre une intuition plus distincte de tous les objets,

modo più sommario ancora, se la verità trova nella mente la sua sede naturale, per quale motivo la mente deve attivarsi, esercitarsi, applicarsi in uno sforzo di attenzione e di riflessione per scoprirla?

Allo scopo di conferire a queste domande una dimensione più precisa, e nell'intento di misurare alcuni dei risvolti implicati dalla teoria dell'innatismo in Descartes, si intraprenderà una triplice analisi:

1) in un primo momento si rifletterà sugli «oggetti della conoscenza» e sulla formazione dell'innatismo cartesiano, prendendo in considerazione principalmente la *Regula XII* e la *Meditatio III*. Senza trascurare l'aspetto semantico della questione, *id est* l'oscillazione lessicale nature semplici, idee innate, nozioni comuni, verità eterne, semi di scienza, nozioni primitive, ecc. –, si cercherà di mettere in luce tanto il carattere anticonvenzionalista e antiempirista della teoria cartesiana delle idee, quanto il rifiuto dello statuto probatorio del consenso universale, anche alla luce del dibattito di Descartes con l'innatismo di Herbert of Cherbury. Infine, si tornerà brevemente sulla questione della duplice realtà dell'idea, intesa ora come modo del pensiero, ora nella sua funzione rappresentativa;

2) in un secondo tempo, e per approfondire le principali ripercussioni suscitate dal formarsi di una teoria innatista all'interno della *Meditatio III*, si prenderà in esame, soprattutto a partire dalle meditazioni quarta e quinta, *la relazione tra la mente finita che ricerca la verità e l'onnipotenza dell'ente infinto creatore di tutte le verità*. Oltre ad alcune osservazioni preliminari relative alla nozione di «contemplazione» e allo statuto del Dio cartesiano (autore, conservatore e garante del vero), si rivolgerà l'attenzione, per un verso, al legame che si instaura tra la natura ricettiva dell'intelletto umano e la coerenza di un ordine pre-determinato di verità (*verae et immutabiles naturae*) che tende ad imporsi alla mente, e, per un altro verso, al ruolo e alla portata che tale modello di verità ricopre nel progetto filosofico di Descartes;

3) infine, dopo aver individuato nella filosofia di Descartes una zona di incontro e di comunicazione tra due «paradigmi di verità»¹ (da un lato, la ricerca e la scoperta del vero, resi possibili da un autonomo e libero sforzo di conquista della verità; da un altro lato, l'esistenza di un ordine pre-stabilito di verità necessarie, che si impongono alla mente) che coesistono e

quels qu'ils soient, et à les examiner avec plus de sagacité, puisque ces propositions doivent se présenter d'elles-mêmes, et ne peuvent être l'objet d'une recherche» (Alquié I, p. 157; AT X, 428-429).

¹ Facciamo nostra un'espressione di H. Blumenberg, impiegata nel suo studio *Paradigmen zu einer Metaphorologie*, «Archiv für Begriffsgeschichte», 6, Bonn, 1960 (trad. it., *Paradigmi per una metaforologia*, Bologna, 1969), anche se lo storico tedesco delle idee non esamina l'integrazione dei paradigmi del vero in Descartes, ma analizza lo scontro che avviene tra quello «medievale della possente verità» che si impone all'uomo, e quello «moderno», per il quale tutto il vero essendo acquisizione e non più dono, vede slittare la nozione di forza dalla verità all'uomo, che con il suo metodo può finalmente incominciare ad impadronirsene (H. Blumenberg evoca, tra le altre, la figura di Bacone, per il quale *Labour* e *truth* si saldano nella misura in cui indagare la verità significa penetrare nei recessi e nei nascondigli della natura).

vengono a integrarsi, si insisterà sul carattere *essenzialmente* attivo, dinamico e produttivo della ragione cartesiana, destinata a confrontarsi con una verità che, lungi dal manifestarsi spontaneamente, non si lascia afferrare se non al prezzo di un duro combattimento (*proprio Marte*, secondo la formula bellicosa delle *Regulae*). Se non vi è auto-posizione della verità, coincidendo quest'ultima con la certezza, intesa quale risultato di una conquista razionale, non vi è neppure staticità o immobilismo della ragione nella teoria cartesiana delle idee innate, come si evince, nel modo forse più completo ed efficace, dalle *Notae in programma quoddam*.

*

Ecco che l'esame del modo con il quale Descartes affronta il tema della verità, ora dal punto di vista della ricerca metodica del vero, ora da quello dell'innatismo, sembra situare la sua filosofia a cavaliere tra un *paradigma moderno* di verità ed uno, per così dire, *antico o medievale*. Apparentemente non vi è nulla di più *antico* della dottrina delle idee innate, che esorta a contemplare la verità, e nulla di più *moderno* del metodo con il quale, invece, la mente si attrezza per andare alla sua conquista. A dispetto di questa maniera eccessivamente rigida e riduttiva di intendere il ruolo dell'innatismo nell'opera di Descartes, si proverà a restituire la complessità del suo progetto filosofico, soprattutto alla luce delle *Notae in programma quoddam*, dove Descartes definisce limpidamente i caratteri della sua teoria innatista, ricusando ogni immobilismo contemplativo della mente e insistendo sulla dimensione «produttrice» delle idee vere, che, pur risiedendo tutte naturalmente in noi a titolo di disposizione, richiedono alla mente, per essere conosciute, un'azione di riflessione attualizzante e di attenzione esplicitante. Allo stesso tempo si tenterà di ridimensionare il ruolo della tensione tra antico e moderno appena evocata, nella convinzione che la modernità di Descartes si esprima precipuamente nel suo trasgressivo modo di concepire l'innatismo più ancora che nell'elaborazione di un metodo consono alla ricerca della verità. Anche se il metodo rimane lo strumento (e per Descartes l'unico strumento) capace di potenziare la facoltà di pensare, esso scaturisce nondimeno dal potere che la ragione ha di trovarlo in sé, di praticarlo e di farne il miglior uso. Non è forse l'innatismo la condizione dell'apparizione del metodo¹ e della sua messa in atto? La nozione di ordine², struttura essenziale del metodo, non

¹ Descartes dichiara nella *Regula IV* che la geometria e l'analisi algebrica sono «i frutti spontanei» dei principi innati del metodo: «Spontaneae fruges ex ingenitis hujus methodi principiis natae» (AT X, 373).

² E più in generale tutte le nature semplici si iscrivono nell'orizzonte dell'innatismo: «Pure intellectuales illae sunt, quae per lumen quoddam ingenitum, et absque ullius imaginis corporea adjumento ab intellectu cognoscuntur» (*Regula XII*, AT X, 419).

è forse anch'essa un'idea innata (*mentibus nostris ingenita*), come sono innate tutte «le verità della geometria»¹?

Alla luce di queste considerazioni si paleserà la non pertinenza di disgiungere la sfera metodica da quella innatista, trattandosi di due sfere teoriche che, lungi dall'escludersi, si richiamano e si completano vicendevolmente, contribuendo insieme a definire una delle dimensioni costitutive del significato della nozione di verità in Descartes, per il quale la *contemplazione del vero* esige la sua *produzione*. Detto altrimenti, si paleserà il fatto che la portata della nozione di verità non possa essere afferrata nelle sue coordinate precise se non a partire dall'identificazione di una compresenza in Descartes di istanze moderne e antiche, di scoperta metodica e di cogenza del vero, di volontà zetetica e di ricettività intellettuale, di autonomia della libertà nel conoscere e di adesione ad un ordine necessario di verità predeterminate: se è vero che la mente si trova a ricercare delle essenze create e impresse nel suo essere da Dio, è altrettanto vero che Descartes esalta la capacità della mente di «formarsi» tali essenze, di attualizzarle e di renderle presenti a sé attraverso uno sforzo di attenzione e di riflessione. Pensando l'innatismo all'interno di una dinamica della scoperta, Descartes sembra riconoscere al potere della ragione un primato rispetto alla necessità dell'essere.

¹ «Omnes Geometricae veritates sunt eodem modo nobis innatae» (Epistola Renati Des Cartes ad celeberrimum virum D. Gisbertum Voëtium, AT VIII-2, 167).

IV. 1. «Prima veritatum semina». Descartes e l'innatismo

*Veritatum semina humanis ingenijs a natura insita*¹.

La presenza della dottrina delle idee innate nell'atmosfera intellettuale, morale e teologica dei primi anni del XVII secolo era molto forte ed esercitò con ogni probabilità un'influenza ragguardevole sulla formazione del pensiero di Descartes². Del resto sono molto numerosi i luoghi delle opere e della corrispondenza in cui Descartes evoca o sviluppa la tematica dell'innatismo. Quasi in ogni suo scritto è possibile trovarvi uno o più riferimenti. La costanza con la quale Descartes ritorna sull'argomento per approfondirlo o riformularlo ne attesta il valore nodale. Del resto, nel rispondere alle *Settime obiezioni*, Descartes confessava che: «toute ma principale étude ne va qu'à chercher certaines vérités très simples, qui, pour être nées avec nous, ne sont pas plus tôt aperçues qu'on pense ne les avoir jamais ignorées»³. Tale dichiarazione fa eco a ciò che si può leggere nella *Recherche*: «Je me suis proposé [...] de mettre en évidence les véritables richesses de nos âmes, ouvrant à un chacun les moyens de trouver en soi-même, et sans rien emprunter d'autrui, toute la science qui lui est nécessaire à la conduite de sa vie»⁴.

La prima occorrenza della teoria innatista compare, tuttavia, nei *Frammenti giovanili*, e si trova espressa attraverso il ricorso alla metafora dei «semi di scienza»⁵:

Il peut paraître étonnant que les pensées profondes se rencontrent plutôt dans les écrits des poètes que dans ceux des philosophes. La raison en est que les poètes ont écrit sous l'empire de l'enthousiasme et de la force de l'imagination. Il y a en nous des semences de sciences [*semina scientiae*], comme en un silex [*ut in scilice*]; les philosophes les extraient par raison; les poètes les arrachent par imagination: elles brillent alors davantage⁶.

¹ *Regula IV*, (AT 376).

² È merito di E. Gilson avere ricostruito, nel primo capitolo dei suoi *Etudes sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*, intitolato «L'innéisme cartésien et la théologie», alcuni dei caratteri principali del contesto filosofico nel quale matura l'innatismo cartesiano, influenzato, agli occhi dell'autore, dall'insegnamento di La Flèche, dalla lettura di S. Tommaso e di Suarez, dalla frequentazione dei neoplatonici dell'Oratorio (il Cardinale de Bérulle e il suo discepolo Gibieuf in modo particolare), ma anche da amici quali Mersenne e Silhon, tutti in diversa misura responsabili di avere reintrodotta nell'apologetica cattolica qualche elemento dell'innatismo platonico. Scrive E. Gilson: «Descartes ne pouvait pas ne pas rencontrer à chaque instant la doctrine des idées innées, tant elle germait en abondance autour de lui, dans le milieu philosophique et théologique où nous le rencontreront aux environs de l'année 1628» (*op. cit.* p. 33).

³ *Risposte alle Settime Obiezioni*, (Alquié II, p. 964; AT VII, 464).

⁴ *Recherche de la vérité*, (Alquié II, p. 1106; AT X, 496).

⁵ Si confrontino, inoltre, i seguenti passi della prima sezione della *Regula IV*: «L'esprit humain possède en effet je ne sais quoi de divin, où les premières semences des pensées utiles ont été déposées» (Alquié I, p. 93; AT X, 373); e del *Discours, V*: «Premièrement, j'ai tâché de trouver en général les principes, ou premières causes, de tout ce qui est, ou qui peut être, dans le monde, sans rien considérer, pour cet effet, que Dieu seul, qui l'a créé, ni les tirer d'ailleurs que de certaines semences de vérités qui sont naturellement en nos âmes» (Alquié I, p. 636; AT VI, 64).

⁶ *Olympica*, (Alquié I, p. 61; AT X, 217). Il lessico cartesiano appare qui ricalcare espressioni provenienti da ambienti neo-stoici. In Juste-Lipse, ad esempio, si trovano immagini analoghe: «Ecce Natura semina bonae

Nella *Recherche*, questi semi di scienza vengono a caratterizzarsi come «cose non definibile, [...] semplici, chiare, che si conoscono per se stesse»¹. Le nozioni di dubbio, pensiero ed esistenza ne sono altrettanti esempi:

il est plusieurs choses que nous rendons plus obscures en voulant les définir, parce que, comme elles sont très simples et très claires, il nous est impossible de les savoir et de les comprendre mieux que par elles-mêmes. Bien plus, au nombre des plus grandes erreurs que l'on puisse commettre dans les sciences, il faut compter peut-être l'erreur de ceux qui veulent définir ce qui ne doit que se concevoir [...] Or, au nombre des choses qui sont tellement claires qu'on les connaît par elles-mêmes, on peut mettre le doute, la pensée et l'existence.²

Nel corso della *Meditatio III*, servendosi di un'ipotesi di lavoro volta a inventariare le idee in diverse classi, Descartes ne individua alcune irriducibili tanto a quelle suscitate in me dal contatto con le cose materiali (*adventitiae*), quanto a quelle che è in mio potere forgiare (*a me ipso factae*). Tra queste sono menzionate le nozioni di cosa, verità e pensiero: «Ex his autem ideis aliae innatae, aliae adventitiae, aliae a me ipso factae mihi videntur: nam quod intelligam quid sit res, quid sit veritas, quid sit cogitatio, haec non aliunde habere videor quam ab ipsamet mea natura»³.

Tuttavia, di queste idee innate ve n'è un numero elevatissimo, come si apprende dalla *Meditatio V*, luogo teorico in cui la dottrina conosce una delle illustrazioni più rilevanti:

je trouve en moi une infinité d'idées de certaines choses, qui ne peuvent pas être estimées un pur néant, quoique peut-être elles n'aient aucune existence hors de ma pensée, et qui ne sont pas feintes par moi, bien qu'il soit en ma liberté de les penser ou ne les penser pas; mais elles ont leurs natures vraies et immuables⁴.

La teoria innatista, evocata in un importante passaggio della lettera del 21 maggio 1643 a Elisabetta⁵, e poi ampiamente illustrata ancora in una delle ultime opere, le *Notae in programma quoddam* del 1648, ha indotto Descartes ad adottare un ampio complesso di

mentis nobis ingenuit, fomites et scintillas, quae in aliis magis minusque elucet, ut est animi temperies [...]» (*Manuductio*, I, p. 157); «Igniculos, scintillas, semina, impetus ad virtutem habemus; ut ipsam habeamus, excitanda illa velut flatu Rationis sunt et disciplinae» (*Manuductio* I, p. 158).

¹ Sulla chiarezza delle idee innate, che ogni definizione tende ad oscurare, si veda *Principia I*, § 10: «Qu'il y a des notions d'elles-mêmes si claires qu'on les obscurcit en les roulant définir à la façon de l'Ecole, et qu'elles ne s'acquièrent point par étude, mais naissent avec nous» (Alquié III, p. 96; AT VIII-1, 8).

² *La Recherche de la vérité* (Alquié II, p. 1136; AT X, 523-524).

³ *Meditatio III*, (AT VII, 37-38). La lettera a Mersenne del 16 giugno 1641 ritorna sull'ipotesi di lavoro illustrata nella *Meditatio III*: «[...] par le mot *idea*, j'entends tout ce qui peut être en notre pensée, et que j' en ai distingué de trois sortes: à savoir *quaedam sunt adventitiae*, comme l'idée qu'on a vulgairement du soleil; *aliae factae vel factitiae*, au rang desquelles on peut mettre celle que les astronomes font du soleil par leur raisonnement; et *aliae innatae*, ut *Idea Dei, Mentis, Corporis, Trianguli, et generaliter omnes quae aliquas Essentias Veras, Immutabiles et Aeternas representant*» (Alquié II, p. 337; AT III, 383).

⁴ *Meditatio V*, (Alquié II, p. 470; AT VII, 64).

⁵ Descartes a Elisabetta, 21 maggio 1643: «Premièrement, je considère qu'il y a en nous certaines notions primitives, qui sont comme des originaux, sur le patron desquels nous formons toutes nos autres connaissances» (Alquié III, p. 19; AT III, 665). Nella stessa lettera Descartes assicura che «nous ne pouvons pas les [notions primitives] chercher ailleurs qu'en notre âme, qui les a toutes en soi par sa nature».

sintagmi e locuzioni. Qui di seguito segnaliamo i principali costrutti semantici: *prima semina veritatis*¹, *vérités éternelles*, *naturae simplices*, *notiones communes*, *notiones primitives*, *ideae per se notae*, *ideae innatae*, *idées naturelles à l'esprit*, *naturae verae & immutabiles*, *axiomata*, *essentiae*. La preoccupazione di modificare la e ritornare sulla terminologia degli oggetti primi della conoscenza avvalora l'ipotesi che Descartes si imbatta in una difficoltà di ordine teorico. Quali e quanti sono questi oggetti del conoscere? Che cosa li caratterizza? Quale estensione è conferita alla teoria innatista?

IV. 1. 1. *Anti-convenzionalismo e anti-empirismo in Descartes*

Con la locuzione «idee innate» (*ideae innatae/idées innées*) si designano genericamente delle conoscenze non acquisite *a posteriori*, ovvero l'esistenza nella nostra mente di idee o principi che non provengono dall'esperienza, ma sono insiti originariamente nella ragione stessa, in atto o in potenza. Quest'ultima distinzione mette in luce la presenza di modi diversi di concepire l'innatismo: quello moderno, che fa capo a Descartes risulta inassimilabile, ad esempio, a quello di ispirazione platonica, per il quale le idee costituiscono una realtà metafisicamente separata, la sola peraltro ad essere oggetto di vera scienza. Le idee innate, così come le concepisce Descartes², non coincidono affatto con gli archetipi platonici mediante i quali la mente vedrebbe oggettivamente il mondo: Platone³ considerava le idee come conosciute dall'anima prima di incarnarsi nel corpo, in quanto questa le aveva contemplate nell'iperuranio; l'esperienza sensibile non funge che da occasione per suscitare nell'anima il ricordo di idee (teoria della reminiscenza) che già le erano note, ma che erano state, per così dire, offuscate dall'opacità della materia. Descartes, al contrario, considera innate alla mente non tanto le idee in quanto tali, bensì *la facoltà di concepirle*. Il nuovo statuto che Descartes attribuisce alle idee innate si comprende solo alla luce della dottrina generale delle idee: ogni idea è un modo del pensiero, in quanto il modo d'essere proprio

¹ «Praeexistunt in nobis quaedam scientiarum semina», scriveva Tommaso nel *De Veritate*, qu. XI, art. I *ad Resp.* Sulle fonti della locuzione «semi di verità» si veda H. Gouhier, *Les premières pensées de Descartes*, cit., pp. 93-94. All'elenco stilato da Gouhier può essere utile aggiungere il nome di Pierre de La Ramée, il quale ha scritto: «Sic existimandum est artium semina hominum mentibus a natura ingenerari, sed in aliis alia abundantius» (*P. Rami Scholarum mathematicarum libri unus et triginta*, Bale, Eusebius, 1569, p. 10).

² Uno dei migliori contributi critici sulla teoria cartesiana delle idee innate è di F. Van de Pitte, *Descartes' Innate Ideas*, in «Kant-Studien», 76 (1985), pp. 363-384.

³ Il tema dell'innatismo in Platone ritorna in molti dialoghi, tra cui ci limitiamo a menzionare il *Fedone*, 72e-77b (dottrina anamnesi) e il *Fedro* 247 c-e (iperuranio, forme intelligibili). Platone considerava le idee come conosciute dall'anima *prima* di scendere nel corpo, in quanto questa le aveva contemplate nell'iperuranio; l'esperienza sensibile non è, per Platone, che un'occasione per suscitare nell'anima il ricordo delle idee (teoria della reminiscenza) che già le erano note, ma che erano state, per così dire, offuscate dall'opacità della materia. Descartes, da parte sua, considera innate alla mente non tanto le idee come tali, quanto piuttosto la facoltà di concepirle. Sulla questione degli archetipi o forme intelligibili in Platone si veda la raccolta di studi *Platon. Les formes intelligibles*, coordonnée par J.-F. Pradeau, Paris, 2001.

delle idee è quello di un'esistenza tutta interna alla *mens*. Malgrado alcune dichiarazioni suggeriscano una ripresa cartesiana del modello platonico¹ degli archetipi, non si deve cadere nell'eccesso interpretativo di identificare le due posizioni. Se è vero che tra Platone e Descartes le analogie non mancano (si pensi al fatto che entrambi attribuiscono agli enti matematici una consistenza ontologica, ovvero lo statuto di realtà che prescinde dal fatto che qualcuno li conosca), è altrettanto vero che le differenze sono notevoli e vanificano ogni tentativo di sovrapposizione del pensiero dei due autori. Non potendo trattare in questa sede il complesso problema del rapporto di Descartes con Platone e con il platonismo², ci limitiamo ad osservare che l'innatismo cartesiano non ci sembra riconducibile *in toto* a quello platonico. Per Descartes le idee innate non sono realtà facenti capo ad un ordine esterno alla mente (come le idealità platoniche), ma realtà mentali, qualcosa di non diverso «*ab ejus facultate cogitandi*»³: a cozzare maggiormente con l'impianto platonico della dottrina delle idee innate è dunque il carattere dinamico e produttivo che contraddistingue l'innatismo cartesiano, per cui conoscere le idee non significa ricordarle, né partecipare della divinità, ma produrle (*elicere*), attualizzarle e rappresentarsele.

Così, nella storia del pensiero occidentale, l'innatismo è stato presentato talvolta secondo una connotazione più morbida, talvolta in un'accezione più forte: nel primo caso, si sono considerate innate soltanto le facoltà conoscitive della mente⁴, mentre nel secondo caso, l'innatismo è stato esteso sino a coinvolgere gli stessi contenuti rappresentativi, equiparati a certe forme insite nella mente *ab origine*. Per Descartes le idee innate, elargite alla mente come una dote di luce dal suo creatore, si confondono con la facoltà stessa di pensare⁵: esse sono forme riconosciute come verità elementari ogni volta che la mente, libera dai pregiudizi, vi porta la sua attenzione. Il carattere di queste idee, che non provengono dalle cose esterne ma sono tutte causate da Dio, è universale e necessario. Le idee innate, chiare di per sé, oggetto di intuizione intellettuale, elementi intelligibili ai quali deve ridursi tutto ciò che

¹ Come la seguente, espunta dalla *Meditatio V*, che sembra rievocare l'argomento della reminiscenza introdotto da Platone nel *Menone* 82d-85d: «quando comincio a scoprirle [le essenze] non mi sembra di apprendere nulla di nuovo, ma piuttosto di ricordare ciò che sapevo già prima». D'altra parte Descartes evoca esplicitamente la teoria della reminiscenza nella *Epistola ad celeberrimum virum D. Gisbertum Voëtium* (Alquié III, p. 30; AT VIII-2, 167). Ciò che occorre mettere in rilievo è che la verità delle essenze, pur essendo scoperta, non si presenta al meditante come qualcosa di sopraggiunto dall'esterno, ma come suo originario possesso.

² Su questo aspetto si può vedere lo studio di T. M. Schmaltz, *Platonism and Descartes'View of Immutabile Essences*, in «Archiv für Geschichte der Philosophie», 73 (1991), pp. 129-70.

³ Cf. *Notae in programma*, (AT VIII-2, 357).

⁴ Da questo punto di vista persino il sensualismo di Condillac, forma radicalizzata dell'empirismo lockiano, non disconosce il carattere innato della facoltà di sentire e di pensare. Il celebre esempio della statua, che intende illustrare come ogni nostra conoscenza si origini dai sensi, e sia dunque acquisita, non nega per questo la naturale facoltà di sentire e di pensare.

⁵ Nelle *Notae in programma*, Descartes insisterà sul fatto che le idee innate non sono «quelque chose de différent de la faculté que nous avons de penser [*aliquid diversum ab ejus facultate cogitandi*]» (Alquié III, p. 817; AT VIII-2, 357).

concerne il sapere, sono quelle idee che troviamo in noi mediante uno sforzo di attenzione e di riflessione: volgendosi verso se stesso, *mens in se conversa*, il pensiero si rivela a sé.

Per Descartes i principi della geometria, della metafisica e della morale risiedono, a titolo di disposizione, in ogni mente. Se non vi risiedessero non potremmo apprenderli: pensare significa volere e sapere osservarli, attivarsi per portarli alla luce della ragione. Ogni idea in quanto idea, cioè in quanto modo della *res cogitans*, appartiene alla mente e proviene dalla mente: la mente descritta da Descartes è come un mondo intelligibile che contiene in sé l'essenza dell'universo. Ora, anche se lo statuto delle idee è mentale, le nozioni innate mantengono, nondimeno, una forma di indipendenza rispetto alla facoltà di pensare: la mente, difatti, per un verso ne detiene il possesso a titolo di disposizione, ma per un altro verso non le crea né può alterarne la natura. L'innatismo di Descartes definisce negativamente la collocazione epistemologica della sua filosofia, in quanto irriducibile sia all'empirismo sia al realismo: le idee, ai suoi occhi, non hanno un'origine sensibile (se non nel senso che l'esperienza risveglia in noi le idee e ci sprona a formarci determinate rappresentazioni), né devono essere accomunate a degli universali sussistenti al di fuori della mente. Una delle prime conseguenze di questa teoria è il netto rifiuto del *convenzionalismo*, secondo il quale le scienze (e qui pensiamo principalmente alle matematiche) sarebbero il frutto dell'artificio e della convenzione umana¹. A dispetto della concezione costruttivistica delle matematiche, difesa nelle *Obiezioni* alle *Meditationes* da Hobbes e Gassendi, e riassumibile nella formula del «*verum/factum*»², per Descartes il significato di un'idea non si confonde né dipende da, ma è irriducibile e prioritario al segno (nome) con il quale si è convenuto di designarla. Le idee degli enti matematici, ad esempio, appartengono alla natura della mente pur non essendo costruite da essa: contro ogni convenzionalismo, innate si oppone a fittizie (o *fattizie*), in quanto il contenuto del pensiero non dipende dal pensiero³. La mente, ad esempio, ha il potere di formarsi in qualsiasi momento l'idea di triangolo, senza per questo poterne manipolare le proprietà. Gli oggetti intelligibili, separati da quelli sensibili, non si formano per il tramite dell'immaginazione o della volontà, perché non derivano da una mia operazione di figurazione, né dipendono dal mio libero arbitrio: si tratta di nozioni immutabili⁴, che si

¹ Il principale sostenitore di questa idea fu Hobbes, che tentò di giustificare e fondare i caratteri di necessità e universalità delle verità matematiche attraverso una fondazione radicalmente convenzionalista. Anche gli scettici facevano leva sul carattere fittizio e privo di referenti extramentali degli assiomi geometrici.

² Su questo aspetto si veda S. Landucci, *La mente in Cartesio*, cit., pp. 29-30.

³ Sulla distinzione tra idee finte (*ficta*) e idee vere (*verae naturae*) si veda G. Brown, *Vera Entia: The Nature of Mathematical Objects in Descartes*, in «Journal of History of Philosophy», I, 1980, pp. 23-37; W. Edelberg, *The Fifth Meditation*, in «The Philosophical Review», 99, 1990, pp. 493-533.

⁴ Cf. *Le Monde*: «Mais je me contenterai de vous avertir qu'outre les trois lois [du mouvement] que j'ai expliquées, je n'en veux point supposer d'autres que celles qui suivent infailliblement de ces vérités éternelles, sur qui les mathématiciens ont accoutumé d'appuyer leurs plus certaines et plus évidentes démonstrations: ces

impongono alla mia mente, senza che questa sia in condizione di modificarle. Tali oggetti intelligibili, veri e invariabili, non sono tuttavia diversi dalla facoltà di pensare: essi appartengono alla sostanza incorporea in modo inseparabile. Ciò significa che non si tratta affatto di realtà esterne alla ragione, ma di disposizioni a pensare gli oggetti, disposizioni che si confondono con la stessa natura pensante. Uno dei risultati principali cui Descartes perviene al termine della *Meditatio V* – luogo in cui Descartes illustra la sua ontologia della matematica – sarà proprio quello di salvaguardare lo statuto «naturale» delle essenze (*verae et immutabiles naturae*) contrapponendole agli enti fittizi (chimere, cavalli alati, montagne d'oro), che sono invece il prodotto dell'artificio umano.

Ispirato al modello delle matematiche, l'innatismo cartesiano prende in contropiede anche la concezione empirista della scienza aristotelica¹: le idee innate si distinguono da quelle sensibili tanto sul piano genetico quanto su quello epistemico. Le idee intelligibili non possono originarsi per via sensibile, altrimenti parteciperebbero delle stesse imperfezioni che caratterizzano le idee sensibili. L'impressione sensibile del triangolo (*i. e.* l'osservazione di un triangolo disegnato su un foglio) non funge da modello, da fonte della conoscenza, da *primum* nel processo conoscitivo, ma interviene come uno stimolo che esorta la mente a dirigere lo sguardo intellettuale verso l'idea pura di triangolo geometrico, idea che la mente ha naturalmente la facoltà di formare². Il punto è che le idee innate sono state “depositate” nella mente non in seguito ad un'affezione proveniente dagli oggetti esterni per il tramite dei sensi, ma dal creatore della mente, che le ha fatte coincidere con la pura facoltà di pensare. La loro formazione richiede un lavoro di attenzione e di riflessione³ da parte dell'intelletto, laddove le informazioni sensibili ci sono trasmesse direttamente per il tramite degli organi esterni di senso⁴. Ciò è espresso da Descartes nella *Meditatio V* con un esempio tratto dalla geometria :

[...] lorsque j' imagine un triangle, encore qu'il n'y ait peut-être en aucun lieu du monde hors de ma pensée une telle figure, et qu'il n'y en ait jamais eu, il ne laisse pas néanmoins d'y avoir une certaine nature, ou forme, ou essence déterminée de cette figure, laquelle est

vérités, dis-je, suivant lesquelles Dieu même nous a enseigné qu'il avait disposé toutes choses en nombre, en poids et en mesure, et dont la connaissance est si naturelle à nos âmes que nous ne saurions ne les pas juger infaillibles, lorsque nous les concevons distinctement : ni douter que, si Dieu avait créé plusieurs mondes, elles ne fussent en tous aussi véritables qu'en celui-ci» (Alquié I, pp. 362-363; AT XI, 47).

¹ Su queste posizioni è possibile annoverare, tra i contemporanei di Descartes, Gassendi, il quale riconduceva le idealità matematiche all'astrazione a partire da istanze empiriche: cf. *Quinte Obiezioni*, AT VII, 321-322.

² Si veda l'esempio del triangolo nelle *Risposte alle Quinte Obiezioni* (AT VII, 382-383).

³ Descartes a Mersenne, 16 ottobre 1639: «l'âme acquiert toutes ses connaissances par la réflexion qu'elle fait, ou sur soi-même pour les choses intellectuelles, ou sur les diverses dispositions du cerveau auquel elle est jointe, pour les corporelles, soit que ces dispositions dépendent des sens ou d'autres causes» (Alquié II, p. 146; AT II, 598).

⁴ Ma ciò non significa, come si vedrà più avanti, che le informazioni sensibili siano prodotte dalle cose esterne, ma solo occasionate da esse: tutte le idee, anche quelle sensibili, dipendono dalla facoltà di pensare, in quanto modi della mente.

immuable et éternelle, que je n'ai point inventé, et qui ne dépend en aucune façon de mon esprit; comme il paraît de ce que l'on peut démontrer divers propriétés de ce triangle¹.

IV. 1. 2. *Le «naturae simplices» nella Regula XII e la causa degli errori*

La *Regula XII* offre la prima, ampia illustrazione della questione dei primi oggetti della conoscenza, semantizzati dal sintagma *naturae simplices*. Descartes si cimenta in questa regola con una descrizione di ciò che avviene quando la mente conosce le realtà noetiche più elementari e irriducibili. Le nature semplici, la cui prima occorrenza si registra nella *Regula VI* con la definizione dell'assoluto e del relativo², sono nozioni o idee (rientrano nell'ordine della conoscenza) e non cose effettivamente esistenti³. Sono semplici perché talmente chiare e distinte che non possono essere ulteriormente divise o scomposte:

ne traitant ici des choses qu'en tant qu'elles sont comprises par l'entendement, nous n'appelons simples que celles dont la connaissances est si nette et si distincte [*perspicua et distincta*] que l'esprit [*mens*] ne peut les diviser en plusieurs autres qui seraient plus distinctement [*magis distincte*] connues⁴.

Le nozioni semplici sono entità di cui la mente dispone ancor prima di iniziare il processo conoscitivo e che le permettono di formulare un giudizio sul conosciuto. La *regula XII* esplicita tutta la portata *aprioristica* dell'epistemologia di Descartes: le nature semplici non sono suscettibili di essere dimostrate nella loro legittimità né da verifiche *a posteriori* né risalendo ad un ulteriore *a priori*. Ciò che consente alla mente di riconoscerle come elementi di verità è il loro carattere di perspicuità e di semplicità⁵. Aggiungiamo che per il tramite della teoria delle nature semplici Descartes soppianta il problema degli universali (o quantomeno lo riformula) risolvendoli all'interno delle stesse nature semplici: l'intera famiglia degli universali, lungi dall'esser prodotta per via sensibile, secondo la lezione aristotelica, è virtualmente disponibile alla mente nel momento in cui conosce, e funge da condizione della conoscenza di ogni cosa.

La *Regula XII* suggerisce di suddividere le nature semplici in tre classi: *pure intellectuales* (cognizione, dubbio, azione della volontà), *vel pure materiales* (figura, estensione,

¹ *Meditatio V* (Alquié II, p. 470-471; AT VII, 64).

² *Regula VI*: «J'appelle absolu tout ce qui contient en soi, à l'état pur et simple, la nature sur la quelle porte la question» (Alquié I, p. 102; AT X, 381).

³ È questa la prima distinzione capitale cui Descartes sottopone l'oggetto della conoscenza. Non bisogna confondere, cioè, l'oggetto in quanto lo conosciamo, e l'oggetto in quanto esistente: «Nous disons donc, premièrement, qu'en considérant chaque chose selon l'ordre qui intéresse notre connaissance, il faut procéder autrement que si nous parlions d'elle en tant qu'elle existe réellement» (*Regula XII*, Alquié I, p. 143; AT X, 418).

⁴ *Regula XII* (Alquié I, p. 145; AT X, 418).

⁵ *Risposte alle Seconde Obiezioni*: «tam perspicua, simulque tam simplicia, ut nunquam possimus de iis cogitare, quin vera esse credamus» (AT VII, 145).

movimento), *vel communes*. Queste ultime, dice Descartes, sono di due specie: le prime (esistenza, unità, durata) si riferiscono egualmente alle idee intellettuali e a quelle corporee; le seconde operano come dei nessi (*veluti vincula*) che congiungono tra loro altre nature semplici, «et sur l'évidence desquelles reposent toutes les conclusions que nous atteignons par le raisonnement»¹. Per completare l'enumerazione ordinata delle nature semplici e rendere ragione anche degli oggetti di conoscenza puramente negativi o privativi, Descartes evoca una quarta classe: «car si je perçois intuitivement ce que c'est que le néant, l'instant ou le repos, ce n'est pas par une connaissance moins véritable que celle qui me fait comprendre ce que c'est que l'existence, la durée ou le mouvement»².

Al termine di questa ricognizione del materiale intelligibile più semplice Descartes constata che la mente possiede delle nozioni reali che non ha acquisito per via empirica e che si autocertificano ogni volta che essa vi porta la sua attenzione. Il carattere *aprioristico* concerne l'insieme delle nature semplici, siano esse intellettuali, materiali o comuni: tali nozioni sono gli strumenti epistemici per conoscere ogni cosa, sia intellettuale sia corporea. Ora, ciò che qui principalmente ci preme mettere in luce è che Descartes attribuisce alle nature semplici due requisiti nodali: esse sono tutte per sé note, (*omnes per se notas*), e non contengono nessuna falsità (*nunquam ullam falsitatem continere*)³: per questa ragione esse sono talvolta qualificate con l'appellativo «*prima veritatum semina*». Ne consegue che l'errore non può mai trovarsi nell'intuizione che contempla le nature semplici e ne ha una conoscenza totale (*totam illam conoscere*), ma dipende esclusivamente da un'altra facoltà intellettuale, quella giudicatrice, cui capita di effettuare connessioni inesatte. In ciò Descartes rimane, almeno parzialmente, tributario del *De anima* di Aristotele: già lo stagirita, infatti, aveva spiegato che l'atto mentale è costituito da due elementi, che sono la composizione e la distinzione. Quest'ultima prende la forma della raziocinazione, mentre la prima permette di cogliere i dati della percezione, e conduce alla definizione e alla tassonomia; ogni conoscenza dipende da questo atto mentale, perché «la verità e la falsità dipendono dall'unione e dalla separazione delle cose»⁴. Le composizioni ottenute unificando idee diverse sono la causa più

¹ *Regula XII* (Alquié I, p. 145; AT X, 419).

² *Regula XII* (Alquié I, p. 146; AT X, 420).

³ *Regula XII* (Alquié I, p. 146; AT X, 420).

⁴ Aristotele, *De anima*, III, 5, 430 a; *Metafisica*, X, 1, 1051 b. Lo stesso argomento sarà ribadito da Tommaso (*Summa teologiae*, II, q. 16, aa. 1-3) e, successivamente, ritorna in Suarez (*Met. Disp.*, IX, 2, 4). Si veda anche quanto afferma Scipion Dupleix: «la vérité composée est celle qui resulte de la liaison du subject et attribut és enonciations ou propositions tant affirmantes que negantes, et tant categoriques que hypothetiques: comme Alexandre est vaillant, Alexandre n'est pas sobre. Si l'homme est sage il est heureux: si le Soleil luit en nostre hemisphere, il est jour [...]. Ceste vérité composée est aussi appelée par les Philosophes vérité cogneuë, theoretique ou contemplative, parce qu'il faut rapporter du jugement à la conception et intelligence d'icelle: car le jugement est tousjours entre plusieurs choses: et la vérité composée resultant de la liaison de plusieurs choses ne

frequente delle conoscenze imperfette o false: «nous ne pouvons nous tromper qu'en composant nous-mêmes, d'une manière ou d'une autre, les choses que nous croyons»¹. Il caso dell'itterico, colui che vede tutto giallo, fornisce un buon esempio di questa teoria: l'errore non risiede nella sua percezione della cosa gialla, ma nell'affermazione che ciò che vede è effettivamente giallo. Nel momento in cui formula un giudizio² di verità su ciò che vede, l'itterico esegue una connessione, nel caso in questione inesatta, tra ciò che percepisce e ciò che è: l'errore, in definitiva, consiste nel credere che le cose viste corrispondano alla realtà e scaturisce dal non attenersi esclusivamente al criterio infallibile delle idee chiare. La stessa cosa avviene «lorsqu'on nous raconte une fable, et que nous croyons que c'est une histoire vraie»³.

Queste considerazioni sulle nature semplici attestano che la questione della verità va di pari passo con il tema della prevenzione dell'errore: la certezza può essere ottenuta solo in virtù dell'immediatezza dell'atto intellettuale che coglie un oggetto semplice. La conoscenza delle nature semplici, conoscenza che la mente ha dei propri oggetti interiori, la mette al riparo da ogni rischio di errore, cui siamo invece esposti ogniqualvolta ci spingiamo al di fuori di noi stessi operando una connessione tra le nostre idee e le cose extramentali. La teoria dell'innatismo presentata nella *Regula XII* ottempera al compito di estromettere l'errore dall'ambito del conoscere: la possibilità stessa dell'errore si dissolve nel momento in cui la mente si limita a portare la sua attenzione sui propri oggetti più semplici. Giunti a questo punto, Descartes, non senza nascondere un certo entusiasmo, dichiara di avere reperito i tre nuclei essenziali della sua epistemologia:

les hommes ne disposent d'autres chemins, pour accéder à une connaissance certaine de la vérité, que l'intuition évidente et la déduction nécessaire; et aussi, ce que sont ces natures simples [...] il résulte [...] que toute la science humaine consiste en une seule chose: savoir, la vision distincte de la façon dont ces natures simples concourent ensemble à la composition des autres choses⁴.

peut estre cogneuë ny meurement considerée sans jugement [...] Joint que de la composition pouvant resulter fausseté aussi bien que verité » (*La métaphysique ou science surnaturelle*, IV, 5, 3-5).

¹ *Regula XII* (Alquiè I, p. 150; AT X, 423).

² Nella *Regula XII* Descartes distingue tre modi di formulare giudizi: «per impulsum, per conjecturam, vel per deductionem». I primi due, fatta eccezione per il caso della rivelazione, ci inducono in errore. In virtù del terzo, «res ita componere possimus, ut certi simus de illarum veritate» (Alquiè I, p. 150-151; AT X, 424).

³ *Regula XII* (Alquiè I, p. 150-151; AT X, 424).

⁴ *Regula XII* (Alquiè I, pp. 152-154, AT X, 425-427.) O. Hamelin ha osservato che «toute la théorie de la connaissance de Descartes se résume donc en ceci que connaître, c'est saisir par une intuition infaillible des natures simples et les liens de ces natures simples, qui sont eux-mêmes des natures simples» (*Le système de Descartes*, cit, p. 87).

IV. 1. 3. *Le «notiones communes». Descartes lettore del «De Veritate» di Herbert of Cherbury*

Tra le specie di nature semplici enumerate da Descartes vi sono le nozioni comuni. Nel registro cartesiano esse intrattengono con gli «assiomi» (*axiomata sive communes notiones*) e con le «verità eterne» (*aeternas veritates*) un rapporto di sinonimia. Nella trattazione dei suoi *Elementi*, Euclide aveva enunciato nove nozioni comuni (*koinàì ènnoiai*), nella forma di postulati o proposizioni non dimostrate, tra cui ci limitiamo a citare la prima: «cose uguali ad una stessa sono anche uguali tra loro», e l'ultima: «il tutto è maggiore della parte» (*totus est majus sua parte*¹). Le nozioni comuni equivalgono a verità logiche o formali che non necessitano di dimostrazione perché una mente libera dai pregiudizi le riconosce intuitivamente tutte le volte che vi pone il suo sguardo attento. Il loro numero non può essere quantificato: «*aeternas veritates non posse ita numerari*»². Henry Gouhier³, tra gli altri, ha stilato un breve inventario delle nozioni comuni evocate da Descartes con più frequenza: *Ex nihilo, nihil fit; Impossibile est idem simul esse et non esse; Quod factum est, infectum esse nequit; Is qui cogitat, non potest non existere dum cogitat*.

È interessante osservare che lo stesso sintagma, *notitia communis*, qualificava uno dei costrutti teorici principali dell'opera di un contemporaneo di Descartes, il londinese Herbert of Cherbury⁴, ambasciatore inglese in Francia dal 1618 al 1624⁵. Nel suo saggio filosofico, il

¹ Descartes a Mesland, 2 mai 1644 (AT IV, p. 111).

² *Principia* I, § 49 (AT VIII-1, 23). Il paragrafo precedente (I, § 48), inoltre, ritornava sui tratti principali dell'innatismo cartesiano, rimodulando il quadro teorico già delineato nelle *Regulae*. Descartes distingue a) le nozioni generali (sostanza, durata, ordine, numero, ecc.), che sono categorie generali di cui l'intelletto si serve per classificare e conoscere le cose; b) dalle nozioni particolari, che servono invece a distinguere gli esseri, i quali possono essere: i) di natura intellettuale (percezioni e volizioni, con tutti i modi relativi); ii) di natura corporale (figura e movimento); iii) vi sono, infine, certe cose che sperimentiamo in noi e appartengono all'unione: *animi patemata*, ovvero cose che si subiscono (appetiti, emozioni, passioni e tutte le impressioni sensibili).

³ Sulla questione specifica delle nozioni comuni è prezioso il decimo capitolo de *La pensée métaphysique de Descartes*, cit., dal titolo «Les exigences de l'existence dans la pensée métaphysique de Descartes», pp. 264-291.

⁴ Sulla filiazione di Descartes con Herbert (1583-1648) possediamo alcune lettere indirizzate a Mersenne, che permettono di ricostruire la storia della ricezione cartesiana del *De Veritate*. Così, il 19 giugno 1639 Descartes scrive: «Je n'ai point encore reçu le livre *De veritate*; mais je l'ai lu en latin, il y a plus d'un an, et j'en écris alors ce que j'en jugeait à M. Eding, qui me l'avait envoyé» (AT II, p. 566). Il 27 agosto 1639, manifestamente incalzato da Mersenne, Descartes scrive: «j'ai enfin reçu les deux exemplaires du livre *De veritate* [...] l'un desquels je donnerai à Bannius en votre nom à la première commodité. Je n'ai maintenant aucun loisir de le lire: c'est pourquoi je ne vous en puis dire autre chose, si non que, lorsque je l'ai lu ci devant en latin, j'y ai trouvé au commencement plusieurs choses qui m'ont semblé fort bonnes, et où il témoigne être plus savant que le commun en Métaphysique, qui est une science que presque personne n'entend; mais parce qu'il me semblait en suite qu'il mêlait la religion avec la philosophie, et que cela est entièrement contre mes sens, je ne le lu pas jusqu'à la fin, ce que j'espère faire si tôt que j'aurai le loisir de lire quelque livre [...]» (Alquié II, pp. 136-137; AT II, 570-571). Il testo che più di tutti chiarisce il giudizio di Descartes sul pensiero di Herbert è ubicato nella lettera a Mersenne del 16 ottobre 1639, oggetto dell'esame di queste pagine. Sul piano bibliografico si vedano gli studi di R. H. Popkin, *Histoire du scepticisme d'Erasmus à Spinoza*, cit., pp. 203-214; e, più recentemente, di J. Lagrée, *Le salut du laïc. Sur Herbert de Cherbury*, Paris, 1989, pp. 23-39.

⁵ Per una biografia intellettuale di Herbert abbiamo lo studio di M. Rossi, *La vita, le opere, i tempi di Edoardo Herbert di Cherbury*, 3 voll., Firenze, 1947.

De Veritate prout distinguitur a Revelatione, a Verisimili, a Possibili et a Falso, uscito a Parigi nel 1622 (opera che Descartes consultò nella traduzione francese di Mersenne del 1639, anche se ebbe modo di visionare la precedente versione latina, uscita a Londra nel 1633), Herbert elaborò e difese una complessa forma di innatismo antiscettico. Indipendenti dall'esperienza e applicate dalla mente ogniqualvolta essa voglia portare i suoi giudizi sulle cose, le nozioni comuni sono per Herbert delle verità innate, universalmente ammesse, attraverso le quali la mente conosce con certezza il mondo reale: l'intelletto è così dotato di «certaines notions communes qui se trouvent en tous les hommes sains et entiers, lesquelles comme parties des sciences, et puisées de la sagesse universelle, sont gravées et empreintes dans l'intérieur par le dictamen de la nature»¹. La loro veridicità, contestabile solo dai pazzi o da gente stolta (oppure trascurata dai bambini e dagli embrioni), è colta mediante «l'instinct naturel» e certificata sulla base del «consentement universel»² degli uomini, criterio decisivo in un'epoca tormentata dal proliferare di interminabili conflitti di opinione. Solo il generale consenso, per Herbert, ha l'autorità di sancire la verità e la stabilità delle nozioni comuni, qualificate con l'espressione «fondements inébranlables de la vérité»³. Tra queste conoscenze accolte e condivise da tutti, Herbert annovera, a mo' di esempi, il fatto che nell'ordine dei fenomeni vi sia una prima causa, oppure che il mondo sia organizzato in vista di un fine⁴. Senza interrogarsi né speculare sulle cause della presenza in noi di questi tesori interiori, Herbert si limita a constatarne la presenza, l'universalità e l'innegabilità⁵. Revocare in dubbio la certezza di tali principi equivarrebbe a eliminare la possibilità stessa di una conoscenza oggettiva, in quanto essi

ont une si grande autorité, que celui qui en douterait, renverserait tellement toute la nature des choses, qu'il se dépouillerait en quelque

¹ Herbert, *De la vérité*, p. 39 (Le citazioni dall'opera di Herbert rimandano alla versione francese, *De la Verité*, del 1639 (Troisième édition, revue et augmentée par le même auteur), probabilmente tradotta da Morin Mersenne).

² «Nous tirons donc la doctrine de l'instinct naturel du consentement universel, la quelle nous estimons qu'il faut croire, encore qu'elle manque d'autre preuve» (*De la Verité*, cit., p. 4). A dimostrazione dell'esistenza delle nozioni comuni vi è l'«istinto naturale», che scaturisce dal senso interno (o coscienza) ritenuto il vero fondamento della certezza. Riguardo all'istinto naturale Descartes tiene a distinguere due tipi di istinto: «l'un est en nous en tant qu'hommes et est purement intellectuel; c'est la lumière naturelle ou *intuitus mentis*, auquel seul je tiens qu'on se doit fier; l'autre est en nous en tant qu'animaux, et est une certaine impulsion de la nature à la conservations de notre corps, à la jouissance des voluptés corporelles, etc., lequel ne doit pas toujours être suivi» (Descartes a Mersenne, 16 ottobre 1639, Alquié II, p. 146; AT II, 599).

³ Herbert, *De la Verité*, cit., pp. 51-52.

⁴ Nel pensiero di Herbert le nozioni comuni sono soggette ad una disposizione gerarchica, alla cui sommità Herbert pone le verità etico-religiose e quindi quelle teoretico-scientifiche. Recuperando elementi caratteristici della teoria innatista che gli provenivano, più che dalla tradizione neoplatonica, da quella stoica delle *koinàì ènnoiai*, Herbert è convinto di poter fondare razionalmente le verità della religione e della coscienza morale.

⁵ Su questo punto è ravvisabile un diverso modo di intendere l'innatismo, che Herbert concepisce in senso statico-attuale, mentre Descartes, come in parte già si è accennato, intende in senso dinamico-virtuale: le verità innate non sono sempre attualmente presenti alla mente, ma solo potenzialmente o implicitamente.

sorte de l'humanité; partant il n'est pas permis de disputer contre ces principes, lesquels on ne peut nier, lorsqu'on les entend¹.

Sollecitato da Mersenne, Descartes redige una meditata recensione dell'opera di Herbert. Pur riconoscendone la finezza speculativa, Descartes prende le distanze dal collega inglese su vari punti, giudicando per prima cosa inutile ogni indagine rivolta ad appurare la natura della verità, in quanto tale conoscenza necessita la conoscenza preliminare della verità stessa. Questo sta a significare l'equiparazione cartesiana della verità ad una «nozione trascendentalmente chiara»: la verità è un'idea innata, ovvero un'idea che appartiene naturalmente, originariamente e da sempre alla ragione in quanto ragione. Ciò si prova facilmente: per poter dire che è vera una qualunque definizione concernente la verità, dobbiamo possedere già una qualche idea della verità in base alla quale possiamo discernere la verità²: così, per Descartes, la verità costituisce una conoscenza iniziale che precede logicamente ogni conoscenza vera. Al pari di altre nozioni prime (estensione, durata, numero, ordine, moto, ecc.), la verità si riconosce nel momento in cui la si conquista, la si possiede, e se ne fa cioè esperienza. Per comprendere il significato del movimento, così come quello della verità, piuttosto che accumulare vanamente delle definizioni astratte, è molto più proficuo muoversi, passeggiando, o cimentarsi nella scoperta del vero, applicando la propria attenzione su un oggetto determinato. L'impresa cartesiana appare pertanto dissimile³ rispetto a quella di Herbert: non solo Descartes non si interroga sulla definizione della verità, ma non si

¹ Herbert, *De la Verité*, cit., p. 81. Per una ricostruzione delle principali obiezioni scettiche avanzate contro la teoria di Herbert, si veda R. H. Popkin, *Histoire du scepticisme d'Erasmus à Spinoza*, cit., pp. 209-211. In particolare la critica delle nozioni comuni poggia sull'idea che esse siano tutte acquisite: Descartes neutralizza queste obiezioni collocandosi su un piano inattuabile dalle considerazioni storico-genetiche. Tali nozioni possiedono una struttura ideale immutabile e contengono qualcosa di irriducibile alle procedure del nostro accesso epistemico. L'obiezione della trasmissione storico-culturale, in realtà, non fa che rinviare la spiegazione della loro presenza: può darsi che qualcuno mi abbia insegnato la geometria, ma ci deve pur essere qualcuno che l'ha fondata, trovandola in sé. Uno degli assiomi cartesiani, cioè che «nulla è più antico della verità», significa proprio che l'origine delle nozioni comuni non è da ricercare nell'evoluzione storica del pensiero umano, ma nella struttura pura della sua ragione. Le nozioni comuni, pertanto, si caratterizzano per la loro aseità epistemica, ovvero per il fatto che, o vengono conosciute per se stesse, oppure non si conoscono. In altri termini, esse non sono tali perché accreditate da una moltitudine di persone; per Descartes è vera, semmai, una cosa molto diversa, e cioè che una moltitudine di individui si ritrova ad operare sulle stesse strutture innate, e ciò provoca un generale consenso in determinati ambiti.

² Il confronto si gioca tutto sul diverso modo di affrontare la questione della verità. Da un lato Herbert si propone di esaminare «premièrement la vérité même, et puis les choses que l'on produit comme véritables, car c'est ainsi que l'on examine la balance avant les marchandises que l'on veut peser, puisqu'elles ne peuvent être distribuées avec équité, si l'on ne l'ajuste premièrement» (*De la Verité*, p. 2); da un altro lato, e recuperando il paragone con la bilancia per sconfessarne la gravidanza, Descartes sostiene che vi sono «bien des moyens pour examiner une balance avant de s'en servir, mais on n'en aurait point pour apprendre ce que c'est que la vérité, si on ne la connaissait de nature. Car quelle raison aurions-nous de consentir à ce qui nous l'apprendrait, si nous ne savions déjà qu'il fut vrai, c'est-à-dire si nous ne connaissions la vérité?» (Descartes a Mersenne, 16 ottobre 1639, *Alquié II*, p. 144; *AT II*, 597).

³ Descartes lo dice esplicitamente: Herbert «tient un chemin fort différent de celui que j'ai suivi. Il examine ce que c'est que la vérité [...]» (*Alquié II*, p. 144; *AT II*, 596).

preoccupa neppure di costruire, come invece Herbert, un articolato schema dei tipi di verità¹. Ma ciò che più conta sotto il profilo filosofico, è forse il fatto che Descartes, diversamente da Herbert, non sottomette la verità a nessun criterio, perché fonda il criterio del vero stesso sulla certezza della prima verità scoperta nell'ordine della scoperta, *id est* il *cogito*, verità non formale ma operativa, indistinguibile dal lume naturale in azione, e misura di ogni altra verità. La prima verità cartesiana non è convalidata da nessun criterio, né suggellata dal consenso universale, ma è il frutto di una conoscenza intellettuale immediata e diretta, capace di precedere ogni altra conoscenza certa e di fondare la regola generale di verità. Queste considerazioni meritano di essere approfondite.

IV. 1. 3. 1. *La critica cartesiana del consensus universalis*

A dispetto delle riserve espresse da Montaigne, che bollava come dogmatica l'attitudine di coloro i quali postulano dei principi (o assiomi) chiedendo all'interlocutore di accettarli affinché per poter proseguire nel ragionamento («non si discute con chi nega i principi»², asseriva ironicamente in un passo dell'*Apologie*), Descartes ricorre con frequenza alla formula *lumine naturali manifestum est*³, per accreditare il valore dell'auto-evidenza dei principi stessi. Non il *consensus omnium*, ma il solo lume naturale costituisce un valido criterio di verità: il consenso universale non procura affatto la stessa certezza data dall'intuizione della *bona mens*, né ha il valore di argomento retto e sostenuto dalla forza del ragionamento (da prove logiche o da dimostrazioni discorsive irrefutabili), perché si fonda, piuttosto, sulla parola della moltitudine (*la sotte multitude*), sul giudizio e sul comportamento dei più, normalizzato dalla consuetudine e accreditato dall'abitudine⁴. Non stupisce, pertanto, che

¹ Herbert distingue e descrive quattro tipi di verità: la verità delle cose in sé (*veritas rei*); la verità fenomenica, ovvero delle apparenze delle cose (*veritas apparentiae*); la verità dei concetti; le verità intellettuali, che corrispondono alle nozioni comuni, che ci permettono di misurare la veridicità delle nostre verità soggettive, delle apparenze e dei concetti (*veritas intellectus*) (Cf. *De la Verité*, pp. 15-40).

² Montaigne, *Essais*: «Il est bien aisé, sur des fondemens avouez, de bastir ce qu'on veut : car, selon la loy et ordonnance de ce commencement, le reste des pieces du bastiment se conduit aysément, sans se démentir. Par cette voye nous trouvons nostre raison bien fondée, et discourons à boule veue [...] Car chasque science a ses principes presupposez par où le jugement humain est bridé de toutes parts. Si vous venez à choquer cette barriere en laquelle gist la principale erreur, ils ont incontinent cette sentence en la bouche, qu'il ne faut pas débattre contre ceux qui nient les principes» (II, XII, A, 498).

³ Il seguente passo delle *Risposte alle Seconde Obiezioni* offre un esempio paradigmatico tanto della funzione epistemologica delle nozioni comuni, quanto del modo con il quale Descartes vi ricorre: «[...] qu'il n'y ait rien dans un effet qui n'ait été d'une semblable ou plus excellente façon dans sa cause, c'est une première notion qu'il n'y en a point de plus claire; et cette autre commune notion, *que de rien rien ne se fait*, la comprend en soi, parce que, si on accorde qu'il y ait quelque chose dans l'effet qui n'ait point été dans sa cause, il faut aussi demeurer d'accord que cela procède du néant; et s'il est évident que le rien ne peut être la cause de quelque chose, c'est seulement parce que dans cette cause il n'y aurait pas la même chose que dans l'effet» (Alquié II, pp. 557-558). Più che postulare degli assiomi, Descartes li scopre, li vede, li riconosce in sé. La formula *lumine naturali manifestum est* esprime la visione intellettuale e il lavoro euristico dell'*intuitus mentis*.

⁴ Così Montaigne ricusava la portata apodittica del consenso universale: «[B] Il faut trier de toute une nation une douzaine d'hommes pour juger d'un arpent de terre; et le jugement de nos inclinations et de nos actions, la plus

Descartes contesti sul piano epistemologico la validità di questo *criterium veritatis*, reputandolo inadeguato perché incapace di procurare conoscenze certe, e dunque suscettibile di poter indurre la mente ad ingannarsi e a scambiare il falso per il vero. Alla luce di questa critica, la distanza da Herbert diviene ancora più marcata: al consenso generale, come si è accennato, Herbert accordava il valore di prova della verità delle nozioni comuni: «*le consentement universel sera la règle souveraine de la vérité*»¹, facendone quindi il vero pilastro della sua teoria innatista della conoscenza. All'interno del progetto di Herbert la credenza nel consenso universale costituisce l'arma filosofica privilegiata da brandire contro ogni professione di pirronismo, laddove Descartes dichiara che l'unica regola di verità cui conviene attenersi è il lume naturale².

È poi interessante rilevare che Descartes, pur mosso da un antagonismo analogo a quello di Herbert nei confronti della tradizione scettica, si troverà a condividere lo stesso sentimento di avversione verso l'argomento del consenso universale, espresso da un umanista sensibile alle ragioni scettiche quale Charron, contro il dogmatismo degli stoici:

Le plus grand argument de la vérité, c'est le general consentement du monde. Or le nombre des fols surpasse de beaucoup celui des sages: et puis comment est-on parvenu à ce consentement, que par contagion et applaudissement, donné sans jugement et cognoissance de cause, mais à la suite de quelques-uns, qui ont commencé la danse?³

Senonché, ciò che per Descartes, in ultima istanza, invalida la tenuta dell'argomento non è il fatto che il numero degli stolti superi quello dei saggi, come suggerisce Charron, perché quando ci si applica liberamente a risolvere un problema di matematica o si decide di intraprendere la ricerca delle prime verità del sapere, è del tutto indifferente l'opinione della maggioranza, sia essa formata da sciocchi, sia essa composta da una nutrita serie di uomini di scienza che il consenso di tanti secoli ha riconosciuto autorevoli fino ad oggi: quando la mente è impegnata a cogliere le relazioni tra le essenze che formano un problema geometrico o a riflettere sulla natura di un principio metafisico⁴, l'opinione degli altri può rappresentare

difficile matiere et la plus importante qui soit, nous la remettons à la voix de la commune et de la tourbe, mere d'ignorance, d'injustice et d'inconstance. [C] Est-ce raison faire dependre la vie d'un sage du jugement des fols?» (*Essais*, II, XVI, 624).

¹ Herbert, *De la Verité*, cit., p. 51.

² Il filosofo inglese, spiega Descartes a Mersenne, «prend pour règle de ses vérités le consentement universel; pour moi, je n'ai pour règle des miennes que la lumière naturelle [...] ou *intuitus mentis*» (Alquié II, p. 145; AT II, 599).

³ Charron, *De la Sagesse*, ed. Fayard, I, 14, pp. 138-139.

⁴ Si può allegare, come esempio, il diverso atteggiamento di Descartes rispetto a Silhon nel provare l'esistenza di Dio contro le ragioni degli scettici e degli atei: nella serrata argomentazione razionale del primo non si fa alcun riferimento al consenso universale, laddove Silhon vi ricorre esplicitamente, dichiarando «que le consentement de tous les âges et de toutes les nations, conclut que cette créance en général, c'est-à-dire *qu'il y a une divinité*, est comme née avec la lumière de la nature et par conséquent véritable» (*Les Deux Vérités de Silhon, l'une de Dieu et de sa providence, l'autre de l'immortalité de l'âme*, Paris, 1626, in-16, 596, p. 21).

un fastidioso ostacolo, essere motivo di distrazione e fonte di pregiudizio. Descartes ricusa l'idea che si possa misurare il grado di verità dell'idea sulla base del numero dei voti o del prestigio di chi parla o di qualunque pressione esercitata da una maggioranza, perché si è sempre guardato bene dall'assegnare al numero o all'autorità quel compito epistemologico che spetta unicamente alla sola mente, concepita come la regola della verità delle cose. «Regola» non nel senso che «ma pensée [...] doit être la règle des autres pour les obliger à croire une chose à cause que je la pense vraie», si affretta a precisare Descartes nella sua *Risposta alle Istanze di Gassendi*, «car je n'ai jamais voulu obliger personne à suivre mon autorité; au contraire, j'ai averti en divers lieux qu'on ne se devait laisser persuader que par la seule évidence des raisons»¹. In questo passo Descartes non intende per pensiero qualunque idea o modo della mente, ma si riferisce solo a quei «pensées qui sont des perceptions claires et distinctes» e a quei

jugements que chacun doit faire à part soi ensuite de ces perceptions. C'est pourquoi, au sens que ces mots doivent ici être entendus, je dis que la pensée d'un chacun, c'est-à-dire la perception ou connaissance qu'il a d'une chose, doit être pour lui la règle de la vérité de cette chose, c'est-à-dire que tous les jugements qu'il en fait doivent être conformes à cette perception pour être bons [...]².

Se per il senso comune il vero è ciò che fa l'oggetto di un consenso generale (oggi si potrebbe dire che è vero ciò che la comunità scientifica considera tale), ovvero ciò che esige il riconoscimento degli altri nella forma di una convalida intersoggettiva³, per Descartes la verità non interpella nessuna intersoggettività perché concerne precipuamente il rapporto di un'intelligenza con le sue idee: del resto, «lorsqu'il s'agit d'une question difficile il est plus vraisemblable qu'il s'en soit trouvé peu, et non beaucoup, pour découvrir la vérité à son sujet»⁴, si poteva già leggere nelle *Regulae*.

IV. 1. 4. *Origine e natura delle idee nella Meditatio III*

Cominciamo col dire che la teoria della conoscenza elaborata da Descartes fa perno su una forma di innatismo universale, propugnato forse per la prima volta in maniera ampia nelle

¹ *Risposte alle Istanze di Gassendi*, (Alquié II, p. 843; AT IX-1, 207-208).

² *Risposte alle Istanze di Gassendi* (Alquié II, pp. 843-844). Su questo punto Descartes tornerà nella sua corrispondenza con Morus, avvalorando la tesi secondo cui la nostra mente deve essere «la règle [...] de ce que nous affirmons ou nions. En effet, rien de plus absurde et de plus inconsideré que de vouloir porter un jugement sur des choses auxquelles, de notre propre aveu, nos perceptions ne sauraient atteindre [*de iis ad quorum perceptionem mentem nostram attingere non posse*]» (5 febbraio 1649, Alquié III, p. 882; AT V, 274).

³ Distinguendo tra vero e verità, Merleau-Ponty ha osservato che il luogo del vero, cui il senso comune si riferisce, è inassimilabile al «lieu de la vérité, où l'on devrait aller la chercher coûte que coûte, et même en brisant les rapports humains et les liens de la vie ordinaire. Notre rapport au vrai passe par les autres. Ou bien nous allons au vrai avec eux, ou ce n'est pas au vrai que nous allons» (*Eloge de la philosophie*, Paris, 1953, p. 39).

⁴ *Regula III* (Alquié I, p. 86; AT X, 367).

Meditationes. Tale tesi si rivela un corollario della nuova concezione della mente (*Meditatio II*), che conferisce alle idee lo statuto di sue modificazioni (*modi cogitandi*). L'universalità dell'innatismo, il fatto cioè che tutte le idee in quanto idee siano naturali alla mente, si palesa nella misura in cui si tiene presente il fatto che l'idea, per Descartes, è ciò che la mente percepisce senza mediazione alcuna¹. L'idea è tutto ciò che viene pensato, vale a dire ogni particolare *cogitatio* e/o *perceptio*² presente alla mente³. In altri termini, per Descartes la mente percepisce solo ed esclusivamente le proprie *cogitationes*, le quali sono tutte presenti alla mente nella forma di determinate idee. L'idea è, del resto, definita come la forma⁴ («*forma cujuslibet cogitationis*»⁵, o «*forma alicujus perceptionis*»⁶) innata di tutte le particolari *cogitationes* della mente. D'altra parte, il pensiero stesso è il solo oggetto ad essere «immediatamente percepito» dalla mente, così come le idee ci fanno conoscere immediatamente, non già le cose esterne, ma il nostro stesso pensiero: «Par le nom d'idée, j'entends cette forme de chacune de nos pensées, par la perception immédiate de la quelle nous avons connaissance de ces mêmes pensées [*per cujus immediatam perceptionem ipsius ejusdem cogitationis conscius sum*]»⁷.

L'itinerario della *Meditatio II* ha condotto Descartes a dover prendere atto che tutte le sue idee rinviano alla sua mente e alla certezza della sua esistenza. La presenza di queste idee alimenta e riafferma la certezza dell'esistenza dell'io che le pensa, ma non dimostra affatto l'esistenza extramentale di ciò che esse rappresentano: le cose rappresentate dalle mie idee

¹ *Risposte alle Terze Obiezioni*: «Je prends le nom d'idée pour tout ce qui est conçu immédiatement par l'esprit [*immediate a mente percipitur*]. En sorte que, lorsque je veux et que je crains, parce que je conçois en même temps que je veux et que je crains, ce vouloir et cette crainte sont mis par moi au nombre des idées» (Alquié II, pp. 611-612; AT VII, 181). Cf. la lettera a Mersenne del 28 gennaio 1641: «Je prétends que nous avons des idées non seulement de tout ce qui est en notre intellect, mais même de tout ce qui est en la volonté. Car nous ne saurions rien vouloir, sans savoir que nous le voulons, ni le savoir que par une idée ; mais je ne mets point que cette idée soit différente de l'action même» (Alquié II, p. 314; AT III, 295).

² *Risposte alle Terze Obiezioni*: «Par le mot d'idée, j'entends tout ce qui est la forme de quelque perception [*id omne quod forma est alicujus perceptionis*]» (Alquié II, p. 621; AT VII, 188).

³ Descartes a Mersenne, 16 giugno 1641: «Par le mot *idea*, j'entend tout ce qui peut être en notre pensée » (Alquié II, p. 337; AT III, 383). Su questa nozione nodale nel pensiero di Descartes si veda lo studio semantico condotto da J. R. Armogathe, *Sémantèse d'Idée/Idea chez Descartes*, in *Idea, IV Colloquio internazionale del Lessico Intellettuale Europeo*, Roma, 1991, pp. 187-205.

⁴ E. Gilson ha osservato che questo termine scolastico si carica di un significato diverso nel pensiero di Descartes: «il ne désigne plus ici la forme sensible de la chose même, qui, rendue intelligible par la pensée, devient le principe de notre connaissance de cette chose; car Descartes nous transpose sur un plan de la pensée considéré comme antérieur à celui des choses. Mais l'idée cartésienne conserve cependant de la forme scolastique son caractère représentatif, en ce qu'elle reste, lorsque du moins elle est une idée vraie, une similitude représentative de l'objet et, par conséquent, le principe de la connaissance que nous en avons» (*Discours de la méthode. Texte et commentaire*, cit., p. 319).

⁵ *Risposte alle Seconde Obiezioni*, Definizione II (AT VII 160).

⁶ *Risposte alle Terze Obiezioni* (AT VII 188).

⁷ *Risposte alle Seconde Obiezioni*, Definizione II (Alquié II, p. 586; AT VII 160).

non possono essere tenute per reali, trovandosi ancora sotto la minaccia del dubbio¹. In questa fase dell'ordine meditativo, il mondo esterno potrebbe ancora, per lo meno *de iure*, non esistere affatto ed essere unicamente una mia rappresentazione illusoria: indubitabile è invece l'*Ego*, inteso come realtà pensante; e indubitabile è tutto ciò che esiste come contenuto del mio pensiero (il mio corpo in quanto percepito, le mie volizioni, i miei sentimenti, le mie immaginazioni, i miei stati di coscienza qualunque essi siano). Pur essendo possibile che le cose che io percepisco non siano nulla al di fuori di me, tuttavia è indubitabile il fatto che mi sembra di sentirle (*videre videor*), così come è indubitabile che io giudico di vederle (l'esempio del pezzo di cera *docet*), e questo sembrare e giudicare confermano l'esistenza e l'attività del pensiero.

Impegnato nell'esercizio della meditazione, l'*Ego cogitans* dispone dell'unica certezza di esistere, certezza confermatagli dal continuo riferirsi a sé delle proprie idee, le quali pur non rivelando l'essere delle cose esterne, sono nondimeno dotate di una realtà propria. Così, se all'inizio della *Meditatio II* il soggetto meditante era paralizzato nel guado dello scetticismo, all'inizio della *Meditatio III* esso appare confinato in una situazione di completo solipsismo (*meque solum alloquendo & penitus inspiciendo*)²: solo l'io che pensa esiste. Ecco perché la domanda filosofica che sottende la terza meditazione è se esiste qualcos'altro al di fuori dell'*Ego* e delle sue idee: se l'idea è una rappresentazione mentale, *id est* ciò che è nella mente quando concepiamo qualcosa, e se tutte le idee rinviano al soggetto che le pensa, il problema è sapere se esse rinviano anche a qualcos'altro³, a qualche sostanza diversa dalla mente, e ad essa esterna, che Descartes denomina «realtà formale». Certo il senso comune vorrebbe che le nostre rappresentazioni corrispondano, assomiglino a o siano delle copie mentali degli oggetti esterni: «[...] je pensais apercevoir très clairement [...] qu'il y avait des choses hors de moi d'où procédaient ces idées, et auxquelles elles étaient tout à fait semblables»⁴. Ciononostante, le idee potrebbero non rappresentare affatto fedelmente le cose

¹ *Meditatio III*: «[...] quoique les choses que je sens et que j'imagine ne soient peut-être rien du tout hors de moi et en elles-mêmes, je suis néanmoins assuré que ces façons de penser, que j'appelle sentiments et imaginations, en tant seulement qu'elles sont des façons de penser, résident et se rencontrent certainement en moi [*in me esse sum certus*]» (Alquié II, p. 430; AT VII, 34-35).

² *Meditatio III*: «[...] m'entretenant seulement moi-même, et considérant mon intérieur, je tâcherai de me rendre peu à peu plus connu et plus familier à moi-même» (Alquié II, p. 430; AT VII, 34).

³ L'esigenza di Descartes nella terza meditazione è di trovare la strada per raggiungere l'essere partendo da un principio ideale posto o scoperto in seno al pensiero. Descartes vi è riuscito una prima volta attraverso il cogito, in cui il pensiero trasparente a sé conosce la propria esistenza, non mediante una constatazione empirica, ma mediante la visione immediata della sostanzialità espressa nell'atto dell'intellezione. Analogamente, Descartes guadagna l'essere partendo dall'intelletto puro quando si determina a provare l'esistenza di Dio considerando la sua idea, idea che custodisce in sé l'impronta dell'essere perfetto in cui è contenuta l'esistenza reale.

⁴ *Meditatio III* (Alquié II, p. 431; AT VII, 35).

reali, ed essere solo delle finzioni del mio pensiero¹. Per dirla con altre parole, se è evidente che le idee della terra, del cielo, degli astri sono, in quanto idee, presenti nel mio pensiero ed esistono in me, non è invece evidente né che vi siano fuori di me delle cose da cui provengono queste idee, né che tra le mie idee e queste cose vi sia un rapporto di somiglianza. Ciò che non è convincente, quindi, è la credenza ingenua (o il giudizio *naïf*) nella corrispondenza tra il contenuto del pensiero e la realtà come è in se stessa (tra la realtà oggettiva dell'idea e l'essere formale della cosa, per parlare come Descartes): il valore di verità di ogni idea è sospeso o neutralizzato: non è affatto certo che esistano al di fuori di me dei leoni o delle sirene. Orbene, per uscire dall'*impasse* del solipsismo e per sapere se al di fuori del pensiero e indipendentemente da esso esista una realtà alla quale le mie idee chiare e distinte convengano, sarà necessario dimostrare che esiste un Dio onnipotente che non vuole ingannarmi. Solo se la potenza assoluta che governa la realtà non mi è ostile, si sarà legittimati ad affermare che tutto ciò che conosco all'insegna della chiarezza e della distinzione è anche una verità dell'essere o della realtà formale. Soffermarsi sulla dimostrazione dell'esistenza di Dio, condizione di possibilità per dimostrare l'assoluta certezza delle nostre conoscenze chiare e distinte, esula dall'interesse specifico di questo studio, che intende solo ricostruire lo statuto dell'innatismo nella terza meditazione. Era nondimeno necessario evocare il fine che Descartes si prefigge in questa meditazione centrale, e cioè determinare se le idee rinviano a qualche realtà extramentale. A tal proposito, Descartes decide di intraprendere una sorta di fenomenologia dei dati cognitivi, chiedendosi che cosa ci sia nel suo pensiero, e rilevando che, tra le numerose sue idee, alcune sembrano essergli naturali (*innatae*²), altre essere desunte dalle cose che esistono fuori di sé (*ideae adventitiae*), e altre gli sembrano il frutto di una sua costruzione (*a me factae*), come le sirene o gli ippogrifi. *Sembrano* così; si tratta, infatti, ancora di una supposizione, e la loro vera origine resta da scoprire:

mais aussi peut-être me puis-je persuader que toutes ces idées sont du genre de celles que j'appelle étrangères, et qui viennent de dehors, ou bien qu'elles sont toutes nées avec moi, ou bien qu'elles ont toutes été faites par moi; car je n'ai point encore clairement découvert leur véritable origine³.

¹ L'*ouverture* du *Traité de la lumière* già esprimeva in maniera limpida questa difficoltà: «encore que chacun se persuade communément que les idées que nous avons en notre pensée sont entièrement semblables aux objets dont elles procèdent, je ne vois point toutefois de raison qui nous assure que cela soit : mais je remarque, au contraire, plusieurs expériences qui nous en doivent faire douter» (*Le Monde*, Alquié I, p. 315; AT XI, 3).

² *Meditatio III*: «Car que j'aie la faculté de concevoir ce que c'est qu'on nomme en général une chose, ou une vérité, ou une pensée, il me semble que je ne tiens point cela d'ailleurs que de ma nature propre» (Alquié II, p. 434; AT VII, 38). Nel registro cartesiano i termini *naturelles* o *innées* qualificano le idee in modo del tutto sinonimico.

³ *Meditatio III* (Alquié II, p. 435; AT VII, 38).

Il fatto è che le cosiddette idee avventizie, le idee delle cose sensibili, pur avendo la parvenza di essere prodotte da una causa diversa da me, ovvero le cose che sono fuori di me nel loro presentarsi agli organi esterni dei miei sensi, potrebbero invece essere forgiate dal mio stesso pensiero. La constatazione che alcune idee (ad esempio il sentimento di calore) sembrano venire da cose esistenti al di fuori dell'io (ad esempio il fuoco cui sono vicino), non è una ragione sufficiente ed evidente che possa provare questa naturale e immediata inclinazione del "realismo sensista" a credere che ogni sensazione si origina da una causa esterna all'io. E anche se è vero che la produzione di tali idee non dipende dalla mia volontà, da ciò non segue necessariamente che esse debbano venire dall'esterno, poiché anche quando si sogna è presente un insieme di oggetti che non sembrano dipendere dalla mia volontà e tuttavia essi si producono senza l'aiuto di cose esterne a me¹. L'origine ipotizzata delle mie idee non è una prova della loro verità: non solo nulla mi assicura che queste idee siano effettivamente prodotte da una causa diversa da me, ma nulla mi assicura neppure che esse riflettano fedelmente le cose che mi rappresentano². Ne segue che l'aver distinto tre origini possibili delle idee lascia irrisolto il problema di spiegare l'origine della vera credenza nell'esistenza delle cose esterne, confermando il fatto che tale credenza ingenua era meno il frutto di un giudizio ben ponderato che di «un impulso cieco e temerario».

Ora, lungi dall'interrompere l'indagine, e convinto che solo attraverso il conoscere si possa giungere all'essere, essendo le idee le sole verità in suo possesso, il meditante imbrocca un'altra strada³, che lo conduce a considerare le idee da un punto di osservazione diverso, che è quello della loro natura:

[...] si la réalité objective de quelqu'une de mes idées est telle, que je connaisse clairement qu'elle n'est point en moi, ni formellement, ni éminemment, et que par conséquent je ne puis pas moi-même en être la cause, il suit de là nécessairement que je ne suis pas seul dans le monde, mais qu'il y a encore quelque autre chose qui existe, et qui est la cause de cette idée⁴.

¹ *Meditatio III*: « Car tout de même que ces inclinations dont je parlais tout maintenant se trouvent en moi, nonobstant qu'elles ne s'accordent pas toujours avec ma volonté, ainsi peut-être qu'il y a en moi quelque faculté ou puissance propre à produire ces idées sans l'aide d'aucunes choses extérieures, bien qu'elle ne me soit pas encore connue ; comme en effet il m'a toujours semblé jusques ici que lorsque je dors elles se forment ainsi en moi sans l'aide des objets qu'elles représentent » (Alquié II, p. 436; AT VII, 39).

² Descartes ricorre all'esempio delle due idee del sole che trova in sé. La prima, formata *a priori* a partire da rappresentazioni matematiche coerenti (l'idea astronomica del sole), gli appare più veridica dell'idea empirica del sole, suscitata dalla vista e dai sensi: «[...] et la raison me fait croire que celle qui vient immédiatement de son apparence est celle qui lui est le plus dissemblable» (*Meditatio III*, Alquié II, p. 437; AT VII, 39). Si veda anche a Mersenne 16 giugno 1641.

³ *Meditatio III*: «Mais il se présente encore une autre voie [*alia quaedam via*] pour rechercher si, entre les choses dont j'ai en moi les idées, il y en a quelques-unes qui existent hors de moi» (Alquié II, p. 437; AT VII, 40).

⁴ *Meditatio III* (Alquié II, p. 441; AT VII, 42).

Si è già avuto modo di vedere come per Descartes un'idea possieda una "realtà formale" e una "realtà oggettiva". La prima indica la realtà psicologica o materiale dell'idea in quanto atto del pensiero, *id est* l'idea in se stessa, intesa come modo mentale e non come concetto, come atto noetico e non come contenuto noematico, per parlare come Husserl. Questa prima accezione riconduce tutte le idee all'io; le colloca tutte sullo stesso piano (l'idea di Dio, di cielo o di ippogrifo); le caratterizza come maniere di pensare non differenziabili le une dalle altre; ne decreta il valore costitutivo di *verità* (sono vere idee per il solo motivo di essere idee):

pour ce qui concerne les idées, si on les considère seulement en elles-mêmes, et qu'on ne les rapporte point à quelque autre chose, elles ne peuvent, à proprement parler, être fausses; car soit que j'imagine une chèvre ou une chimère, il n'est pas moins vrai que j'imagine l'une que l'autre¹.

L'altra realtà dell'idea, quella oggettiva, considera, dell'idea, il suo riferimento o contenuto rappresentativo, in virtù del quale si determina una differenziazione di ordine gerarchico tra le rappresentazioni, misurabile mediante il parametro della quantità di realtà (i due estremi sono l'idea *summe vera* dell'infinito e quella del nulla, interamente sprovvista di ogni perfezione), dal momento che vi sono idee che possiedono più realtà oggettiva di altre. La realtà oggettiva dell'idea, che non è un essere di ragione ma una realtà rappresentata, definisce ciò che l'idea rappresenta, il suo essere rappresentativo e non l'essere della cosa rappresentata: la realtà oggettiva o rappresentazione non è la rappresentazione della realtà. Descartes tiene a precisare che il vero e solo oggetto dell'intelletto è la rappresentazione², il che non significa affatto l'immagine della cosa dipinta nella fantasia: «une chose – scrive Descartes – est objectivement ou par représentation dans l'entendement par son idée»³. Senza chiedersi in che modo una modalità soggettiva possa contenere una realtà oggettiva, Descartes si limita a constatare che le idee, le quali sono ontologicamente dei modi dell'anima,

¹ *Meditatio III* (Alquié II, pp. 433-434; AT VII, 37).

² P. Guenancia ha osservato che «représenter veut dire chez Descartes: faire penser à, donner l'idée de, évoquer, à la façon des tailles-douces qui "n'étant faites que d'un peu d'ancre posée çà et là sur du papier, nous représentent des forêts, des villes, des hommes". Dans ces exemples (un dessin, une figure, une peinture), la chose perçue éveille dans l'esprit une idée qui s'y trouve déjà [...]. Représenter consiste à aller au Même en passant par l'Autre. On ne risque pas ainsi de confondre l'objet avec son image, de prendre l'un pour l'autre, comme ce peut toujours être le cas entre deux choses semblables [...]. La perfection de l'image en tant qu'image est de représenter son objet sans chercher à s'y substituer et à se faire passer pour lui [...]. Une image parfaite est tout le contraire de la copie fidèle d'un objet, la première fait penser, la seconde fait croire» (*L'intelligence du sensible*, cit., pp. 145-146). Si veda anche R. Landim Filho, *Idée et représentation*, in Beyssade, Marion, *Descartes: Objecter et répondre*, cit., pp. 187-203.

³ *Meditatio III* (Alquié II, p. 440; AT VII, 41). Si veda soprattutto ciò che Descartes scrive a Mersenne nel luglio del 1641: «Car je n'appelle pas simplement du nom d'idée les images qui sont dépeintes en la fantaisie; au contraire, je ne les appelle point de ce nom, en tant qu'elles sont dans la fantaisie corporelle; mais j'appelle généralement du nom d'idée tout ce qui est dans notre esprit, lorsque nous concevons une chose, de quelque manière que nous la concevions» (Alquié II, p. 345; AT III, 392-393).

possiedono anche un contenuto rappresentativo: «[les idées] sont comme les images des choses et c'est à celles-là seules que convient proprement le nom d'idées»¹. Ogni idea è idea di qualcosa, e, come tale, fornisce (generalmente ma non necessariamente, come provano, ad esempio, gli atti di volontà) alla mente non la controfigura della cosa, ma una qualche immagine o un certo ritratto, cioè una rappresentazione,

en sorte que la lumière naturelle me fait connaître évidemment – scrive Descartes – que les idées sont en moi comme des tableaux ou des images [*veluti quasdam imagines*], qui peuvent à la vérité facilement déchoir de la perfection des choses dont elles ont été tirées, mais qui ne peuvent jamais rien contenir de plus grande et de plus parfait².

Descartes non potrebbe manifestare più chiaramente che sta parlando non di immagini o ritratti attraverso i quali qualche cosa di esterno alla mente è conosciuto in virtù degli organi esterni di senso (nessuna cosa extramentale, del resto, è ancora sicuro che esista), ma di immagini o ritratti che si presentano al cospetto della mente rendendosi conoscibili in quanto contenuti rappresentativi³. In questa fase della riflessione non è quindi opportuno chiedersi in che modo il mio pensiero possa avere per oggetto una realtà esterna; o in che modo la mente possa raggiungere qualcosa che le è irriducibile, come gli oggetti estesi, divisibili e figurabili, perché per Descartes la relazione intelligibile fondamentale rimane quella formata dal soggetto pensante e dai suoi *modi cogitandi*⁴. In quanto sostanza pensante («*res cogitans, sive res habens in se facultatem cogitandi*»⁵) la mente si trova dinanzi ai propri stati, ai propri modi, senza poter uscire da sé per cogliere un'altra sostanza⁶. Così, la conoscenza di sé, la conoscenza riflessiva, esemplarmente attestata dal *cogito*, determina la trasparenza del

¹ *Meditatio III* (Alquié II, p. 433; AT VII, 37).

² *Meditatio III* (Alquié II, p. 440, AT VII, 42, corsivo nostro). Si noti come Descartes, nel conferire alle idee la qualificazione di immagini, si serva della forma di approssimazione metaforica (*tamquam, comme*).

³ L'esempio del pezzo di cera, che offre sensazioni all'olfatto, al tatto, all'occhio, ma che, avvicinata al fuoco e liquefatta, perde le precedenti caratteristiche sensoriali, pur rimanendo cera (*remanet cera*), aveva portato Descartes a constatare che a dare conoscenza è solo il giudizio intellettuale, e mai ciò che è colto dai sensi. La constatazione *remanet cera*, giudizio tutto intellettuale, afferma l'essere di questa cera, la sua presenza non già in quanto eventuale esistenza al di fuori della mente, ma come oggetto presentificato nella sua identità davanti al pensiero, in quanto rappresentazione: è cera, non un fascio di figure sensibili. Lo stesso concetto è espresso mediante il cosiddetto esempio dei «cappelli e dei mantelli». Guardando dalla finestra dico di vedere degli uomini che passano per la strada, «*tout de même que je dis que je vois de la cire; et cependant que vois-je de cette fenètre, sinon des chapeaux et des manteaux, qui peuvent couvrir des spectres ou des hommes feints qui ne se remuent que par ressorts? Mais je juge que ce sont de vrais hommes, et ainsi je comprends, par la seule puissance de juger qui réside en mon esprit [sola judicandi facultate, quae in mente mea est], ce que je croyais voir de mes yeux*» (*Meditatio II*, Alquié II, p. 427; AT VII, 32).

⁴ Le realtà oggettive delle cose materiali sono riconducibili alla mente in quanto la mente è una sostanza che può contenere eminentemente quelle idee che sono dei modi.

⁵ *Praefatio ad Lectorem*, (AT VII, 8).

⁶ Il meditante non esita a precisare che «*toute idée étant un ouvrage de l'esprit, sa nature est telle qu'elle ne demande de soi aucune autre réalité formelle que celle qu'elle reçoit ou emprunte de la pensée ou de l'esprit, dont elle est seulement un mode, c'est-à-dire une manière ou façon de penser*» (*Meditatio III*, Alquié II, 439; AT VII, 41).

pensiero: vedendo le idee delle cose la mente vede certe sue modificazioni. La difficoltà di stabilire in che misura la sostanza pensante possa conoscere le cose materiali, che Descartes tiene *metodologicamente*¹ per esterne alla mente e distinte dal pensiero, non avendo nulla in comune con esso, sembra essersi dissolta nel momento in cui Descartes, per pervenire alla sua prima certezza, il *cogito*, ha come murato il pensiero in sé, trasformando ogni percepito in un *modus cogitandi*. È evidente che da quel momento in poi muta il significato con cui si è soliti riferirsi alla realtà esterna, all'universo dei corpi estesi, in quanto ogni cosa esterna non è mai colta direttamente, ma sempre in virtù dell'intermediario delle idee, che sono tutte egualmente modi della mente:

étant assuré que je ne puis avoir aucune connaissance de ce qui est hors de moi, que par l'entremise des idées que j'en ai eues en moi, je me garde bien de rapporter mes jugements immédiatement aux choses et de leur rien attribuer de positif, que je ne l'aperçoive auparavant en leurs idées [...]².

Svanisce, in tal modo, l'illusione comune di un rapporto diretto e immediato dell'uomo con il mondo esterno, senza che venga minimamente intaccato il valore di ciò che si presenta in modo diretto e immediato³. Ciò su cui conviene insistere, allora, è che l'idea non è soltanto ciò tramite cui si conosce la realtà, ma ancora più propriamente la realtà stessa in quanto percepita e conosciuta dalla mente. Alla luce di tutte queste considerazioni, come si configura, quindi, il legame tra la questione della verità e la teoria dell'innatismo all'altezza della terza meditazione?

Per un verso, e in senso negativo, la spiegazione dell'errore, come già si evinceva dalle pagine della *Regula XII*, non sembra suscitare nessuna difficoltà particolare fintantoché la mente si limita a considerare le idee che trova *naturaliter* in sé ed evita di giudicare⁴ della loro esistenza fuori di sé o della somiglianza con le cose esterne⁵; per un altro verso, le difficoltà maggiori Descartes le riscontra quando intende spiegare la verità come l'accordo tra

¹ Nella *Meditatio II* l'affermazione del *cogito* permette di guadagnare l'esistenza dell'anima, non quella del corpo e delle cose materiali, su cui grava ancora l'ombra del dubbio. Solo nella *Meditatio VI*, e dopo avere scoperto di avere un'idea chiara e distinta dell'anima come soltanto *res cogitans non extensa*, e un'idea chiara e distinta del corpo come soltanto *res extensa, non cogitans*, il meditante riconoscerà la verità metafisica della distinzione reale della mente dal corpo.

² Descartes a Gibieuf, 19 gennaio 1642 (Alquié II, p. 905; AT III, 474).

³ In ciò consiste, del resto, il razionalismo di Descartes, la cui specificità consiste nel conferire alla ragione umana, e ai suoi concetti, un ruolo costituente per la nostra conoscenza, ricusando di definire la facoltà di pensare a partire dal contenuto che essa riceverebbe dalle cose. Ecco perché, per Descartes, gli elementi sensibili non producono ma tutt'al più evocano l'idea, come il triangolo tracciato sulla carta evoca l'idea del vero triangolo (Cf. *Risposte alle Quinte Obiezioni*, AT VII, 382).

⁴ *Meditatio III*: «Ainsi il ne reste plus que les seuls jugements dans lesquels je dois prendre garde soigneusement de ne me point tromper» (Alquié II, p. 434; AT VII, 37).

⁵ Ancora nel primo libro dei *Principia* (I, § 13) Descartes scriverà che il nostro pensiero «trouve en soi, premièrement les idées de plusieurs choses; et pendant qu'elle les contemple simplement [*tantum contemplatur*] et qu'elle n'assure pas qu'il y ait rien hors de soi qui soit semblable à ces idées, et qu'aussi elle ne le nie pas, elle est hors de danger de se méprendre» (Alquié II, pp. 98-99; AT VIII-1, 9).

il pensiero e l'essere. Riformuliamo l'interrogativo: se l'idea è un modo della mente, come può contenere in sé la realtà delle cose, e in ciò dirsi vera? Naturalmente, Descartes ammette che un'idea possa essere vera e stima che ogni idea chiara e distinta lo sia. Ma ciò deve intendersi in almeno due sensi: 1) vi è una verità propria all'idea, verità intrinseca, visibile, ad esempio, nelle matematiche, le quali sono vere indipendentemente da ogni riferimento a cose esistenti nella natura (è ciò che Descartes proverà nella *Meditatio V*, elaborando quella teoria delle *verae et immutabiles naturae* che potremmo chiamare un'ontologia della matematica); 2) ma vi è soprattutto il problema di stabilire in che misura l'oggetto rappresentato sia veridico¹, e non una pura finzione². Questo secondo punto deve indurre a considerare il fatto che le idee, costituendo il solo termine immediatamente colto dal pensiero (*id est* l'unica "cosa", immagine o rappresentazione conosciuta dal pensiero), non ci fanno precisamente conoscere altre cose³, perché le nostre idee sono le uniche cose che noi conosciamo, *res cogitatae*⁴, ed esse sono tutte di stoffa intellettuale:

pour ce qui regarde les idées qui me représentent d'autres hommes ou des animaux, ou des anges, je conçois facilement qu'elles peuvent être formées par le mélange de la composition des autres idées que j'ai des choses corporelles et de Dieu, encore que hors de moi il n'y eut point d'autres hommes dans le monde, ni aucuns animaux, ni aucun ange. Et pour ce qui regarde les idées des choses corporelles je n'y reconnais rien de si grand ni de si excellent qui ne me semble venir de moi-même⁵.

In ultima istanza, l'innatismo descritto da Descartes non concerne solo l'idea della *res cogitans* (conosciuta mediante una *inspectio mentis* nel corso della *Meditatio II*), e l'idea di infinito, insita in ogni ragione come la firma dell'artigiano impressa nella sua opera⁶ (come Descartes scoprirà al termine della *Meditatio III*), bensì tutte le idee in quanto idee sono

¹ Spinoza dirà: «Idea vera debet cum suo ideato convenire» (*Ethica*, I, assioma V). Tale verità è quella delle idee utilizzate in fisica, scienza che deve scoprire le leggi del mondo e la natura dei corpi. Le *Meditazioni V* e *VI* propongono e giustificano questi due tipi di verità.

² Qui risiede la maggiore difficoltà di Descartes, come si evince anche da questo passaggio delle *Risposte alle Quarte Obiezioni*: «Car, puisque les idées mêmes ne sont rien que des formes, et qu'elles ne sont point composées de matière, toutes et quantes fois qu'elles sont considérées en tant qu'elles représentent quelque chose, elles ne sont pas prises matériellement, mais formellement; que si on les considérait, non pas en tant qu'elles représentent une chose ou une autre, mais seulement comme étant des opérations de l'entendement, on pourrait bien à la vérité dire qu'elles seraient prises matériellement, mais alors elles ne se rapporteraient point du tout à la vérité ni à la fausseté des objets» (Alquié II, p. 673; AT VII, 232).

³ Il problema della corrispondenza o dell'accordo tra il contenuto dell'idea e l'oggetto extramentale potrà essere risolto dal meditante soltanto dopo aver dimostrato l'esistenza e la veracità di Dio, che fornirà l'assicurazione che quando la mente conosce una cosa in modo chiaro e distinto, *ipso facto*, guadagna la verità di quella cosa. La dimostrazione dell'esistenza di un Dio che può tutto e non inganna sancirà la validità del passaggio dalla conoscenza evidente alla verità della cosa (*veritas rei*).

⁴ L'edizione latina del *Discours* presenta questa definizione dell'idea: «[...] nomen Ideae generaliter sumi pro omni re cogitata» (AT VI, 559).

⁵ *Meditatio III* (Alquié II, pp. 441-442; AT VII, 43).

⁶ *Meditatio III*: «Et certes on ne doit pas trouver étrange que Dieu, en me créant, ait mis en moi cette idée pour être comme la marque de l'ouvrier empreinte sur son ouvrage; et il n'est pas aussi nécessaire que cette marque soit quelque chose de différent de ce même ouvrage» (Alquié II, p. 453; AT VII, 51).

innate, in quanto appartengono tutte, e naturalmente, all'unica *res* la cui essenza è il pensiero, ovvero la *mens*, equiparata da Descartes alla capacità di conoscere ogni cosa, ad uno strumento universale di conoscenza capace di pensare a tutto ciò a cui noi pensiamo, alla luce intellettuale o naturale che illumina ogni oggetto, secondo la decisiva e premonitrice comparazione della *Regula I* tra la luce del sole (*lux solis*) che illumina il mondo e quella della mente (*lux mentis*) che irradia ogni cosa suscettibile di essere conosciuta dall'uomo. La conoscenza sensibile si risolve in un modo del lume naturale, dal momento che gli organi dei sensi esterni (ad esempio l'occhio, sul quale si deposita l'immagine materiale dell'oggetto) non fanno che occasionare il risveglio di idee già implicitamente contenute nella mente ma rimaste latenti, come Descartes dichiara apertamente in una celebre lettera a Mersenne di quegli stessi anni:

Je tiens que toutes celles [les idées] qui n'enveloppent aucune affirmation ni négation, nous sont *innatae*; car les organes des sens ne nous rapportent rien qui soit tel que l'idée qui se réveille en nous à leur occasion, et ainsi cette idée a due être en nous auparavant¹.

¹ Descartes a Mersenne, 22 luglio 1641 (Alquié II, p. 352; AT III, 418). Si tratta di una tesi che Descartes difende anche nelle *Risposte alle Quinte Obiezioni* e menziona ancora nelle *Notae in programma quoddam*: gli oggetti esterni, attraverso gli organi dei sensi, «transmettent à notre esprit, non pas les idées mêmes du monde», bensì «quelque chose qui lui donne occasion de les former actuellement, en vertu de la faculté naturelle qu'il en a [...]» (Alquié III, 808; AT VIII-2, 358-359).

IV. 2. «Contemplatio veritatis». «Naturae verae et immutabiles» e cogenza del vero

*Intellectio enim proprie mentis passio est, et volitio ejus actio*¹.

Una serrata argomentazione, che ha richiesto, tra le altre cose, l'introduzione del principio di causalità in metafisica², conduce Descartes, al termine della terza giornata meditativa, a centrare l'obiettivo annunciato in calce alla meditazione stessa: «*De Deo, quod existat*». L'esistenza di Dio, scoperta a partire dalla sua idea in noi, idea «*maxime vera*»³, assume lo statuto di una dimostrazione tra le più evidenti nel momento in cui il meditante riconosce che, in ragione della sua natura ontologicamente limitata⁴, mai avrebbe potuto derivare la propria esistenza, dotata dell'idea dell'essere perfetto, se non dall'essere perfetto stesso, il quale deve necessariamente esistere. L'idea di infinito che trovo in me, pertanto, non è affatto avventizia, prosegue Descartes, perché «*jamais elle ne s'est offerte à moi contre mon attente, ainsi que font les idées des choses sensibles, lorsque ces choses [...] semblent se présenter aux organes extérieurs de mes sens*»; né essa è stata costruita o plasmata artificialmente dal pensiero: «*il n'est pas en mon pouvoir, chiosa Descartes, d'y diminuer ni d'y ajouter aucune chose*». Non rimane che constatare che l'idea di Dio, proprio come l'idea di anima, appartiene naturalmente alla mente in quanto facoltà di pensare: essa «*est née et produite avec moi*»⁵, scrive Descartes: la vera essenza di Dio, che l'io trova in sé osservandone l'idea, esibisce, allo stesso tempo, due proprietà negative: essa non è acquisita dall'esterno, né è costruita dalla mente.

¹ Descartes a Regius, maggio 1641 (AT III, 372).

² Descartes pone come un'evidenza indiscutibile, o come una *notio communis* o *prima notio* («*Nulla res existit de qua non possit quadri quatenus sit causa cur existat*», AT VII, 164) il principio secondo il quale nella causa di ogni realtà oggettiva dev'esserci almeno tanta realtà quanta ne è contenuta nell'effetto, il che significa, detto altrimenti, che ogni rappresentazione deve rinviare ad una causa che contenga almeno altrettanta realtà formalmente. L'esigenza di sottomettere la realtà oggettiva ad un'istanza causale proviene tanto dall'aver dislocato le idee nell'*ego*, quanto dall'aver loro assegnato uno statuto ontologico (esse non sono enti extramentali ma possiedono pur sempre una realtà). Così, la quantità infinita di realtà oggettiva contenuta nell'idea di infinito non può essere spiegata dalla realtà formale della sostanza pensante, ma attesta l'esistenza di un altro essere. Sulla trasposizione della prova causale da fisica in metafisica e sugli antecedenti scolastici (da Duns Scoto a Suarez) di tale processo, sono esemplari le pagine di E. Scribano, *L'esistenza di Dio. Storia della prova ontologica da Descartes a Kant*, cit., (capitolo terzo) pp. 61-122.

³ «*Est, inquam, haec idea entis summe perfecti & infiniti maxime vera*» (*Meditatio III*, AT VII, 46). S. Di Bella ha osservato che «[...] l'idea di Dio esibisce la massima quantità di realtà obiettiva pensabile in modo chiaro e distinto: è "massimamente vera" pur nell'ipotesi che l'oggetto corrispondente non esista. Alla verità come corrispondenza con l'oggetto esterno subentra la verità come carattere intrinseco dell'idea» (*Meditazioni metafisiche. Introduzione alla lettura*, Roma, 1997, p. 100).

⁴ È nella coscienza di dubitare che si rivela l'imperfezione della propria natura. Così, nella *Meditatio IV*, Descartes scriverà: «*lorsque je considère que je doute, c'est-à-dire que je suis une chose incomplète et dépendante [...]*» (Alquié II, p. 455; AT VII, 53).

⁵ *Meditatio III* (Alquié II, p. 453; AT VII, 51). Si noti che il latino non evoca la produzione dell'idea, ma menziona soltanto la sua portata innata: «*ac proinde superest ut mihi sit innata*». Nelle pagine che seguono si insisterà, invece, sull'importanza dell'aspetto produttivo nell'innatismo cartesiano, che il francese attesta con l'endiadi «*née et produite*».

Dopo essersi calato in se stesso e dopo avere scandagliato con attenzione tutte le sue idee; dopo averne supposto l'origine ed esaminato la natura, e dopo aver riconosciuto lo statuto eccezionale dell'idea di infinito, da cui è stato possibile, risalendo dall'effetto alla causa (dall'idea di Dio in noi alla sua esistenza extramentale), provare la portata ontologica di questa idea; in breve, dopo avere cercato e formato la rappresentazione dell'essere perfetto, Descartes considera opportuno arrestarsi a contemplarne lo splendore delle fattezze, l'«immensa luce» che da essa promana:

il me semble très à propos de m'arrêter quelques temps à la contemplation de ce Dieu tout parfait [*placet hic aliquandiu in ipsius Dei contemplatione immorari*], de peser tout à loisir ses merveilleux attributs, de considérer, d'admirer et d'adorer [*intueri, admirari, adorare*] l'incomparable beauté de cette immense lumière, au moins autant que la force de mon esprit, qui en demeure en quelque sorte ébloui, me le pourra permettre¹.

La contemplazione del vero si dà alla fine della meditazione²: la contemplazione avviene, in Descartes, non all'inizio, bensì al termine della ricerca. Si potrebbe rimanere sorpresi nel constatare che Descartes, dopo essersi applicato in uno sforzo di riflessione lungo tre meditazioni e avere portato a termine un complesso discorso filosofico all'insegna di un ferreo ordine razionale, si arresti dinanzi all'idea di Dio per assumere un atteggiamento di ammirazione, che sostituisce al rigore dell'attenzione la tranquillità della contemplazione³. Ciò che potrebbe sorprendere, se non altro per il sensibile mutamento di registro, è il fatto che a chiudere una delle meditazioni più teoreticamente impegnate sia il desiderio commosso di fermarsi a considerare, più col cuore che con la ragione direbbe Pascal, le maestose perfezioni dell'essere infinito. L'espressione «contemplazione di Dio»⁴ (*contemplatio dei*) ritorna, peraltro, all'inizio della *Meditatio IV*:

Et déjà il me semble que je découvre un chemin qui nous conduira de cette contemplation du vrai Dieu [*contemplatione veri Dei*] (dans le

¹ *Meditatio III* (Alquié II, p. 454; AT VII, 52).

² *Contemplatio* non significa *meditatio*, e occorre distinguere bene queste due nozioni. Anche se per il biografo Baillet Descartes possedeva un «esprit porté naturellement à la méditation», tuttavia la meditazione è un esercizio spirituale dell'intelletto puro, al quale Descartes dichiara di avere consacrato solo poche ore all'anno: «Je puis dire, avec vérité, que la principale règle que j'ai toujours observée en mes études, et celle que je crois m'avoir le plus servi pour acquérir quelque connaissance, a été que je n'ai jamais employé que fort peu d'heures, par jour, aux pensées qui occupent l'imagination, et fort peu d'heures, par an, à celles qui occupent l'entendement seul, et que j'ai donné tout le reste de mon temps au relâche des sens et au repos de l'esprit» (Descartes a Elisabetta, 28 giugno 1643, Alquié III, pp. 45-46; AT III, 692-693).

³ Alcuni autori hanno scorto in questo finale della *Meditatio III* un'intonazione mistica (Cf. J.-L. Marion, *Sur la théologie blanche de Descartes*, cit., p. 401 e P. Rodano, *L'irrequieta certezza*, cit., pp. 267-269).

⁴ Il verbo latino *contemplari* ritorna due volte nelle *Regulae*, una volta nelle *Meditationes*, tre volte nei *Principia*. Il sostantivo *contemplatio* due volte nelle *Regulae*, tre nelle *Meditationes* e due nei *Principia*. Il termine ritorna anche in altre opere: limitiamoci a menzionare le *Risposte alle Seconde Obiezioni*, dove si distingue *inter usum vitae et contemplationem veritatis* (AT VII, 149) e i *Principia* I, § 16, dove Descartes impiega l'espressione *contemplatione Dei*.

quel tous les trésors de la science et de la sagesse sont renfermés) à la connaissance des autres choses de l'Univers¹.

In questo momento centrale dell'opera, al confine tra la terza e la quarta meditazione, Descartes si serve della nozione di contemplazione – questa perlomeno è l'ipotesi che avanziamo per spiegare l'introduzione di questa nozione – anche per rendere più esplicita e segnalare in modo più vigoroso la distanza e l'incommensurabilità tra il finito e l'infinito, tra la nostra ragione che «*pauca intelligit et multa ignorat*» e quella divina, che racchiude in sé tutti i tesori della vera saggezza; tra le verità guadagnate da un essere che ha dubitato di tutto, e l'ordine del vero instaurato e mantenuto nell'essere da Dio. Prima di affrontare il complesso tema del rapporto tra finito e infinito sotto l'angolo della verità, conviene soffermarsi ancora brevemente sulla nozione di *contemplatio/contemplation* in Descartes, la cui incidenza nella storia del pensiero occidentale è di indubbio rilievo e può contribuire a gettare luce sull'atteggiamento filosofico generale di Descartes e in particolare sul significato della presenza nella sua filosofia di un modello di verità che sembra imporsi alla mente.

IV. 2. 1. *Contemplatio/contemplation in Descartes*

Il termine «contemplazione»² deriva da *templum* (radice greca *tem'*, tagliare, da cui *témenos*, tempio), che stava a indicare lo spazio delimitato dall'augure in cielo e in terra, all'interno del quale egli effettuava le sue osservazioni, contemplando, appunto, i segni della divinità. Nel verbo *contemplor* è presente il duplice senso di «osservare» e di «contenere». Più che di un vedere, però, il significato classico sembra rimandare ad un immedesimarsi nell'universale armonia dell'essenza divina, ad un'uscita dal temporale e dal relativo per entrare, sia pure per un attimo soltanto, nell'eterno e nell'assoluto³. Da questo punto di vista, le *Meditationes* offrono un esempio, certo trasposto dal piano spirituale o persino mistico a quello razionale, di esercizio della mente che tende a sottrarsi al peso della storia e al flusso incostante dell'opinione per fissare (*id est* presentificare al cospetto della mente) e osservare attentamente le prime verità del conoscere⁴. Nella *V Meditazione*, ad esempio, Descartes evoca l'atteggiamento del geometra, che deve elevarsi ai veri assiomi, alla visione dei rapporti

¹ *Meditatio IV* (Alquié II, pp. 455-456; AT VII, 206).

² Sul significato della nozione di contemplazione in Descartes si veda lo studio di D. Leduc-Fayette, *Descartes et la contemplation*, «Revue philosophique», 2000-2, pp. 175-192.

³ Si veda l'utilizzazione del termine che ne fa, ad esempio, Tommaso Campanella: «La contemplazione ci unisce con Dio, di cui ammiriamo e investighiamo gli effetti per conoscer lui per prima causa e primo bene» (cit. in S. Battaglia, *Grande Dizionario della Lingua Italiana*, Torino, 1989, t. III, voce *Contemplazione*, p. 638). Ma ottimi ragguagli sulla storia della nozione (e sulle fonti scolastiche) si possono attingere nel *Dictionnaire de Théologie catholique*, cit., t. III, voce «Contemplation», soprattutto pp. 1616-1619.

⁴ Sullo statuto delle meditazioni come esercizio spirituale, si veda la recente messa a punto storiografica di D. Kambouchner in *Les Méditations métaphysiques de Descartes*, cit., pp. 137-156.

universali e necessari, liberando le figure che prende a considerare da ogni materia particolare, per contemprarne la pura forma (*verae et immutabiles naturae*).

Per quanto riguarda il sintagma *contemplatio veritatis*, lo troviamo già nella *Regula I*, dove Descartes asserisce, in sintonia con il pensiero stoico, che l'ideale della piena felicità in questa vita si può ottenere solo mediante la contemplazione del vero: «[...] la contemplation de la vérité [*contemplatio veritatis*], qui en cete vie est presque le seul bonheur qui soit pur et qu'aucune douleur ne trouble»¹. Tuttavia, attraverso i suoi scritti, Descartes non intraprenderà l'impresa, come invece accadrà all'amico Mersenne, di vergare un programma finalizzato all'elevazione delle anime alla contemplazione della creazione divina, concepita nella sua *Harmonie universelle*, ma il suo intento si vorrà animato più da un ideale pratico che non meramente speculativo, e dunque orientato più alla ricerca del vero in ambito scientifico e della felicità in sede pratica, che non verso un uso a fini religiosi della filosofia. È degna di essere segnalata, sotto questo profilo, l'assenza del vocabolo nel *Discours de la méthode*, opera che ha influenzato notevolmente quelle letture che più insistono sul fattore umanista e sull'ideale del progresso tecnico-scientifico nel pensiero di Descartes. Meglio di ogni altra opera, il *Discours* è rivelatore di uno degli orientamenti principali della filosofia di Descartes, che non sembra aderire all'ideale di contemplazione iniziatica suggerito da Platone²; né ispirarsi a certe considerazioni di Aristotele³ sull'assoluta superiorità della vita contemplativa; né, ancora meno, al pensiero di Plotino, che parla di «visione e contemplazione di ciò che è nel santuario, alla fine dell'ascesi e nel momento della pienezza estatica»⁴. La verità cartesiana non è il tesoro di pochi eletti, custodita in qualche misterioso santuario, né il suo ideale di vita si esaurisce nella contemplazione astratta del vero. L'espressione contemplazione della verità designa il più delle volte l'azione intellettuale di osservare verità appena scoperte. Tale atto non precede né affianca l'attività filosofica, ma ne è in certa misura il culmine, l'esito e il coronamento. Nel registro cartesiano il termine contemplazione non rinvia mai al senso di una visione armonica del tutto, né a quello di rapimento della mente nella considerazione o nella visione mistica di Dio, ma rimanda piuttosto a quello di ispezione attenta, di concentrazione intensa, di riflessione profonda della mente sui propri oggetti, siano essi di ordine matematico o metafisico.

¹ *Regula I* (Alquié I, p. 79; AT X, 361).

² Platone, *Repubblica*, VI; *Fedone* 176b: «assimilarsi a Dio nella misura del possibile».

³ Aristotele, *Etica Nicomachea* X, 7, 1177 b 31 e X, 8, 1178 a e b.

⁴ Plotino, *Enneadi* VI, 9, 11.

IV. 2. 2. *La mente finita dinanzi all'onnipotenza incomprendibile dell'infinito*

Ma torniamo all'idea di Dio, alla sua struttura imm modificabile e al suo contenuto non manipolabile a piacimento, per sondare il tipo di rapporto che viene ad instaurarsi tra l'io finito del meditante, già forte di due verità metafisiche conquistate, e la prima alterità ontologica che egli scopre in sé, ovvero l'idea dell'essere infinito e perfetto, fonte di tutte le verità. La questione che conviene approfondire, in altri termini, concerne la natura e le implicazioni del rapporto tra la *vis cognoscens* dell'ego e l'idea di infinito; idea, quest'ultima, che tra le idee vere, nate con la mente, è la «*prima et praecipua*»¹. Ora, proprio come nel caso del *cogito* il meditante ha sperimentato in sé una cogenza esercitata dall'idea cui non poteva negare il proprio assenso², così anche nel caso dell'idea di Dio, egli non può giudicarla falsa, in ragione della massima chiarezza e distinzione che ne contrassegna la realtà oggettiva. Lo statuto del Dio cartesiano³ richiede alcuni approfondimenti, che ci permetteranno di comprendere meglio la situazione teorica con la quale Descartes si trova a fare i conti e alla luce della quale viene a delinarsi la dimensione specifica della verità umana e finita.

Ens infinitum et perfectum, immensa et incomprehensibilis potentia, fondamento assoluto (*solutus ab*) della realtà e dell'intelligibilità (*fons veritatis*), creatore-conservatore di un mondo omogeneo e di una ragione senza menzogna, Dio è per Descartes «la chose la plus parfaite que nous puissions concevoir»⁴. D'altra parte, Descartes definisce l'esistenza divina

¹ *Meditatio V* (AT VII 68).

² *Meditatio II*: «Ego sum, ego existo, quoties a me profertur, vel mente concipitur, *necessario esse verum*» (AT VII, 25, corsivo nostro).

³ Nella *Meditatio III* si legge questa definizione: «Dei nomine intelligo substantiam quandam infinitam, independentem, summe intelligentem, summe potentem et a qua tum ego ipse, tum aliud omne, si quid aliud extat, quodcumque extat, est creatum» (AT VII, 45). Nel paragrafo 22 del primo libro dei *Principia* si trova quest'altra definizione: «Nous voyons qu'il est éternel, tout-connaissant, tout-puissant». E, all'interno delle *Risposte alle Seconde Obiezioni*, si trova la seguente ulteriore definizione: «in deo intelligimus absolutam immensitatem, simplicitatem, unitatem omnia alia attributa complectentem, quae nullum plane exemplum habet, sed est, ut ante dixi, *tanquam nota artificis operi suo impressa*, ratione cujus agnoscimus nihil eorum quae particulatim, ut in nobis ea percipimus, ita etiam in Deo propter defectum intellectus nostri consideramus, univoce illi et nobis convenire» (AT VII, 137). È copiosa, pertanto, la patronimica cartesiana dei "nomi di Dio". Ricordiamo alcuni dei suoi attributi, distinguendo quelli che designano l'eminenza da quelli che ne definiscono negativamente o apofaticamente la natura (teologia negativa): a) libertà creatrice, eternità, onnipotenza, *causa sui*, onniscienza, veracità, bontà, giustizia, perfezione, infinitezza (che, malgrado il prefisso «in», Descartes concepisce nella sua suprema positività), immensità (indicante l'irriducibilità ad ogni misura), semplicità, unità, immensa luce; b) sostanza increata, immutabilità, incomprendibilità, indifferenza, indipendenza, infallibilità. Segnaliamo anche talune espressioni che contribuiscono a formare la sua definizione: *ens amplissimum, ens realissimum, substantia infinita et perfecta, ens summe potens, être souverainement parfait et infini, ens incomprehensibile, summus legislator, rerum Creator omnium, fons veritatis, efficiens et totalis causa* delle verità, *summe verax, & dator omnis luminis* (*Principia I*, § 29 AT VIII, 16). J.-L. Marion si è soffermato sull'analisi di questi nomi divini nel suo studio *Le Prisme métaphysique de Descartes* (Paris 1986, § 16) attraverso una comparazione con il trattato di Lessius apparso a Bruxelles nel 1640 e consacrato ai *Cinquanta Nomi di Dio*. Infine, J.-M. Beyssade ha attinto dal racconto biografico delle ultime ore di Descartes «son ultime nom divin, le nom pour les agonisants que l'on ne trouve nulle part ailleurs dans les écrits du philosophe: "souverain arbitre de la vie et de la mort"» (*La mort de Descartes selon Baillet*, in *Etudes sur Descartes*, cit., p. 376).

⁴ *Risposte alle Istanze di Gassendi* (Alquié II, p. 845; AT IX-1, 209).

come «la première et la plus éternelle des vérités» e, immediatamente dopo, aggiunge «la seule où toutes les autres procèdent»¹. In senso stretto, Dio è l'unica vera sostanza (*ens a se*)². La sua natura è incomprendibile³, il suo potere arbitrario. La sua indipendenza e la sua libertà costituente sono assolute. La sua libera azione creatrice è all'origine dell'istituzione delle leggi della logica, nonché di quelle della fisica e della morale⁴. L'idea di Dio è *summe vera*, in quanto rappresenta il grado sommo di realtà o di perfezione o di essere, lasciandosi concepire dalla mente con un'incomparabile evidenza⁵. Ma di questa evidenza che racchiude un *plenum* di essere o di realtà la mente riesce a vedere solo una piccola parte, sufficiente a conoscere la natura di Dio senza comprenderla. Il Dio di Descartes è un Dio filosofico, conosciuto senza la luce della fede e senza il sostegno della divina Scrittura (al punto che, come è notissimo, Pascal ne denuncerà l'inutilità e l'incertezza), eppure, in una certa misura, è anche quello del cristianesimo, nella cui unità irriducibile si unificano tutte le perfezioni, tra le quali si distinguono l'onnipotenza creatrice, la perfezione, la veracità e la bontà⁶. Analogamente a Montaigne, Descartes riconosce Dio come «une puissance incompréhensible, origine et conservatrice de toutes choses, toute bonté, toute perfection [...]»⁷. Da queste ragioni si evince come la nozione di Dio rappresenti una delle pietre angolari della filosofia cartesiana, al punto da indurre Sartre ad affermare che «le Dieu de Descartes est le plus libre

¹ Descartes a Mersenne 6 mai 1630 (Alquié I, p. 265; AT I, 250).

² *Principia I* § 51: «Lorsque nous concevons la substance, nous concevons seulement une chose qui existe en telle façon qu'elle n'a besoin que de soi-même pour exister. [...] à proprement parler, il n'y a que Dieu qui soit tel, et il n'y a aucune chose créée qui puisse exister un seul moment sans être soutenue et conservée par sa puissance» (Alquié III, p. 122; AT VIII-1, 24).

³ L'attributo dell'incomprendibilità significa che è impossibile ridurre l'essere alla rappresentazione; significa che l'idea di perfetto supera in modo essenziale l'ordine della rappresentazione; significa che pur conoscendo chiaramente e distintamente alcune delle perfezioni divine, ne rimangono moltissime altre ignote alla mia conoscenza, perché l'incomprendibilità è contenuta nella ragione formale di Dio: «Ipsa incomprehensibilitas in ratione formali infiniti continetur» (*Risposte alle Quinte Obiezioni* AT, VII, 368). Il tema cartesiano dell'incomprendibilità di Dio è stato finemente colto e accolto da Levinas, che ha messo l'accento sul carattere dell'irriducibilità del Trascendente ad ogni concettualizzazione che ne faccia un oggetto. Agli occhi del fenomenologo francese, Descartes presenta l'idea d'infinito come «la rupture de la conscience, qui n'est pas un refoulement dans l'inconscient, mais un dégrisement ou un réveil secouant le "sommeil dogmatique" qui se dort au fond de toute conscience reposant sur l'objet. Cogitatum d'une cogitation qui, de prime abord la contient, l'idée de Dieu, comme signifiant le non-contenu par excellence [...] dépasse toute capacité; sa «réalité objective» de cogitatum fait éclater la «réalité formelle» de la cogitatio» (*De Dieu qui vient à l'idée*, Paris, 1982, p. 105). Su questo aspetto, ci piace ricordare un'esclamazione paolina (che non sfuggì a Erasmo da Rotterdam, si veda il *De libero arbitrio collatio*): «O profondità della ricchezza della sapienza e della scienza di Dio, quanto sono incomprendibili i tuoi giudizi e imperscrutabili le tue vie!» (S. Paolo, *Lettera ai Romani* 11, 33).

⁴ *Risposte alle Seste Obiezioni*: «Quand on considère attentivement l'immensité de Dieu, on voit manifestement qu'il est impossible qu'il y ait rien qui ne dépende de lui, non seulement de tout ce qui subsiste, mais encore qu'il n'y a ni ordre, ni loi, ni raison de bonté et de vérité qui n'en dépende» (Alquié II, p. 877; AT VII, 435).

⁵ «Il y en a point qui soit de soi plus vraie [*nulla est per se magis vera*]», si legge nel testo francese della *Meditatio III* (Alquié II, p. 446; AT VII, 46).

⁶ H. Gouhier, come noto, vi scorge gli stessi attributi che il «credo» cattolico predica di Dio.

⁷ Montaigne, *Essais*, II, XII, A, 513.

des Dieux qu'à forgés la pensée humaine; c'est le seul Dieu créateur»¹. A vedere le cose da questa prospettiva, diviene inevitabile identificare Dio con la Verità, cosa, peraltro, che lo stesso Descartes non mancherà di fare, ad esempio, in un celebre passaggio di una lettera a Clerselier che merita di essere menzionato e commentato:

La Vérité consiste en l'être, et la fausseté au non-être seulement, en sorte que l'idée d'infini, comprenant tout l'être, comprend tout ce qu'il y a de vrai dans les choses, et ne peut avoir en soi rien de faux².

In questa proposizione, si trova il sinonimo per eccellenza di verità, cioè essere, e due antonimi, che sono falsità e non-essere. «La vérité consiste en l'être» appare come una formulazione quasi identica di un passaggio dei *Soliloquia* di S. Agostino, dove si può leggere *Veritas est id quod est* («La verità è ciò che è»³). Ma ciò che conviene soprattutto sottolineare è che l'identità di verità ed essere rinvia alla nozione di infinito, il cui statuto ontologico è quello dell'eminenza: l'idea di infinito, contenendo tutto l'essere, *id est* tutta la verità⁴, è la nozione nello stesso tempo più vera e più reale. Detto altrimenti, nell'idea di infinito le nozioni di verità, realtà ed essere esprimono la stessa cosa. Del resto, nella stessa lettera a Clerselier (23 aprile 1649) Descartes aveva precisato di adottare il termine infinito unicamente «pour signifier une chose réelle, qui est incomparablement plus grande que toutes celles qui ont quelque fin»⁵. Questo chiarimento permette, per un verso, di osservare la tecnica cartesiana di intervenire sul vocabolario della Scuola, di cui Descartes resta largamente tributario, per svuotarlo del suo senso canonico e operare un rinnovamento teorico; per un altro verso, permette di aggiungere al complesso semantico «verità, realtà, essere» il termine «perfezione»⁶, in quanto quest'ultimo non significa altro che pienezza d'essere.

Tuttavia, assimilare le nozioni di «verità, essere e realtà» *sic et simpliciter* sarebbe inesatto. Esse, infatti, non coincidono sempre e necessariamente: la loro identità non vale e non ha senso se non in rapporto a Dio, concepito da Descartes tanto come pienezza infinita di

¹ J.-P. Sartre, *La liberté cartésienne*, in *Situations philosophiques*, cit., p. 76.

² Descartes a Clerselier, 23 aprile 1649 (Alquié III, p. 923; AT V, 356).

³ Agostino, *Soliloquia*, II, 5. Troviamo questa formula già in Platone e in Aristotele, per i quali è vero il discorso che afferma essere ciò che è e non essere ciò che non è, o anche che dichiara unito, come soggetto e predicato di una proposizione affermativa, ciò che è realmente uno, o disgiunto ciò che, invece, è realmente disgiunto. Ma anche Tommaso enuncia un giudizio analogo, Cf. *Summa theologiae* I, q. 12, a 2, Resp.

⁴ Sugli antecedenti teologici dell'espressione *fons veritatis*, che Descartes evoca tanto nella prima meditazione (AT VII, 22), quanto nel primo libro dei *Principia*, § 22, Gouhier rimanda all'*Ecclesiaste* (I, 5: *fons vitae...fons sapientiae*), alle *Confessioni* di Agostino (XII, xxx, 41: *Deum nostrum, fontem veritatis*) e alla *Summa theologiae* di Tommaso (I, qu. 16, art. 5). Si veda *La pensée métaphysique de Descartes*, cit., p. 243. Aggiungiamo a questo elenco Scipion Dupleix: «La vérité qui est en Dieu, c'est la première vérité, c'est le principe et la source de toute vérité, c'est Dieu mesme, comme il a dit luy-mesme» (*Métaphysique*, IV, 9, 7, *Du Vray ou Verité*).

⁵ Descartes a Clerselier, 23 aprile 1649 (Alquié III, p. 923; AT V, 356).

⁶ Il seguente passaggio espunto dalla terza meditazione associa in modo chiaro le nozioni di perfezione, infinito e verità nella natura di Dio: «Est, inquam, haec idea entis summe perfecti & infiniti maxime vera» (AT VII, 46).

essere, quanto come l'autore della ragione umana e di tutto ciò che di positivo (reale) essa porta in sé, per lo meno virtualmente o a titolo di disposizione (ovvero idee, verità, valori). È dunque a partire dall'*ens infinitum et perfectum* che il reale è generato, secondo una gerarchia ontologica che rispecchia il seguente ordine metafisico (*ratio essendi*): Dio, la mente, le verità eterne (o essenze), le cose materiali (esistenza extramentali dei corpi). Ora, l'essere dell'uomo non è positività assoluta: la sua posizione ontologica sospesa tra l'essere e il nulla¹, il suo statuto di creatura, implicano e spiegano la sua natura essenzialmente finita, limitata e imperfetta. Questa insufficienza ontologica segnala lo scarto che separa l'infinito dal finito, il perfetto, dall'imperfetto, il creatore dalla creatura. È per questa ragione che il problema della verità si pone autenticamente solo in rapporto all'uomo: la verità è una questione umana, o, se si preferisce, e per dirla ancora con Sartre, «l'homme est l'être pour qui la vérité apparaît dans le monde»². L'uomo cerca la verità, laddove Dio la crea e la conserva perpetuamente nell'essere; l'uomo è frequentemente soggetto ad ingannarsi, persino nei ragionamenti più semplici, laddove Dio è per definizione o natura o essenza infallibile, in quanto “ripugna” al *lumen naturale* concepire l'essere perfetto come soggetto all'errore; l'uomo partecipa di uno stato di ignoranza insuperabile, giacché solo in Dio «*sunt omnes thesauri scientiarum & sapientiae absconditi*»³, secondo un'altra espressione della quarta meditazione.

In altri termini, il legame tra il vero (le proprietà intrinseche dell'idea – *mea perceptio*) e il reale (la verità della cosa – *ipsa rei veritas*) non si dà alla conoscenza umana in maniera immediata. Per riconoscere (*agnoscere*) la verità di un'idea e il suo statuto *reale*, la mente ha bisogno di un duplice dispositivo epistemico: da un lato, Descartes esige che essa si doti di un criterio che gli permetta di cogliere il vero. La regola dell'evidenza, secondo cui «è vero tutto ciò che concepisco molto chiaramente e molto distintamente», soddisferà ad una prima esigenza di certezza soggettiva (*persuasio*). Da un altro lato, è necessario che la mente sia cosciente che il proprio lume naturale, cioè la propria facoltà di pensare, è stata posta nell'essere da un essere perfetto: la conformità di un'idea con l'essenza creata dal Dio perfetto e immutabile rende, difatti, possibile l'oggettività della conoscenza (*scientia*). Nella quarta parte del *Discours* Descartes concentra in due proposizioni ciò che nelle *Meditationes* designerà come la regola generale di verità e come l'argomento della veracità divina:

[...] nos idées ou notions, étant des choses réelles, et qui viennent de Dieu, en tout ce en quoi elles sont claires et distinctes, ne peuvent en

¹ *Meditatio IV* «[...] je suis comme un milieu entre Dieu et le néant [*tanquam medium quid inter Deum et nihil*], c'est-à-dire placé de telle sorte entre le souverain être et le non être» (Alquié II, p. 457; AT VII, 54).

² J.-P. Sartre, *La liberté cartésienne*, in *Situations philosophiques*, cit., p. 64.

³ *Meditatio IV* (AT VII, 53). Si tratta di una citazione della *Lettera ai Colossesi*, 2, 3, come hanno suggerito V. Carraud e J.-L. Marion in *De quelques citations cartésiennes de l'Écriture Sainte*, «Bulletin cartésien», XXIV, 1996, pp. 1-3.

cela être que vraies. En sorte que, si nous ne savions point que tout ce qui est en nous de réel et de vrai, vient d'un être parfait et infini, pour claires et distinctes que fussent nos idées, nous n'aurions aucune raison qui nous assurât qu'elles eussent la perfection d'être vraies¹.

Se la mente ha la facoltà di scoprire delle verità, è perché ha fatto un buon uso delle proprie operazioni razionali, cioè perché è riuscita a pensare, cioè a vedere, ciò che Dio ha istituito nell'essere. Da questo punto di vista, la verità non è affatto adeguazione della mente all'oggetto esterno, ma semmai riconoscimento di e insieme adesione da parte dell'io a quelle idee che sono state come impresse nelle nostre menti, secondo la celebre espressione cartesiana «*mentibus nostris ingenitae*», delle lettera a Mersenne del 1630.

IV. 2. 3. Ricettività dell'intelletto e vis veri

Al termine della terza giornata meditativa non sarebbe inopportuno equiparare il tragitto percorso dal meditante al tragitto percorso dal ricercatore della verità che ha scoperto il fondatore della verità. La terza, la quarta e la quinta meditazione segnano il momento dell'incontro tra l'io che ha dubitato di tutto e l'essere perfetto che ha creato ogni cosa. L'io trova la natura del vero «stabilita e determinata» da un ente onnipotente, trascendente e creatore:

Une entière indifférence en Dieu est une preuve très grande de sa toute-puissance. Mais il n'en est pas ainsi de l'homme, lequel trouvant déjà la nature de la bonté et de la vérité établie et déterminée de Dieu [cùm naturam omnis boni et veri jam a Deo determinatam inveniatur], et sa volonté étant telle qu'elle ne se peut naturellement porter que vers ce qui est bon, il est manifeste qu'il embrasse d'autant plus volontiers, et par conséquent d'autant plus librement, le bon et le vrai, qu'il les connaît plus évidemment; et que jamais il n'est indifférent que lorsqu'il ignore ce qui est de mieux ou de plus véritable, ou du moins lorsque cela ne lui paraît pas si clairement qu'il n'en puisse aucunement douter².

Dinanzi all'essere perfetto e infinito, l'*ego cogitans*, condizionato dall'esperienza del dubbio, non riconosce solo l'imperfezione e la finitudine del suo essere, ma anche la passività³ del suo intelletto, la quale è un corollario del fatto che l'uomo nasce in un mondo predeterminato. Analogamente ad Herbert, Descartes sostiene che revocare in dubbio i principi istituiti da Dio (*verae et immutabiles naturae*) equivarrebbe a eliminare la possibilità stessa di una conoscenza oggettiva: «celuy qui en douterait – scriveva già Herbert, alludendo

¹ *Discours, IV* (Alquié I, p. 611; AT VI, 38).

² *Risposte alle Seste Obiezioni* (Alquié II, p. 873; AT VII, 432).

³ L'*intellectio* cartesiana corrisponde alla natura ricettiva o passiva della mente, e coinvolge l'intera classe delle modificazioni particolari e transitorie che la mente ha la facoltà di subire. I verbi che maggiormente ricorrono per designare l'attitudine della *mens sive intellectus* a sentire, immaginare, ricordarsi, pensare idee pure, ecc., sono *patis*, *recipere*, *recevoir*. La tesi di Descartes è che tutti i *modi percipiendi* presuppongano la stessa natura ricettiva, capace di patire delle modificazioni determinate e contingenti.

a quelle essenze che Descartes chiamerà anche verità eterne – renverserait tellement toute la nature des choses, qu'il se dépouillerait en quelque sorte de l'humanité; partant il n'est pas permis de disputer contre ces principes, lesquels on ne peut nier, lorsqu'on les entend»¹. Ciò su cui è d'uopo insistere è che l'incontro dell'*ego* con il suo fondamento, o condizione di possibilità, fa emergere la presenza di un «paradigma» del vero che si impone, che esercita il suo potere, la sua forza, la sua autorità sulla mente, costringendola all'assenso. L'idea di Dio, pur restando un *modus cogitandi* come ogni altra idea, si rivela orizzonte inglobante, un *cogitatum* non interamente oggettivabile. Contemplare le perfezioni divine significa in un certo senso lasciarsene afferrare: «*ad singulas [Dei] perfectiones attendere, illasque non tam capere, quam ab ipsis capi*»². Scoprendo, pertanto, di essere legato ad un'altra potenza da una dipendenza ontologica, l'*Ego* scopre altresì la *passività* del suo intelletto. Dall'incontro con Dio, scaturisce un confronto tra l'*Ego* e Dio dal quale l'*Ego* comprende che solo Dio è indipendenza assoluta, mentre il proprio intelletto, in quanto intrinsecamente soggetto alla volontà divina, ha una natura ricettiva e limitata («*non ad omnia se extendat*»): è la dipendenza dell'*Ego* a spiegare l'estensione mediocre dell'intelletto (*pauca intelligit, multa ignorat, pauca se extendit*, sono altrettante espressioni che ritornano nelle pagine della terza e quarta meditazione). Del resto, se Dio ha creato ogni cosa *ut efficiens et totalis causa*, ciò significa che ogni oggetto dipende da Dio come ogni effetto dipende dalla sua causa. Inverso è il discorso per quanto concerne l'*ego*: la mente non ricopre la funzione di causa efficiente, non detiene il potere di porre gli oggetti, perché questi si impongono alla sua «vista intellettuale»³. A Regius, che gli aveva scritto che «la volizione e l'intellezione differiscono tra loro come diversi modi di agire riguardo ai diversi oggetti», Descartes preferisce che si dica: come l'azione e la passione di una stessa sostanza: «*car l'intellection est proprement la passion de l'âme, et l'acte de la volonté son action*»⁴.

Cosicché l'io non è solo *facultas cognoscendi* che riceve (*a parte subjecti*), o cui si impongono (*a parte objecti*), gli oggetti⁵ del conoscere, ma è anche (e in maniera non meno essenziale) *facultas eligendi*⁶, ovvero volontà autonoma capace di dirigere lo sguardo per

¹ Herbert, *De la Verité*, cit., p. 81.

² *Risposte alle Prime Obiezioni*, (AT VII, 114).

³ E non ha torto Sartre quando sottolinea che per «ordine prestabilito di relazioni» non si deve intendere solo che l'oggetto da scoprire è già fissato, ma anche che il metodo è già dato: le idee matematiche appartengono naturalmente alla mente in quanto mente, allo stesso modo in cui vi appartiene la nozione di ordine che costituisce l'essenza del metodo.

⁴ Descartes a Regius, maggio 1641 (Alquié II, p. 353; AT III, 372).

⁵ Ci siamo già soffermati sul fatto che le idee siano delle cose, la cui realtà è attestata dalla resistenza che esse oppongono al nostro pensiero ogniqualvolta noi pretendiamo alterare arbitrariamente la loro natura.

⁶ Che la volontà sia un componente essenziale dell'io era implicito sin dalla *Meditatio I*, dove l'esercizio del dubbio si identificava nella volontà di dubitare: in fondo, il progetto stesso del dubbio era finalizzato ad

distaccarsi da o per aderire a qualcosa, potere di determinarsi in modo particolare, di sviluppare le sue idee virtualmente innate. Ciò non toglie che nemmeno alla volontà sia consentito di intervenire sulla natura inalterabile delle essenze: pur conservando il privilegio di scegliere se pensare o non pensare l'oggetto, se portare o non portare l'attenzione su un'idea, se riflettere o non riflettere ad una relazione, la volontà non esercita alcuna autorità sulla realtà delle idee e non può dunque modificarne la struttura. Poco importa, dunque, che la volontà (all'inverso dell'intelletto che si riconosce finito poiché trova in sé l'idea dell'infinito divino) sia concepita e definita come «*amplissima atque in suo genere perfecta*»; poco importa che in virtù del carattere infinito della volontà l'*ego* possa considerarsi a immagine e somiglianza¹ dell'essere infinito; e poco importa che nella corrispondenza del 1644-45 con il gesuita Mesland e dedicate al tema della libertà, Descartes abbia accentuato il ruolo della libertà di scelta nella volontà, conferendole uno spazio per il suo esercizio anche nell'adesione al vero². Resta che l'io non ha la facoltà di pensare la verità diversamente dal modo in cui essa è stata stabilita da Dio, con decreto inviolabile. La volontà cartesiana non è forza creatrice né distruttrice, ma potere di scegliere³ (*voluntas sive arbitrii libertas*), o facoltà giudicatrice (*facultas iudicandi*). Così intesa, la volontà o libertà cartesiana si trova dinanzi ad

esercitare il potere negatore della libertà sino a provare l'esigenza di fermarsi dinanzi ad un'evidenza indubitabile. Sarà invece nella *Meditatio II* che la *voluntas* sarà definita un *modus cogitandi*.

¹ Ciononostante la *similitudo* che Descartes instaura tra Dio e l'uomo attraverso la volontà è piuttosto fragile: in riferimento alla semplicità e assoluta unità della natura onnipotente di Dio, la nozione stessa di facoltà sembra perdere ogni significato, laddove la specificità della mente umana risiede nell'interazione e nella differenziazione costitutiva tra intelletto e volontà, che costituiscono le due facoltà della mente. L'interazione tra *intellectus* e *voluntas* si comprende facilmente, se si considera che, da una parte, la conoscenza implica la volontà, giacché la mente senza volontà sarebbe pura passività e inerzia; d'altra parte, per volere è necessario avere percepito qualcosa, anche solo confusamente, in quanto una volontà senza intelletto non potrebbe mai concretizzarsi in nessuna attività mentale. Ma questa interazione non sarebbe possibile se non esistesse uno scarto tra conoscere e volere, tra le percezioni dell'intelletto passivo e le determinazioni della volontà attiva. Non si tratta, però, né di una distinzione reale (*distinccio realis*) né di una distinzione modale (*distinccio modalis*): tra intelletto e volontà la distinzione è solo teorica (*distinccio rationis*), e avviene «inter substantiam et aliquod eius attributum, sine quo ipsa intelligi non potest» (*Principia I*, § 62, AT VIII, 30). Ciò significa che la stessa mente è ora intelletto in quanto capace di patire delle modificazioni particolari e contingenti; ora volontà in quanto capace di provocare attivamente le sue modificazioni. In ciò Descartes preserva l'unità e l'identità della mente: «una et eadem mens est quae vult, quae sentit, quae intelligit» (*Meditatio VI*, AT VII, 86).

² L'idea sviluppata nelle lettere a Mesland (2 maggio 1644, AT IV 115-118, e 9 febbraio 1645, AT IV, 172-175) è che pur non rimanendo indifferente davanti al bene e al vero, all'uomo non è mai tolta la possibilità di scegliere di non prestare attenzione al vero, cioè di distrarsi, evitando in tal mondo che vengano a crearsi le condizioni perché l'assenso si produca necessariamente. È sempre possibile, in altri termini, distogliere il fuoco dell'attenzione dal vero e, in quel momento, l'assenso non si produrrà necessariamente.

³ Descartes chiama la pura facoltà di determinarsi, «libertà di indifferenza», ovvero un potere di scegliere che non sa che cosa scegliere. Nella *Meditatio IV* troviamo la seguente definizione di volontà: «elle consiste seulement en ce que nous pouvons faire une chose, ou ne la faire pas [...]; ou plutôt seulement en ce que, pour affirmer ou nier, poursuivre ou fuir les choses que l'entendement nous propose, nous agissons en telle sorte que nous ne sentons point qu'aucune force extérieure nous y contraigne» (Alquié II, p. 46; AT VII, 57-58). In questo passaggio Descartes non afferma semplicemente che siamo liberi quando non siamo costretti da nessuna forza esteriore, ma che lo siamo quando «non ci sentiamo costretti da nessuna forza esteriore». Le pagine del testo chiariscono l'intenzione di Descartes, volta a difendere la compatibilità della libertà con la predestinazione e la grazia.

un sistema di verità precostituite e deve fare i conti con un ordine prestabilito di relazioni. La libertà infinita dell'*ego* urta contro la necessità delle cosiddette verità eterne. Per riprendere una ben nota formula dell'esistenzialismo sartiano, in Descartes l'esistenza non precede l'essenza¹, l'io non è cioè autorizzato né ad istituire *ex nihilo* leggi fisiche, assiomi matematici, principi metafisici o verità morali, né a trasformare o sopprimere a suo piacimento le relazioni intelligibili tra essenze già esistenti. Solo Dio esercita la libertà di creare dal nulla, e non a caso Descartes lo paragona ad un sovrano assoluto che ha liberamente istituito le leggi nel suo reame², e la di cui «*majestas*» sarà motivo di contemplazione da parte del meditante.

Ma se le leggi della natura e della ragione sono già date, indipendentemente dalla coscienza e dalla volontà degli uomini, all'*ego* non rimane che scoprire queste leggi, restandone *ipso facto* inderogabilmente condizionato e soggetto³. Per questo motivo quando un matematico risolve un'equazione o quando un geometra trova la soluzione di un problema, essi guadagnano senz'altro delle verità necessarie e incontrovertibili, ma non possono dirsi creatori di verità nuove. La verità non appartiene all'uomo di scienza, se non nella misura in cui esso è riuscito a scovarla, a estrarla dall'ombra e a portarla in piena luce. La mente può constatare la verità di un numero illimitato di verità, ma non può dirsi, perlomeno secondo Descartes, artefice di nessuna. Di più, tutte le volte che l'*ego* vede chiaramente i rapporti che costituiscono una verità non saprebbe revocarla in dubbio, ma solo darvi il proprio assenso, il che equivale ad aderire all'ordine pre-fissato del mondo o, se si preferisce, a leggere o decifrare ciò che è scritto o nascosto nella struttura stessa delle cose. Un passaggio della *Meditatio V* certifica quanto veniamo dicendo, e getta luce sul potere che la verità esercita nei confronti della mente finita, costringendola all'assenso:

au lieu que, de cela seul que je ne puis concevoir Dieu sans existence, il s'ensuit que l'existence est inséparable de lui, et partant qu'il existe véritablement: non pas que ma pensée puisse faire que cela soit de la sorte, et qu'elle impose aux choses aucune nécessité; mais au contraire, parce que la nécessité de la chose même, à savoir de

¹ Com'è noto, uno dei vessilli teorici dell'esistenzialismo ateo di Sarte afferma che l'esistenza, nell'uomo, precede l'essenza, in quanto l'uomo è l'unico essere del mondo che possa decidere che cosa vuole essere. In queste pagine, pur mutuando da Sarte alcuni spunti, non intendiamo affatto avallare la sua lettura della libertà cartesiana, più preoccupata a mettere in luce ciò che si accorda e ciò che non è assimilabile con la dottrina esistenzialista, che non a sforzarsi di restituire l'autentica posizione del pensiero cartesiano nella sua complessità.

² «[...] c'est Dieu qui a établi ces lois en la nature, ainsi qu'un roi établit des lois en son royaume» (Descartes a Mersenne, 15 avril 1630, Alquié I, p. 260; AT I, 145).

³ Dai testi cartesiani non emerge, peraltro, nessuna seduzione per la promessa tentatrice del serpente biblico: «Voi sarete come Dio». Al contrario, alla luce della sua metafisica, solo una filosofia figlia dell'errore e della presunzione, oppure la follia, potrebbero indurre l'uomo a credere di poter essere come Dio. In una parola, Descartes accetta pacificamente la condizione finita e creaturale dell'uomo.

l'existence de Dieu, détermine ma pensée à le concevoir de cette façon¹.

È utile ricordare, inoltre, che alla voce «*Vérité*» del *Dictionnaire de l'Académie* (1694), si legge quanto segue: «La force de la vérité, pour dire le pouvoir que la vérité a sur l'esprit des hommes». L'evidenza intellettuale provoca l'irresistibile assenso della volontà: certo, l'evidenza dell'idea deve essere presente ad una mente attenta, ma una volta che tali requisiti epistemici (chiarezza e/o presenza) e psicologici (attenzione) siano soddisfatti, alla volontà non resta che un'invincibile adesione, non le resta, cioè, che dire sì a ciò che l'intelletto le presenta. Descartes chiama «libertà» questa volontaria adesione alla necessità: libertà perché la volontà non è costretta ad aderire all'idea evidente né da fattori esterni (come le passioni del corpo), né da condizionamenti psicologici (come i pregiudizi), ma solo dalla chiarezza dell'idea presente ad un intelletto vigile. L'evidenza intellettuale agisce alla stregua di una norma rigorosa alla quale la volontà non può trasgredire; la volontà non resiste all'intensità della luce del vero e obbedisce all'intelletto. Una dimostrazione semantica di quanto veniamo dicendo è fornita dal lessico della coerenza: «*cogor fateri*» (*Med. I*, AT VII, 21), «*non possum non fateri*» (*Med. III*, AT VII, 36), «*neque mihi liberum est*» (*Med. V*, AT VII, 67). Del resto, chi dicesse che la parte è più grande del tutto, o che “mentre pensa non esiste”, formulerebbe altrettanti paralogismi e si autofraintenderebbe, accostando parole o espressioni il cui significato è contraddittorio e si distrugge. Libero di cimentarsi autonomamente nella scoperta del vero, l'*ego* non ha lo statuto ontologico per produrlo liberamente². In ciò, Descartes tiene insieme l'indipendenza della scelta e la coerenza del vero, l'autonomia della volontà e la ricettività del conoscere: questi due anelli estremi di un'unica catena, lungi dal separarsi in ragione della loro presunta incompatibilità, sono tenuti e mantenuti uniti dalla presa della ragione cartesiana:

par exemple, examinant ces jours passés si quelque chose existait dans le monde, et connaissant que, de cela seul que j'examinais cette question, il suivait très évidemment que j'existait moi-même, je ne pouvais pas m'empêcher de juger [*non potui quidem non judicare*] qu'une chose que je concevais si clairement était vraie, non que je m'y trouvasse forcé par aucune cause extérieure, mais seulement parce que, d'une grande clarté qui était en mon entendement, a suivi une grande inclination en ma volonté [...]³.

¹ *Meditatio V* (Alquié II, p. 472, AT VII, 66).

² Per descrivere questa situazione paradossale Sartre si serve di una similitudine che ci sembra cogliere precisamente questa tensione: «l'attitude du mathématicien [...] est semblable à un homme qui, engagé dans un sentier fort étroit où chacun de ses pas et la position même de son corps seraient rigoureusement conditionnés par la nature du sol et les nécessités de la marche, serait pourtant pénétré par l'inébranlable conviction d'accomplir librement tous ces actes» (*La liberté cartésienne*, in *Situations philosophiques*, cit., p. 63).

³ *Meditatio IV* (Alquié II, p. 463, AT VII, 211).

Quale che sia il giudizio di valore che si vorrà portare su questo punto, di ambiguità essenziale o di mirabile equilibrio¹, la lettera e lo spirito dei testi cartesiani suggeriscono di tenere insieme libero arbitrio e necessità del vero²: per un verso, Descartes non esalta la necessità a discapito del libero arbitrio, come invece accadde, *a parte ante*, a stoici e giansenisti³ per esempio, e come accadrà, *a parte post* e naturalmente con modalità e per ragioni anche molto diverse tra loro, ad autori quali Spinoza, Freud e gli strutturalisti, per i quali ogni azione dell'individuo si vuole determinata da una necessità interna o esterna alla sua natura⁴; per un altro verso, Descartes si guarda bene dal conferire i pieni poteri alla libertà, cosa che susciterà le critiche di Sartre, che gli rimprovererà di essersi lasciato «écraser par l'ordre préétabli des vérités éternelles et par le système éternel des valeurs créées par Dieu. S'il n'invente pas son Bien, s'il ne construit pas la Science, l'homme n'est plus libre que nominalement»⁵. Ma la preoccupazione e l'intenzione di Descartes, in un contesto in cui

¹ Il problema della coerenza della teoria cartesiana della libertà ha suscitato una copiosa bibliografia, e non sono mancate le divergenze di vedute. Sulla questione si possono leggere con profitto E. Gilson, *La liberté chez Descartes et la théologie*, Paris, 1913 (rist. Vrin, 1985); J. Laporte, *La liberté selon Descartes*, in «Revue de métaphysique et de morale», 44, 1937, pp. 101-164; più recente e molto equilibrato il contributo di J.-M. Beyssade, *La philosophie première de Descartes*, cit., cap. IV («Le libre arbitre et le moment de l'élection»), pp. 177-214.

² Come ha fatto notare E. Gilson (*La liberté cartésienne*, cit., pp. 157-210), Descartes sembra ispirarsi, in ciò, alla tesi difesa dal Gibieuf nel *De libertate Dei et creaturae* (1630), già docente di Descartes a La Flèche ed esponente dei circoli oratoriali che Descartes frequentò durante i suoi soggiorni a Parigi negli anni venti. È anche utile ricordare che sulla stessa linea si schierò già Erasmo da Rotterdam, in polemica con le tesi di Lutero. Nel *De libero arbitrio collatio*, si può leggere: «Come principio, non si può negare che negli scritti sacri ci sono moltissimi luoghi che sembrano fondare chiaramente il libero arbitrio dell'uomo. E, d'altra parte, sempre nelle Scritture ce ne sono alquanti che sembrano negarlo del tutto. Si sa però che la Scrittura non può essere in contraddizione con se stessa, perché proviene tutta dal medesimo spirito» (trad. it., Pordenone, 1989, p. 17).

³ Ricordiamo che la pubblicazione dell'*Augustinus* (1640) di Giansenio avvenne pochi mesi dopo la stesura delle *Meditationes*, riaccendendo la *querelle* sul rapporto tra libertà di Dio e libertà dell'uomo, che già vide fronteggiarsi, durante i primi decenni del XVII secolo, i teologi dell'Ordine («molinisti»), massimi teorici del libero arbitrio, e i «premozionisti», sostenitori del determinismo teologico dei domenicani, nella controversia *de auxiliis*.

⁴ Per Spinoza, ad esempio, «ea res libera dicitur, quae ex sola suae naturae necessitate existit, et a se sola ad agendum determinatur; necessaria autem, vel potius coacta, quae ab alio determinatur ad existendum et operandum certa ac determinata ratione» (*Ethica*, I definizione 7). Ma «determinarsi da sé ad agire» non significa «fare ciò che si vuole», ma obbedire alla necessità della propria natura: «Nam, quatenus intelligimus, nihil appetere nisi id, quod necessarium est, nec absolute, nisi in veris, aquiescere possumus; adeoque quatenus haec recte intelligimus, eatenus conatus melioris partis nostri cum ordine totius Naturae convenit» (*Ethica*, IV, appendix, caput XXII). Poiché la libertà è necessità interna, e la coercizione necessità esterna, la questione non sarà di sottrarsi alla necessità (controsenso corrente sulla libertà), ma conformemente ad uno schema classico di saggezza, accordarsi con lei. Spinoza denuncia senza tregua l'idea universalmente diffusa di una libertà intesa come libero arbitrio: è una falsa idea di libertà che consiste nel fatto che gli uomini si credono liberi, «quod suarum actionum sint conscii, et ignari causarum, a quibus determinantur» (*Ethica*, II, propositio XXXV, scholium). Il libero arbitrio è un'illusione e un pregiudizio: l'anima agisce secondo leggi determinate, come un automa spirituale: così, in estrema sintesi, ragiona Spinoza. Per Descartes, invece, la libertà è un'evidenza immediata, e come tale incontestabile, che ognuno può sentire e esperire in se stesso: «[...] il n'y a personne qui, se regardant seulement soi-même, ne ressent et n'expérimente que la volonté et la liberté ne sont qu'une même chose, ou plutôt qu'il n'y a point de différence entre ce qui est volontaire et ce qui est libre» (*Risposte alle Terze Obiezioni*, Alquié II, p. 624; AT VII, 191).

⁵ J.-P. Sartre, *La liberté cartésienne*, in *Situations philosophiques*, cit., p. 75. Tutta l'analisi sartriana poggia su una denuncia costante: alla libertà cartesiana fa difetto la dimensione creatrice, produttrice, costituente. Le manca la caratteristica determinante del fare.

infuriava la polemica tra rigidi sostenitori della predestinazione e fautori di una teologia più “umanista”, animati dalla volontà di non negare un ruolo al merito, e dunque alla libertà, è di pensare l’integrazione e il rapporto di complementarità che intrattengono libero arbitrio e necessità, libertà e verità.

IV. 3. «*Découvrir la vérité*». *Dinamismo della ragione e conquista della verità*

*Nihil sit in nostris ideis, quod menti, Sive cogitandi facultati, non fuerit innatum*¹.

Le riflessioni appena svolte ci hanno portato ad individuare nella filosofia di Descartes una zona di incontro e di comunicazione tra due paradigmi di verità: la ricerca e la scoperta del vero, resi possibili da un autonomo e libero desiderio di verità, si integrano con un ordine pre-determinato di verità necessarie, che l’intelletto contempla passivamente. Ma questa compenetrazione di paradigmi che si completano l’un l’altro non deve fare velo sul carattere “essenzialmente” attivo, dinamico e produttivo della ragione cartesiana. L’espressione *res cogitans*, che già racchiudeva in sé ed esibiva, per lo meno allo stato implicito, i due poli di cui abbiamo parlato, ovvero la staticità della sostanza, *res*, e la dinamicità dell’essenza, *cogitans*, equipara il potere di pensare, ovvero l’attività del pensiero, all’attributo o essenza dell’*ego*. Che il pensiero sia l’attributo sostanziale dell’*ego* significa, positivamente, che la mente in quanto mente pensa sempre, e, negativamente, che disgiungere il pensiero dalla mente conduce inevitabilmente all’annientamento della mente stessa. Ma lasciamo parlare Descartes:

nous voyons fort bien qu’il n’y a rien en lui [l’esprit], lorsqu’on le considère de la sorte [comme une chose qui pense], qui ne soit une pensée, ou qui ne dépende entièrement de la pensée [...] c’est pourquoi je ne doute point que l’esprit, aussitôt qu’il est infus dans le corps d’un enfant, ne commence à penser².

La raison pour laquelle je crois que l’âme pense toujours, est la même qui me fait croire que la lumière luit toujours, bien qu’il n’y ait point d’yeux qui la regardent [...] et généralement, que ce qui constitue la nature d’une chose est toujours en elle, pendant qu’elle existe; en sorte qu’il me serait plus aisé de croire que l’âme cesserait d’exister, quand on dit qu’elle cesse de penser, que non pas de concevoir, qu’elle fut sans pensée³.

Se insistiamo sul carattere dinamico della natura della mente, sul fatto che questa energia gli sia consustanziale e che quindi la mente esprima *essenzialmente* la forza del pensiero, è

¹ *Notae in programma quoddam* (AT VIII-2, 358).

² *Risposte alle Quarte Obiezioni* (Alquié II, pp. 690-691; AT VII, 246).

³ Descartes a Gibieuf, 19 gennaio 1642 (Alquié II, p. 909, AT III, 478). Cfr. a Mersenne, 31 dicembre 1640 (AT III, 273); ad Hyperaspistes, agosto 1641 (AT III, 423).

per mettere in rilievo che la verità, in Descartes, non si manifesta da sé, ma esige dal soggetto che la ricerca la determinazione a sormontare ostacoli e vincere delle battaglie per conquistarla. Si tratta di due aspetti diversi, 1) il carattere di non-donazione della verità (a dispetto della formula spinoziana *verum index sui*); e 2) la necessità di uno “sforzo di conquista” da parte dell’io, che concorrono solidalmente nel precisare la portata dell’innatismo di Descartes, illustrato forse nel modo più efficace all’interno delle *Notae in programma*. Dall’approfondimento di questi temi affiorerà, a titolo di conclusione, che pur all’interno di una tensione tra paradigmi del vero, Descartes sembra conferire a quello dell’invenzione e del dinamismo intellettuale un primato, se non una supremazia (perché sarebbe eccessivo), su quello della cogenza e della forza del vero.

IV. 3. 1. *La verità non è index sui*

Quando si fa riferimento all’*intuitus mentis* quale operazione privilegiata e infallibile per la conoscenza della verità, si può essere portati a credere che la dottrina intuizionista implichi l’esperienza diretta della verità. Nel caso in cui ciò fosse vero, allora Descartes non dovrebbe essere associato a questa dottrina. Per Descartes, infatti, e diversamente da uno dei suoi più illustri successori, vale a dire Spinoza, la verità non è mai già data o già presente. Se per Spinoza il vero sarà concepito come una nozione che precede ogni ricerca della mente, come una nozione capace di rivelarsi da sé nella sua verità, escludendo ogni dubbio su di sé, per Descartes tale concezione non differirebbe da una forma di dogmatismo dell’idea vera. Contro un simile approccio, Descartes si servirà dello scetticismo come di una prova critica che ogni individuo ha la facoltà di fare. Mediante il dubbio metodico Descartes prende le distanze, *d’entrée de jeu*, anche se solo implicitamente, da ogni teoria della donazione dell’essere vero e, nello stesso tempo, vanifica il valore di quelli che Bergson chiamerà «les données immédiates de la conscience»: per Descartes non ci sono verità che si automanifestano, né dati immediati della coscienza, perché ogni verità, per essere tale, esige un’adesione del soggetto¹. La verità, per Descartes, non è l’effetto dell’azione della cosa sulla nostra mente,

¹ La verità di una cosa non dipende solo dal fatto che la si conosca sotto il segno dell’evidenza, ma esige anche l’adesione della mente a questa idea. Non basta, cioè, riconoscere i caratteri della chiarezza e della distinzione per dire che una cosa è vera, perché una cosa non è vera sino a quando non la si giudica vera. Questo aspetto che salda la questione della verità alla complementarità epistemologica di intelletto e volontà, è stato esemplificato con chiarezza da P. Guenancia: «Je peux voir une chose sur la table et seulement penser que je la vois. Mais si je pense qu’elle est effectivement sur la table, j’affirme quelque chose, même si je ne le fais pas explicitement, en formulant une proposition ou même en la prononçant seulement mentalement. Si je ne fais que penser que je la vois, toute erreur est impossible. Cela nous apprend que la possibilité de l’erreur dépend de l’existence d’une dualité entre l’esprit et quelque chose de distinct de lui (mais pas nécessairement extérieur à lui). Puis-je donc dire vrai le fait de penser voir quelque chose, sans que s’y ajoute la croyance en l’existence de cette chose hors de moi ? Ne vaut-il pas mieux parler de fait que de vérité ? C’est un fait que je pense qu’il y a quelque chose sur cette table, de même que c’est un fait que je me sens ce matin triste ou joyeux. Cette pensée (formulée ou non)

ma l'esito di un giudizio che la mente porta su un'idea precedentemente conosciuta: l'esito di un giudizio, cioè sempre un atto volontario, e non l'affermarsi della cosa stessa alla mente. Del resto, se la verità fosse un'idea evidente che si impone alla mente senza alcuno sforzo da parte della mente, non diverrebbe incomprensibile soltanto il procedimento filosofico delle *Meditationes*¹ (ovvero, in ultima istanza, l'analisi, quale procedimento dell'invenzione metodica del vero), ma anche l'impianto che presiede alla stesura delle *Regulae*: se la verità si fosse fatta riconoscere da sé, perché mai Descartes si sarebbe avventurato nell'ideazione di regole per la guida dell'intelligenza? perché avrebbe progettato, in ambito metafisico, di revocare in dubbio ogni cosa al fine di trovare delle certezze indubitabili, se la verità gli si fosse concessa in modo immediato e spontaneo? perché avrebbe deciso di dotarsi di un metodo, perché sarebbe andato alla ricerca degli strumenti più adatti alla conoscenza del vero, perché avrebbe fatto ricorso all'uso di ipotesi in ogni campo scientifico se la verità si fosse offerta alla sua ragione senza richiedere alcuno sforzo?

Tali considerazioni sembrano già sufficienti per poter affermare che, agli occhi di Descartes, la verità non si auto-manifesta e, in questo senso, non è concepita come *index sui et falsi*:² è, invece, l'attività della mente che permette di cogliere i primi oggetti del conoscere. Un cogliere che equivale a riconoscere (*agnoscere*) dentro di sé o a scoprire nel senso letterale di rimuovere ciò che copre, ciò che non permette di vedere (o raggiungere) con lo sguardo della mente. Scoprire nel senso di dis-occultare o dis-velare. Qui affiora in modo flagrante quello che abbiamo chiamato il *paradigma moderno della verità* che, lungi dall'imporci, richiede all'ingegno (*ingenium*) di escogitare il modo per scoprirla (*in apertum protrahere*, si legge nella traduzione latina del *Discours*). Non rivelandosi spontaneamente, la verità esige di essere conquistata dal lavoro del metodo, come si evince dal seguente passo della sesta parte del *Discours*: «Car c'est véritablement donner des batailles, que de tâcher à

est presque trop immédiate pour qu'on puisse dire d'elle qu'elle est vraie. De plus, y a-t-il un sens à parler de vérité quand n'existe aucune possibilité d'erreur? Quelque chose qui ne peut être que vrai n'est en tout cas pas du même ordre que quelque chose qui, ne serait-ce qu'à titre idéal, peut être faux» (*La question de la vérité dans la philosophie de Descartes*, in *Lire Descartes*, cit., p. 456).

¹ Se è sufficiente aprire l'*Ethica* di Spinoza per accorgersi che la verità è subito data, presente in bella mostra, nella sua folgorante nudità e nella sua integrale pienezza già a partire dalla prima frase: «Per causam sui intelligo id, cujus essentia involvit existentiam; sive id cujus natura non potest concipi nisi existens» (*Ethica*, I, prima definizione); è altrettanto sufficiente volgere lo sguardo alla prima delle *Meditazioni metafisiche* di Descartes, per constatare come non vi si trovi alcuna certezza, perché in quel luogo ogni realtà è sospesa, sospettata di essere falsa, messa tra parentesi. L'insufficienza ontologica, il vuoto d'essere che quelle pagine testimoniano non potrebbe essere maggiore. Secondo Descartes per trovare la verità occorre cercarla, e cercarla metodicamente. In modo analogo all'argomento dell'inganno dei sensi e del sogno, l'ipotesi metodologica del genio maligno è una libera produzione della libertà che, costruendo un artificio, riesce ad aggirare l'ostacolo dello scetticismo e a superarlo, trovando la prima verità capace di resistere al dubbio iperbolico: l'identità di pensiero ed essere. In altri termini, l'accesso al vero, nella filosofia cartesiana, non è immediato ma mediato da un libero e ingegnoso uso dell'ipotesi; nell'*Ethica*, inversamente, Spinoza adotterà una forma espositiva mirante a rendere immediatamente evidente il carattere di verità della sua filosofia.

² Cf. Spinoza, *Court traité*, II, cap. XV; *Cogitata metaphysica*, I, cap. VI.

vaincre toutes les difficultés et les erreurs qui nous empêchent de parvenir à la connaissance de la vérité»¹.

IV. 3. 2. «*Proprio Marte*»: elementi lessicali di una filosofia combattente

La certezza, pertanto, non è qualcosa di immediato, non è un punto di partenza ma designa per Descartes piuttosto un punto di approdo o un traguardo raggiunto: torna a proposito, in questo senso, la metafora bellica della vittoria sulle difficoltà e sugli errori, che non rappresentano degli ‘incidenti’ sul cammino della conoscenza, bensì gli ‘avamposti’ del campo della verità. Descartes può così caratterizzare essenzialmente la conoscenza come superamento degli ostacoli, sgombero dalle coperture, risoluzione delle difficoltà:

Pour moi, si j'ai ci-devant trouvé quelques vérités dans les sciences [...], je puis dire que ce ne sont que des suites et des dépendances de cinq ou six principales difficultés que j'ai surmontées, et que je compte pour autant de bataille ou j'ai eu l'heure de mon côté².

La dimensione combattente della filosofia di Descartes non è passata inosservata a molti suoi lettori: tra i filosofi sono rimasti celebri in questo senso i commenti di d'Alembert, che ha visto in Descartes il campione della frattura con la tradizione medievale, portatore di un messaggio ideologico di rivolta³, e il giudizio di Hegel, che non ha esitato a tributare a Descartes la qualifica di eroe, conferendogli il titolo di «padre della filosofia moderna» per avere preso il pensiero come principio del sapere⁴; per quanto riguarda la storiografia cartesiana è sufficiente menzionare i titoli di due studi, quali *La bataille du cogito* di Roger Lefèvre e *Descartes ou le combat pour la Vérité* di Pierre Mesnard, che recuperano e mettono in rilievo la metafora militare⁵ cara a Descartes. Il *corpus cartesianum*, in effetti, non è avaro di immagini, metafore ed espressioni che associano filosofia e raggiungimento della certezza all'idea del combattimento: per dirla con Paul Valéry, «Descartes ha qualcosa di un capo di

¹ *Discours*, VI (Alquié I, p. 639; AT VI, 67).

² *Discours*, VI, (Alquié I, p. 639; AT VI, 67). Questo passaggio ha attirato, tra gli altri, l'attenzione di P. Mesnard: «au fond, dans sa marche à la Vérité, Descartes a l'impression d'avoir fait accomplir à sa philosophie cinq ou six progrès décisifs: c'est ce que cet ancien militaire appelle cinq ou six victoires. Il lui suffirait, pense-t-il, de gagner encore deux ou trois autres batailles semblables pour venir entièrement au bout de son dessein [...]» (*Descartes ou le combat pour la Vérité*, cit., p. 29).

³ «On peut regarder [Descartes] comme un chef de conjurés qui a eu le courage de s'élever le premier contre une puissance despotique et arbitraire et qui, en préparant une révolution éclatante, a jeté les fondements d'un gouvernement plus juste et plus heureux [...]» (d'Alembert, *Discours préliminaire de l'Encyclopédie*, Denoel, 1976, p. 96).

⁴ G. W. F. Hegel, *Lezioni sulla storia della filosofia* 3, II, trad. it., Firenze, La Nuova Italia, 1981, p. 70

⁵ J.-M. Beyssade ha ripreso il paragone militare, che pur potendosi estendere all'intera impresa filosofica, appare molto pregnante se riferito all'itinerario della metafisica cartesiana: «Apparemment le doute hyperbolique consiste à mobiliser contre nos persuasions ou certitudes spontanées les ennemis les plus forts, les plus dangereuses raisons de douter. Ce qu'on appelle le *cogito* est une première victoire remportée sur ces raisons de douter; ou pour être plus exact c'est une première vérité qui n'est pas ruinée par ces raisons de douter, qui évite la défaite en ressurgissant dans son actualité à chaque effort pour la renverser. La preuve du Dieu trompeur est la victoire décisive [...]» (*Descartes au fil de l'ordre*, cit., p. 230).

battaglione d'armata speciale»¹. La decisione di diventare filosofo, in fondo, è in certa misura analoga a quella di arruolarsi in un esercito. Consacrare la sua vita alla filosofia è stato, per Descartes, un po' come entrare in guerra, meglio come dichiarare la guerra: non importa se contro i gesuiti², contro gli scettici, o nell'intento di elevare «notre nature à son plus haut degré de perfection» al fine di migliorare la sorte riservata all'umanità, rendendola quasi padrona della natura. Il punto è che ogni disciplina studiata da Descartes sembra trasformarsi in un diverso campo di battaglia, dove l'imperativo è sempre lo stesso: «la conquête de la vérité»³. Ora, se la conquista della verità implica un conflitto, è perché essa avviene a scapito di precedenti presunte verità, che si trovano ad essere dapprima sospettate e poi scalzate dalla nuova dottrina: «Je crois les avoir déjà tant de fois désarmés que je ne serai pas mal fondé à leur refuser le combat»⁴. Restio per carattere alle interminabili dispute dei dotti quanto alle infelici controversie filosofiche, Descartes doveva attirarsi, con la pubblicazione delle sue prime opere e la circolazione delle sue idee, molte repliche, attacchi ed obiezioni. Conscio di essere in guerra, Descartes non ha cessato di ricorrere, nella sua corrispondenza, al vocabolario militare per esprimere questa situazione di scontro su vari fronti: «Ni lui ni eux ne sauraient se dégager de ce combat qu'en confessant que tout ce qu'ils ont dit contre moi sont des paralogismes»⁵; «Ils ont trouvé une autre invention pour m'attaquer»⁶; « Je vois qu'il a déjà usé sa meilleure poudre contre moi»⁷.

Non si deve, allora, perdere di vista il fatto che la filosofia cartesiana è attraversata da un agonismo e da un sentimento di combattività che nulla hanno a che vedere con un innatismo inteso quale immobilismo della ragione. E se Etienne Gilson ricordava, da storico del pensiero, che Descartes «ne fut point un professeur, mais un gentilhomme, et qui engagea si cavalièrement son honneur dans la cause de la vérité»⁸, Pierre-Alain Cahné ha osservato, da studioso del linguaggio filosofico, che «la certitude est au prix d'un conflit (*certamen*) assumé, comme si, entre *certus* et *certamen* Descartes établissait un chemin ouvert par la langue elle-même, et confirmé par son expérience qui lui a fait vivre comme un effort de volonté le passage de la pénombre angoissante à la clarté apaisante»⁹. Il legame etimologico che esiste tra *certus* e *certamen*, derivanti entrambi da *certare*, iterativo di *cernere*, che

¹ P. Valéry, *Cahiers*, V, 657.

² Descartes a Huygens, 31 luglio 1640: «Je m'en vais entrer en guerre avec les Jésuites » (Alquié II, p. 259; AT III, 103).

³ Balzac a Descartes, 25 aprile 1631 (AT I, p. 200).

⁴ Descartes a Huygens, 19 agosto 1638 (Alquié II, p. 84; AT II, 350).

⁵ Descartes a Huygens, 9 marzo 1638 (Alquié II, p. 43; AT II, 49).

⁶ Descartes a Huygens, 19 agosto 1638 (Alquié II, p. 84; AT II, 350).

⁷ Descartes a Mersenne, 11 ottobre 1638 (Alquié II, p. 108; AT II, 401).

⁸ E. Gilson, *Etudes sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*, cit., p. 298.

⁹ P.- A. Cahné, *Un autre Descartes. Le philosophe et son langage*, Paris, 1980, p. 148.

contiene a sua volta il senso di decidere, discernere e vedere, conferma una volta di più, adesso sul piano semantico, l'idea che per Descartes nella «*certitudo*» si tiene, abita e dimora la verità: la verità è la certezza, ovvero il bottino conquistato al termine di ogni vittoria riportata in guerra¹.

IV. 3. 3. *Virtualità delle idee innate e dinamismo della ragione nelle Notae in programma*

Se non vi è auto-posizione della verità, coincidendo quest'ultima con la certezza, intesa quale risultato di una conquista razionale, non vi è neppure staticità o immobilismo della ragione nella teoria cartesiana delle idee innate. Il luogo più completo per l'ampiezza e la puntualità con le quali Descartes illustra la tematica dell'innatismo è costituito dalle *Notae in programma quoddam*, una risposta polemica che prende in esame, con l'intento di confutarlo, il cartesianesimo 'eretico' di Regius, diffuso in un *placard* alla fine del 1647 e apparso nei primi mesi dell'anno successivo. Gli articoli XII, XIII, XIV del breve scritto di Regius contestano l'idea secondo la quale la mente accoglierebbe in sé idee, o nozioni, o assiomi che siano nati o naturalmente impressi nel suo essere, e attribuiscono all'osservazione e alla tradizione la causa della presenza nella mente delle nozioni comuni². La tesi innatista di ispirazione cartesiana non potrebbe risultarne più deformata e tradita.

La replica di Descartes gioca sul rifiuto, peraltro ribadito in tutte le sue precedenti opere, della tesi empirista formulata e sostenuta da Regius, ma tiene soprattutto a precisare il modo corretto con il quale si devono intendere le nozioni innate, che non sono presenze immobili³ e sempre attuali alla mente, né delle strutture fisse che ne costituirebbero l'equipaggiamento, né possono essere equiparate a dei quadri appesi al muro di una parete, o ad un tesoro celato nel fondo di un pozzo⁴, perché le idee innate non sono concepite alla stregua di piccole cose depositate in un qualche retrobottega della mente: esse hanno invece la valenza di idealità virtuali, o entità mentali che esistono in potenza, che sono presenti allo stato implicito, e che permangono irrealizzate sino a quando non vengono viste, presentificate ed esplicitate

¹ «Il nous semble – è il commento di Cahné che facciamo nostro – que la vérité dont parle Descartes ne s'offre pas paisiblement, mais est profondément une victoire contre des forces aussi tenaces que séduisantes» (*Un autre Descartes. Le philosophe et son langage*, cit., p. 149).

² *Notae in programma quoddam* (Alquié III, p. 792; AT VIII-2, 345).

³ Questa sembra essere, invece, l'idea di alcuni interpreti, tra cui citiamo J. Maritain: «Le magasin des idées claires est le Bon Marché de la Sagesse» (*Trois réformateurs. Luther, Descartes, Rousseau*, cit., p. 94).

⁴ È quest'ultima l'immagine adoperata da Gibieuf: «Primae et universalissimae rerum qualitatumque notiones non concinnantur hominum arte et industria, nec ad arbitrium etiam philosophorum effinguntur, sed in mentibus nostris reperiuntur a natura consignatae. Qui autem animo ad tranquillitatem composito naturam audiunt, vel si paulo dignius loqui mavis, qui veritatem intus presidentem et responsa dantem consiliunt, illas *tanquam in alto puteo* ibi delitescentes percipiunt» (*De libertate Dei et creaturae*, Paris, 1630, I, I, corsivo nostro).

dall'attenzione e dalla riflessione della mente¹. Così, ogni figura matematica presuppone sì una legge di costruzione, a partire dalla quale la mente potrà generarla, ma prima ancora la capacità riflessiva di portare alla luce, cioè di pensare, tale idea. Detto altrimenti, è una proprietà della mente quella di attualizzare o produrre ciò che trova in sé allo stato virtuale o implicito: Descartes chiama *lumen naturale* la facoltà di pensare, in quanto tale facoltà contiene naturalmente in sé, anche se allo stato potenziale, tutte le nozioni comuni: «être naturellement dans une faculté ne veut pas dire y être en acte, mais en puissance seulement; vu que le nom de faculté ne veut dire autre chose que puissance»². Lungi dal dispensare la mente da ogni attività produttrice, Descartes teorizza la necessità di considerare con attenzione le idee che essa trova in sé. Senza negare l'invincibile resistenza di certi contenuti di pensiero all'attività della mente, senza negare cioè che vi siano essenze dallo statuto imm modificabile e necessario, Descartes pone l'accento sulla *formazione* di tali contenuti rappresentativi, formazione che esige sempre e necessariamente l'attività della mente: è l'io che decide se attualizzare l'idea di un essere perfetto o quella di un ente matematico, anche se non è successivamente in suo potere separare l'esistenza di Dio dalla sua essenza o la sfera dalle sue proprietà geometriche, perché ciò comporterebbe una contraddizione logica.

Descartes concepisce, pertanto, l'innatismo in un'accezione virtuale, e comunque sempre all'interno di una dinamica della scoperta³: le nozioni di estensione, di durata, di ordine, di essere, di verità, o di infinito, ad esempio, potrebbero non essere mai rese attuali (e dunque rimanere sconosciute) da una mente che non se le rappresentasse e, quindi, non le producesse. Ecco perché si deve evitare di pensare alle idee innate come a certi abitanti sedentari di un qualche luogo della memoria, né conviene intendere la mente, quale Descartes la concepisce, come un magazzino di idee innate o come un ricettacolo di essenze prestabilite, perché questo possesso naturale dei rudimenti del sapere, indipendente dall'esperienza sensibile e capace di descrivere la realtà nella sua verità, è certamente una ricchezza lasciata in dote alla mente, ma non è un possesso ipostatizzato nell'attualità e incardinato nella presenza, perché richiede alla

¹ Una concezione analoga dell'innatismo, secondo cui le nozioni innate non sono conoscenze attuali impresse nella mente sin dalla nascita, è espressa da Mersenne in *Quaestiones celeberrimae in Genesim*, Pars, 1623, cap. I, vers. I, art. 4, obj. I, ad 15, c. 272.

² *Notae in programma quoddam* (Alquié III, p. 811; AT VIII-2, 361). Inversa sarà la posizione sostenuta da Malebranche, secondo cui: «Il est nécessaire qu'en tout temps nous ayons actuellement dans nous-mêmes les idées de toutes choses» (*Œuvres complètes*, cit., I, p. 432). Sulla nozione di *facultas*, si veda la definizione che dà R. Goclenius nel suo *Lexicon philosophicum*: «Facultas enim activa vis est, seu virtus, seu potestas. Potentia vero est vel activa vel passiva. Illa est habitus ad agendum; haec est habitus ad patiendum» (*Lexicon philosophicum*, Francofurti, 1613, p. 565).

³ E. Scribano ha osservato che «nelle idee innate vige la logica della scoperta. Ad esempio, nel caso di una figura geometrica, il geometra può proseguire nella scoperta delle sue caratteristiche e continuare a dimostrare teoremi di cui non aveva alcuna consapevolezza nel momento in cui, per la prima volta, ha definito quella figura, e altri geometri, dopo di lui, scopriranno ancora altre proprietà di quella stessa figura. Le idee innate sono sistemi aperti» (*Guida alla lettura delle Meditazioni Metafisiche di Descartes*, cit., p. 99).

mente di volgersi in se stessa e di esercitarsi in un lavoro di intima auto-esplorazione e di scoperta interiore. Idea innata non significa attualità permanente di un contenuto mentale bello e fatto, ma *disposizione* connaturata ad acquisirlo¹: a ben vedere, conoscenze innate, lume naturale e facoltà cognitiva indicano e significano la stessa cosa, dal momento che «il n'y a rien dans nos idées qui ne soit naturel [*innatum*] à l'esprit ou à la faculté qu'il a de penser»². L'immodificabilità delle essenze è allora compatibile con un approccio costruttivo, che si rivela *inventio* nel senso etimologico del trovare, della scoperta: ogni idea innata va scoperta, disvelata, esplicitata. Uno dei passaggi più chiari, sotto questo profilo, è riscontrabile nelle *Terze Risposte*, quando Descartes trovandosi confrontato all'obiezione radicale di Hobbes, secondo cui «nulla idea est innata», dichiara:

enfin, lorsque je dis que quelque idée est née avec nous [*nobis esse innatam*], ou qu'elle est naturellement empreinte en nos âmes, je n'entends pas qu'elle se présente toujours à notre pensée, car ainsi il n'y en aurait aucune; mais seulement, que nous avons en nous-mêmes la faculté de la produire [*facultatem illam eliciendi*]³.

Il verbo «produrre», in latino *elicere*, che significa letteralmente “estrarre”, portare fuori ciò che si trova dentro, non possiede, nel vocabolario cartesiano, la stessa valenza, che assumerà in seguito in ambito idealista, di «costituire» o di «creare» l'oggetto⁴. Come si è detto, Descartes riserva al solo Dio un potere demiurgico di tale portata, e attribuisce a verbi quali «*elicere*» o «*depromere*» il senso di formare, rappresentarsi o esplicitare l'idea. Produrre un'idea e progredire nel pensiero significa, così, tradurre in atto ciò che era in potenza, attualizzare un'idea sino ad allora rimasta in una presenza virtuale, rendere esplicito ciò che dimorava implicito. Non è quindi illecito constatare che l'innatismo teorizzato da Descartes ricusa totalmente l'immobilismo della ragione e reclama la sua attività, il suo lavoro, il suo dinamismo⁵: perché possa reperire una qualunque verità, l'intelletto deve sempre e

¹ Descartes non esita a portare come esempio della sua teoria innatista proprio l'idea di Dio, cioè la prima idea innata di cui si fa menzione nelle *Meditazioni*: «[...] lorsque j'ai dit que l'idée de Dieu est naturellement en nous, je n'ai jamais entendu autre chose que [...] la nature a mis en nous une faculté par la quelle nous pouvons connaître Die. Mais que je n'ai jamais écrit ni pensé que de telles idées fussent actuelles, ou qu'elles fussent des espèces distinctes de la faculté même que nous avons de penser» (*Notae in programma quoddam*, Alquié III, pp. 816-817; AT VIII-2, 366).

² *Notae in programma quoddam* (Alquié III, p. 808; AT VIII-2, 358).

³ *Réponses aux Troisièmes Objections* (Alquié II, p. 622; AT VII, 147).

⁴ J. Laporte mette in guardia dall'interpretare l'espressione «produrre le idee» nel senso di un'adesione cartesiana «aux tendances platoniciennes [...]». *Pro-ducere*: mettre en avant. En ce sens, produire des idées, ce serait les amener au grand jour, “les tirer”, suivant les termes mêmes de la V^e Méditation, “du trésor de mon esprit (*depromere ex thesauro mentis meae*)”, pour les contempler à ma guise. Nous possédons de la naissance, comme parle Malebranche, la clef du “magasin” où elles sont contenues. Nous sommes par nature de plain-pied avec le ciel intelligible. L'innéité ne comporterait rien de plus que ce privilège [...] telle est effectivement la voie où Malebranche a poussé le Cartésianisme. Peut-être n'est-ce pas tout à fait celle de Descartes» (*Le rationalisme de Descartes*, cit., pp. 117-118).

⁵ A questo proposito P. Guenancia ha scritto: «L'âme [...] n'est pas un réservoir d'idées toutes faites mais une force, une puissance ou une faculté de former, de concevoir, de se représenter des idées, c'est-à-dire les choses

necessariamente (eccezion fatta per le verità rivelate) attivarsi a produrla. Più che un occhio intellettuale che guarda passivamente le cose, la mente è assimilata da Descartes ad una forza (*vis cognoscens*¹) o potenza di concepirle (*facultas cognoscendi*):

Toutes les choses, dont la connaissance est dite mise en nous par la nature, ne sont pas pour cela explicitement connues de nous; mais seulement elles sont telles que nous les puissions connaître, sans aucune expérience des sens [*ullo sensuum experimento*], par les forces de notre propre intelligence [*ex proprii ingenii viribus*]. De ce genre sont toutes les vérités géométriques [...] C'est pourquoi, selon Platon, Socrate, en interrogeant un enfant sur les éléments de la géométrie, et obtenant ainsi que cet enfant tirât de son propre esprit des vérités qu'il n'avait pas remarquées en lui auparavant, s'efforçait d'éprouver sa théorie de la réminiscence².

D'altra parte le *Notae in programma quoddam* tengono per innate anche le idee delle qualità sensibili come ad esempio l'idea del dolore, poiché le occasioni di queste idee, vale a dire i movimenti corporei ai quali esse sono correlate, non somigliano loro in niente e non possono fornire loro alcun contenuto. È quindi da se stessa che la mente deve ricavarle: non, si badi bene, dal proprio fondo, come se la mente fosse topicamente divisa in una zona più superficiale e in una più profonda, ma in virtù di un più intenso sforzo di concentrazione e di attenzione su se stessa. Descartes mette in luce l'apriorità delle idee e l'impossibilità di attingerle dal sensibile.

Quello di Descartes si configura, pertanto, come un "innatismo dinamico", che definisce la ragione come un'energia attiva capace di generare *tutte* le sue idee (*vim incorrupte judicandi*³): ciò che è propriamente innato, cioè naturale alla mente, è il potere di formazione delle idee, che essa possiede in quanto facoltà di pensare. Facendo bene attenzione a non confondere la formazione intellettuale di un'idea con la sua creazione, si è allora legittimati a dire che per Descartes tutto l'essere è un prodotto del pensiero, nel senso che non si dà altra realtà se non all'interno del pensiero e in virtù della sua attività. Ciò su cui conviene insistere, inoltre, è che a dar senso al progetto cartesiano sono meno le verità conquistate che l'energia irradiante investita nella ricerca infaticabile per raggiungerle. Questa energia orientata al vero prende il nome, nel vocabolario di Descartes, di volontà.

elles-mêmes. C'est pourquoi, plutôt que dire que l'âme tire toutes ses connaissances de son propre fonds, il vaut mieux, croyons-nous, dire que l'âme, du seul fait de connaître, fait de toutes les choses du monde son propre fond» (*L'intelligence du sensible*, Paris, 1998, pp. 168-169).

¹ Un sinonimo di *vis cognoscens*, anch'esso impiegato già nelle *Regulae* è, naturalmente, *ingenium*, termine che qualifica egualmente la mente come una forza conoscitiva, un potere di concepire, una facoltà di attualizzazione delle idee. Si veda, a questo proposito, la *Regula XII*, dove la ragione è definita «cette seule et même force dont on dit [...] qu'elle voit, qu'elle touche, [...] qu'elle se souvient, [...] qu'elle imagine ou qu'elle se représente, [...] qu'elle comprend, et qui reçoit le nom [...] tantôt d'entendement pur, tantôt d'imagination, tantôt de mémoire, tantôt de sens» (Alquié I, p. 141; AT X, 415-416).

² *Epistola ad celeberrimum virum D. Gisbertum Voëtium* (Alquié III, p. 30; AT VIII-2, 167).

³ *Discours* (traduzione latina, AT VI, 540).

A mo' di conclusione di questo capitolo conviene sottolineare come una delle difficoltà più grandi con le quali ci si trova a confrontarsi quando si ha l'ambizione di esaminare il pensiero di Descartes in relazione ad una questione complessa quale quella della verità, è forse l'ambiguità di fondo che vede oscillare la filosofia di questo autore tra il desiderio di fondare una scienza universale e il senso della finitudine e dei limiti della ragione umana; tra l'anelito spontaneo alla ricerca del vero e la coscienza della sudditanza¹ nei confronti di un ordine predeterminato di verità; tra la fierezza per aver fatto capitolare lo scetticismo, conquistando dei principi incrollabili e la contemplazione ammirata dell'onnipotenza e della maestà divina; tra il riconoscimento della natura infinita della volontà e la consapevolezza dello statuto ricettivo dell'intelletto; in una parola, tra un paradigma moderno per il quale la verità non si impone nella sua datità ma esige una dinamica della scoperta, e il «paradigma medievale della possente verità»² che malgrado tutto resiste ancora e non intende dissolversi. Il tema dell'innatismo ha permesso di accedere a questa complessità e di rilevare come il pensiero di Descartes si presti ad essere interpretato non tanto nel senso di un passaggio dall'antico al moderno, ma piuttosto come il punto di intersezione tra antico e moderno, dove l'antico diviene moderno nella misura in cui l'innatismo, ad esempio, assume una connotazione dinamica e le verità si conquistano ad un duro prezzo. Non vi è una contraddizione tra metodo della scoperta e teoria delle idee innate, perché è la stessa ragione che si risolve in quella stessa facoltà naturalmente capace di dotarsi di un metodo per guadagnare ogni verità e di aderirvi in virtù dell'evidenza che ne contraddistingue la natura. Né vi sono due Descartes, uno alternativo all'altro. Nella disputa storiografica sulla collocazione della sua filosofia all'interno della storia del pensiero filosofico, appaiono parziali tanto l'operazione critica di chi pretende innalzare Descartes sul piedistallo dell'epoca moderna, quanto quella di chi gli attribuisce la qualifica di ultimo degli scolastici. L'intreccio delle istanze metodiche con quelle innatiste riflette la complessità del pensiero di Descartes, a cavaliere tra il crepuscolo di un mondo intellettuale nel quale si è formato e l'alba di una nuova epoca del pensiero che egli ha indiscutibilmente contribuito ad inaugurare.

¹ Descartes a Mersenne, 28 gennaio 1641: «je n'ai jamais traité de l'Infini que pour me soumettre à lui, et non point pour déterminer ce qu'il est, ou ce qu'il n'est pas» (Alquié II, pp. 312-313; AT III, 293).

² Come ha messo in luce H. Blumenberg, in uno studio che abbiamo citato all'inizio di questo capitolo, e che ha concorso a ispirare la nostra analisi del rapporto tra metodo e innatismo in Descartes, autori quali Bacone e Descartes rendono possibile il rovesciamento dell'allegoria platonica della caverna: se la caverna rappresentava, per Platone, il luogo dell'imprigionamento dell'uomo (e non già della verità), la filosofia moderna sembra invertire il parallelo, conferendo all'uomo il potere di scoprire (*in apertum protrahere*) la verità nascosta in seno alla natura (per un empirista come Bacone) o in seno alla mente (per un razionalista quale Descartes).

V. LA VERITÀ E LA SCIENZA

Introduzione. Dal lume naturale alla perfectissima certitudo

La questione del metodo e quella dell'innatismo sono legate a doppio filo dalla nozione di verità, in quanto indissociabili, per Descartes, dalla struttura stessa della ragione, intesa ora come facoltà di dotarsi degli strumenti per ricercare il vero (*ingenium, vis cognoscens*), ora come capacità naturale di scoprire (o riconoscere) tutte le verità suscettibili di essere sottratte alla latenza e portate alla luce del pensiero (*intellectus capax veritatis, facultas eliciendi*). Se, per un verso, innatismo dinamico e logica della scoperta si integrano, si completano e si richiamano reciprocamente, caratterizzando la *natura* della ragione (*lumen quoddam ingenitum*), per un altro verso sembra determinarsi, in virtù di una successiva indagine metafisica che investe il *valore* della ragione, una tensione tra il progetto metodico e quello inaugurato dalla filosofia prima. Due linee direttrici, la cui convergenza o divergenza occorrerà appurare, si intersecano nell'evoluzione del programma cartesiano di costituzione della scienza: all'altezza delle *Regulae* e della seconda parte del *Discours*, la scienza cartesiana, concepita come sapere certo ed evidente (*cognitio certa et evidens*), sembra trovare nel paradigma metodico (*methodus*) e/o matesico (*mathesis universalis*) la sua condizione necessaria e sufficiente di verità (o perlomeno di indubitabilità); senonché, poco dopo la redazione delle *Regulae*, e più precisamente a partire dalle lettere a Mersenne del 1630 (e poi successivamente nella *Recherche*, nella quarta parte del *Discours*, ed in maniera eminente nelle *Meditationes*), Descartes si interroga sull'origine e sul valore delle certezze matematiche, rivelando l'esigenza di fare appello alla metafisica per saggiarne la resistenza, e annunciando l'ambizione di fondare la necessità dei principi fisici su verità metafisiche assolutamente indubitabili. Nella misura in cui il progetto metodico di costituzione del sapere sul modello dell'evidenza matematica viene assunto, incorporato e completato dalla filosofia prima¹, che procurando la conoscenza di un Dio onnipotente e verace ne garantisce la tenuta e l'applicazione, è legittimo constatare il sopraggiungere di un mutamento nelle condizioni della certezza². Come si giustifica un tale mutamento se non al prezzo di riconoscere il profilarsi di una gerarchia delle evidenze provocata dalla sovrapposizione della filosofia

¹ Sull'evoluzione del progetto cartesiano di fondazione della scienza dal metodo alla metafisica si veda O. Hamelin, *Le système de Descartes*, cit., pp. 97-106; H. Gouhier, *Descartes. Essais sur le «Discours de la méthode», la métaphysique et la morale*, cit., pp. 66-77; J. Laporte, *Le rationalisme de Descartes*, cit., pp. 1-20 e 139-168; M. Gueroult, *Descartes selon l'ordre des raisons*, cit., t. 1, 15-32; G. Rodis-Lewis, *L'œuvre de Descartes*, cit., pp. 261-269; J.-M. Beyssade, *La philosophie première de Descartes*, cit., 23-34.

² Sulla garanzia metafisica dell'evidenza matematica si vedano G. Rodis-Lewis, *L'œuvre de Descartes*, cit., pp. 305-313, nonché le preziose indicazioni bibliografiche (nota 59, p. 528; nota 62, p. 529), e J.-M. Beyssade, *La philosophie première de Descartes*, cit., pp. 256-261.

prima rispetto al paradigma matematico? Ma questa gerarchia (tra evidenze metafisiche ed evidenze geometriche) non rischia di generare una frattura in seno all'unità della verità cartesiana? È questo l'argomento di fondo su cui verterà il presente capitolo. Lo si può riformulare anche in un altro modo: reclamando l'intervento della veracità divina a mo' di sovra-determinazione teologica dell'epistemologia (necessaria al fine di assicurare la *scientificità* dell'evidenza intellettuale), Descartes di fatto si trova a moltiplicare i primi principi. Ciò è particolarmente flagrante nelle *Meditationes*, dove dopo che il meditante ha revocato ogni cosa in dubbio (*de omnibus dubitandum*) nella *Meditatio I*, nelle due successive meditazioni egli conquista dapprima un principio reale ed epistemologico, l'*Ego*; dal quale ricava un principio formale o «trascendentale»¹, che designa con il nome di «*regula generalis*»; per infine dimostrare che esiste un fondamento ontologico, fonte creatrice di tutte le cose, e dalla cui natura (*summe bonus et minime fallax*) dipenderà il valore della scienza. La compresenza problematica di tre «primi principi» in seno alla metafisica cartesiana non rischia di perturbare lo statuto unitario del concetto di verità? E che cosa induce Descartes a ricercare un principio fondamentale (*omnis bonitatis veritatisque fons*) che autorizzi definitivamente (cioè metafisicamente) la valenza trascendentale di un principio epistemologico (*regula veritatis*)?

Ci troviamo, così, dinanzi ad un complesso di questioni che non hanno cessato di essere al centro di un vivace dibattito storiografico, non solo perché coinvolgono il cuore stesso dell'assetto teorico del pensiero di Descartes, ma anche perché interpellano diverse riflessioni che possono orientare l'interprete verso una valutazione complessiva del progetto cartesiano. Nelle pagine che seguono esamineremo alcuni di questi temi che possono ricondursi a tre grandi assi direttrici:

a) la questione della gerarchia tra evidenze, assente (o quasi) nelle *Regulae*, coeva delle prime riflessioni cartesiane sulla metafisica (1630) e perfettamente sviluppata nelle *Meditationes*; in particolare ci soffermeremo sulla superiorità ontologica di Dio, teorizzata nelle lettere a Mersenne del 1630, ma anche sull'anteriorità epistemologica dell'*Ego*, ovvero sull'idea-chiave, illustrata nella *Meditatio II*, che la mente sia più facile a conoscersi (*notior*) del corpo;

b) il nesso verità/veracità, che coinvolge almeno tre questioni tra loro congiunte, che sono:
i) il valore della scienza del matematico ateo; ii) lo statuto che conviene assegnare alla

¹ Il termine è stato impiegato da J.-L. Marion, secondo il quale «la *regula generalis* a rang de principe transcendantal (condition de possibilité), donc reste irréelle (nulle nouvelle chose existante n'y est connue), tandis que l'*ego* se pose en principe existant et réel» (*La règle générale de vérité*, in *Questions cartésiennes II*, cit., p. 61).

nozione di certezza, talvolta equiparata da Descartes ad un'invincibile credenza (*persuasio*), talvolta assimilata alla *vera scientia* e designata con l'espressione *perfectissima certitudo*, la cui possibilità ultima sembra risiedere nella coscienza dell'esistenza di un Dio verace; iii) la difficoltà classica del «circolo vizioso»;

c) infine, sondare questo reticolo di nodi concettuali ci aiuterà a gettare luce su due categorie storiografiche spesso convocate in ambito cartesiano per definire l'intenzione di fondo che presiede al disegno cartesiano di fondazione del sapere: si tratta, da un lato, della nozione di «coerenza», e, da un altro lato, di quella di «corrispondenza». Tale dicotomia storiografica, lungi dall'essere contraddittoria, ha il merito di restituire, nella sua complessità, il duplice senso della verità cartesiana, rendendo conto, seppur da punti di osservazione diversi, dei due obiettivi capitali che sottendono la filosofia prima di Descartes, vale a dire 1) certificare la validità della ragione (*id est* che il nostro impulso spontaneo ad assentire all'evidenza è ben fondato, sicuro e affidabile), e 2) assicurare che le rappresentazioni con le quali la ragione si rappresenta la realtà non sono né illusorie né fallaci, ma devono considerarsi a tutti gli effetti delle idee vere (*pensées véritables*) che si accordano con l'essere.

La verità della scienza, forte di garanzie tali da neutralizzare ogni plausibile motivo di dubitare, offre alla mente finita un accesso alla conoscenza completa della propria realtà spirituale (*Med. II*) dell'essere infinito (*Med. III*) e delle essenze materiali (*Med. V*). Sormontato definitivamente l'ostacolo dello scetticismo e conquistate delle verità *sostanziali* ed *essenziali* certissime, il pensiero di Descartes non culmina, tuttavia, in una forma estrema di razionalismo. Cosciente dei limiti del potere cognitivo della mente (*Regula VIII*) e dell'equivocità insanabile che distingue il sapere divino da quello umano (dottrina della creazione delle verità eterne), il razionalismo cartesiano non reclama una razionalità integrale del mondo, né teorizza che le cose siano perfettamente trasparenti alla mente (*teoria dell'idea completa*), così come non pretende elevare l'uomo a parlare dal punto di vista dell'essere infinito e perfetto. Benché non siano mancati tentativi di radicalizzare e sistematizzare il suo pensiero in una direzione squisitamente razionalistica, e benché abbia talora prevalso l'idea, in sede storiografica, di leggere Descartes alla stregua di un autore caratterizzabile, senza tante riserve, quale «dogmatico»; tuttavia, queste interpretazioni appaiono eccessivamente limitative, tanto alla luce della particolare situazione metafisica che per Descartes definisce l'uomo quale essere finito che trova in sé e può conoscere l'idea di infinito, senza per questo riuscire a comprenderla, quanto alla luce di alcune rilevanti tesi metafisiche ed epistemiche,

tra cui la distinzione tra idea completa e idea adeguata, che concorrono a precisare la natura del razionalismo cartesiano, che per certi versi sembra assumere una dimensione «critica».

V. 1. *Verità matematiche e verità metafisiche*

[...] *au moins pensé-je avoir trouvé comment on peut démontrer les vérités Métaphysiques, d'une façon qui est plus évidente que les démonstrations de Géométrie*¹.

È nota e seducente la tesi di Ferdinand Alquié, che invita a rispettare rigorosamente lo sviluppo cronologico della formazione del progetto cartesiano, il quale, in un primo tempo, appare tutto orientato all'insegna di una preoccupazione di ordine scientifico-metodologico (unità della mente, universalità della scienza, certezza generata da un'epistemologia di ispirazione matematica, caratterizzazione geometrica della percezione, matematizzazione della natura), mentre solo in un secondo momento, coincidente con una riflessione circa l'origine della certezza matematica e circa il valore della ragione, il progetto cartesiano subirebbe una svolta, inseguendo l'ambizione di sostenere la scienza su fondamenti metafisici². In effetti, è attraverso la riflessione metafisica che Descartes introduce due verità-realtà o due primi principi che sovrastano le altre evidenze: si tratta di Dio e dell'*Ego*, che sono anche gli oggetti precipui della filosofia prima. L'idea di Dio (*summa vera*) contiene più realtà o essere di tutte le altre³, e da ciò dipende la sua incomparabile superiorità ontologica e il suo primato nell'ordine dell'essere (*ratio essendi*); la preminenza dell'*Ego*, invece, avviene sul piano epistemologico: nell'*ordo cognoscendi* l'*Ego* è anteriore ad ogni altra conoscenza certa e si pone come la condizione di possibilità dell'intelligibilità di ogni altra cosa⁴.

V. 1. 1. *Dalle Regulae alle lettere del 1630. L'eminenza ontologica di Dio*

Nelle *Regulae* (1628) è ravvisabile l'idea di una parificazione delle evidenze: le intuizioni *se existere* e *se cogitare* presentano il medesimo grado di evidenza e procurano lo stesso

¹ Descartes a Mersenne, 15 aprile 1630 (Alquié I, p. 259; AT I, 144).

² Più discutibile, anche se perfettamente plausibile, l'idea secondo la quale le *Regulae* preannuncino o lascino presentare il sentimento della necessità di fondare il metodo (si veda F. Alquié, *Leçons sur Descartes*, Paris, 2005, p. 65).

³ *Risposte alle Seste Obiezioni*: «Quand on considère attentivement l'immensité de Dieu, on voit manifestement qu'il est impossible qu'il y ait rien qui ne dépende de lui, non seulement de tout ce qui subsiste, mais encore qu'il n'y a ni ordre, ni loi, ni raison de bonté et de vérité [*rationem veri et boni*] qui n'en dépende» (Alquié II, p. 877; AT VII, 435).

⁴ Lungi dal potersi considerare una mera cosa tra le cose, la soggettività si impone, nel pensiero cartesiano, campo trascendentale, cioè «comme la condition d'intelligibilité et donc de possibilité de tous les étants, qui ne sont que dans la stricte mesure où ils y sont et y sont pensés, y sont comme pensés», come ha suggerito, tra gli altri, J-L. Marion (*Questions cartésiennes II*, cit., p. 55).

sentimento di certezza che produce la conoscenza di semplici rapporti geometrici quali *triangulum terminari tribus lineis tantum* e *globum unica superficie*¹. Ora, se è nello stesso modo che so che sono, che penso, e che il triangolo è delimitato da tre linee soltanto, è perché si ha a che fare con verità strettamente equivalenti e omogenee, o, se si preferisce, con evidenze disposte tutte su uno stesso piano.

Viceversa, a partire dalla lettera a Mersenne del 15 aprile 1630², e facendo irruzione nel territorio della metafisica, Descartes sottrae alcune verità da questa situazione di livellamento che non permetteva di distinguere evidenze di ordini diversi: «[...] au moins pensé-je avoir trouvé comment on peut démontrer *les vérités Métaphysiques*, d'une façon qui est plus évidente que *les démonstrations de Géométrie*»³. Il testo mette in luce il fatto che le “verità metafisiche” non sono verità come le altre o tra le altre. Perché mai? Da un lato, perché la certezza matematica è incapace di estendersi ad esse; da un altro lato, perché sono verità più fondamentali delle altre, nel senso che sono destinate a fungere da fondamento o da principio di tutte le altre: «je n'eusse su trouver les fondements de la physique, si je ne les eusse cherchés par cette voie»⁴. Con il sintagma *Vérités métaphysiques* Descartes designa dunque delle conoscenze irriducibili a quelle *géométriques*, delle conoscenze che pur non contravvenendo al modello metodico, lo eccedono e lo rendono possibile.

Il primo annuncio di questa svolta concettuale, che confluirà nella necessità di ricorrere ad una disposizione gerarchica e non più seriale delle certezze, risale pertanto alla primavera del 1630⁵. È a partire da questa data che alla linearità o all'orizzontalità delle serie di verità (immagine ancora evocata nella seconda parte del *Discours*⁶), subentra l'immagine di una

¹ *Regula III* (AT X, 368).

² La prima versione cartesiana della metafisica corrisponde ad un piccolo trattato, «un commencement de métaphysique», andato perduto e che risale probabilmente al 1629. Esso si trova trasposto, verosimilmente, nella quarta parte del *Discours* (1637), che fornisce un'esposizione semplificata della metafisica cartesiana (semplificata rispetto alla versione posteriore delle *Meditationes*, in quanto Descartes, ad esempio, non dispiega tutto il suo arsenale scettico, evitando di evocare gli argomenti iperboliche del genio maligno e del Dio ingannatore; tratta in modo rapido le dimostrazioni dell'esistenza dell'*ego* e di Dio; liquidava in una frase il tema della veracità; omette la prova dell'esistenza dei corpi esterni, ecc.). In ogni caso l'oggetto della metafisica del '29 ci è noto attraverso le lettere a Mersenne del 1630: si tratta di Dio *in primis*, e poi dell'anima umana.

³ Descartes a Mersenne, 15 aprile 1630 (Alquié I, 259; AT I, 144, corsivi nostri).

⁴ Cf. a Mersenne 28 gennaio 1641: «je vous dirai, entre nous, que ces six *Méditations* contiennent tous les fondements de ma physique; mais il ne le faut pas dire, s'il vous plait» (Alquié II, p. 316; AT III, 297-298; si veda anche a Mersenne, 11 novembre 1640: «car je vous dirai que ce peu de métaphysique que je vous envoie contient tous les principes de ma physique» (Alquié II, p. 275; AT III, 233).

⁵ Anche se è bene ricordare che la *Regula VIII* già suggeriva il primato della conoscenza dell'intelletto rispetto ad ogni altra conoscenza: «Un homme qui se propose comme problème d'examiner toutes les vérités à la connaissance desquelles la raison humaine suffit [...], trouvera certainement [...] que l'on ne peut rien connaître antérieurement à l'entendement, puisque c'est de lui que dépend la connaissance de tout le reste [*nihil prius cognosci posse quàm intellectum*]» (Alquié I, p. 118; AT X, 395).

⁶ *Discours, II*: «Ces longues chaînes de raisons, toutes simples et faciles, dont les Géomètres ont coutume de se servir, pour parvenir a leurs plus difficiles démonstrations, m'avaient donné occasion de m'imaginer que toutes les choses, qui peuvent tomber sous la connaissance des hommes, s'entresuivent en même façon» (Alquié I, p. 587; AT VI, p. 20).

verticalità instauratrice, foriera dell'idea di un rapporto di subordinazione¹ delle essenze rispetto alla fonte da cui provengono. La metafora del re che istituisce i decreti nel suo regno restituisce in modo esemplare l'idea di dipendenza o subordinazione delle "verità eterne" (essenze) rispetto ad una Verità suprema (Dio). L'assoluta sovranità del monarca non è soggetta a nessuno di questi decreti, che si impongono invece con la forza di leggi inviolabili e inalterabili a tutti i sudditi. Senza ritornare su un tema che abbiamo già esaminato, limitiamoci a richiamare tre punti fermi stabiliti dalla dottrina della creazione delle verità eterne: a) il primo è che ogni verità essenziale (concernente le matematiche, i principi logici, le leggi fisiche) è frutto della divina volontà creatrice, ovvero Dio è la causa efficiente e totale di tutte le verità²; b) il secondo, che è un corollario del primo, è che l'evidenza matematica, al tempo considerata la quintessenza della razionalità, e nelle *Regulae* adottata quale norma per ogni conoscenza certa degna del nome di scienza (AT X, 366), non si auto-garantisce ma richiede una giustificazione o una legittimazione metafisica³; c) il terzo è che, spogliate della loro consustanzialità nei confronti della natura di Dio, le essenze perdono lo statuto di *rationes Dei* per acquisire quello di semplici creature. Nella misura in cui un atto divino presiede all'istituzione delle verità, queste vengono messe a distanza dalla loro scaturigine. Ne consegue una *de-teologizzazione* della verità, la cui natura è percepita come finita e relativa al potere limitato della ragione umana. La matematica, certo indipendente nel suo ordine dalla teologia⁴, si trova nondimeno ad essere generata e dunque subordinata all'onnipotenza di Dio. La necessità delle matematiche non si auto-garantisce perché è fondata sull'arbitrarietà divina, come Descartes spiega a Mersenne il 6 maggio del 1630, e come ripeterà a Mesland a distanza di quattordici anni:

Et encore que Dieu ait voulu que quelques vérités fussent nécessaires, ce n'est pas à dire qu'il les ait nécessairement voulues, car c'est toute autre chose de vouloir qu'elles fussent nécessaires, et de le vouloir nécessairement, où d'être nécessité à le vouloir⁵.

¹ Nella lettera del 6 maggio 1630 a Mersenne Descartes dichiara «que puisque Dieu est une cause dont la puissance surpasse les bornes de l'entendement humain, et que la nécessité de ces vérités n'excède point notre connaissance, qu'elles sont *quelque chose de moindre, et de sujet* à cette puissance incompréhensible» (Alquié I, p. 265; AT I, 150, corsivo nostro).

² Descartes a Mersenne, 27 maggio 1630: «[...] il a créé toutes choses, c'est-à-dire *ut efficiens & totalis causa*» (Alquié I, p. 267; AT I, 152)

³ La metafisica, in altri termini, fa perdere alla certezza matematica il suo primo posto: è questo «passaggio di potere», per usare una comparazione politica, che ha indotto E. M. Curley ad affermare che «a propre understanding of the *Meditations* requires a devaluation of the *Regulae*» (*Descartes against the Sceptics*, cit., p. IX).

⁴ L'autonomia delle matematiche (e della fisica) è sancita dal fatto che esse presentano un metodo specifico senza la conoscenza e l'applicazione del quale non è possibile conoscere nessuna verità di queste scienze. Sarebbe semplicemente insensato pretendere di spiegare un teorema o un fenomeno fisico facendo appello alla provvidenza divina! Le matematiche non sono pertanto sotto la tutela della teologia, nondimeno esse non si auto-garantiscono secondo Descartes, ma richiedono una giustificazione di natura metafisica.

⁵ Descartes a Mesland, 2 maggio, 1644 (Alquié III, p. 74; AT IV, 118).

Alla luce di queste osservazioni è lecito constatare che almeno una verità metafisica, *id est* l'onnipotenza infinita e incomprensibile di un Dio che istituisce la necessità delle matematiche, appartiene ad un piano più elevato rispetto alla necessità creata delle verità eterne: non solo l'idea di Dio è irriducibile a tutte le altre verità che il nostro intelletto finito riconosce come vere e necessarie, ma essa introduce una frattura nel sistema oggettivo che Descartes aveva in precedenza proposto nelle *Regulae*: l'idea di Dio, per la sua incomprensibilità, trascende l'insieme delle nature semplici della *Regula XII* e l'orizzonte della *mathesis universalis*. Tra a) la libertà assoluta (perché non soggetta a nessuna necessità) e incomprensibile (alla mente umana, che non ha le risorse epistemiche per abbracciare questa idea) della fonte delle verità, e b) la «necessità contingente»¹ delle verità create, il rapporto non è più di omogeneità, bensì di eterogeneità. Come inserire, allora, la verità suprema (*summa veritas*), in quanto dotata di più essere, e la più certa in quanto fondamento di tutte le altre, all'interno di una catena di inferenze, in cui ogni anello evidente equivarrebbe strettamente agli altri? E come pensare Dio sottomesso o equiparato alle verità logiche senza per ciò stesso ridurlo ad un Giove, ad un ente finito e soggetto ai Destini? Il fatto è che la «verità» divina, alla luce delle prime riflessioni metafisiche di Descartes, trascende ogni verità matematica e si situa al di là di ogni verità logica: «car l'existence de Dieu est la première et la plus éternelle de toutes les vérités qui peuvent être, et la seule d'où procèdent toutes les autres»². Elevarsi all'idea di Dio, del resto, è sufficiente per intendere che la sua libertà non può essere soggetta alla logica, ma è fonte o fondamento di tutte le verità eterne³: «lesquelles je ne conçois pas – osserva Descartes – émaner de Dieu comme les rayons du soleil, mais je sais que Dieu est auteur de toutes choses»⁴.

In breve, le lettere del 1630 annunciano una riflessione metafisica che modifica la struttura lineare dell'ordine epistemologico codificato dalle *Regulae*, conferendogli per così dire profondità e facendolo dipendere dalla sua fonte d'origine. La tesi di una verità fondamentale su cui ancorare le altre verità, quelle della fisica in primo luogo, sarà ribadito in uno dei primi trattati di Descartes, *Le Monde*, del 1633: «Car quel fondement plus ferme et

¹ L'espressione ossimorica è impiegata da F. Alquié, nel suo studio *Expérience ontologique et déduction systématique dans la constitution de la métaphysique de Descartes*, in *Descartes, Cahiers de Royaumont*, cit., p. 29.

² Descartes a Mersenne, 6 maggio 1630 (Alquié I, p. 265; AT I, 150).

³ Come ha osservato J.-L. Marion: «loin que les vérités perdent ainsi leur nécessité, elles l'appuient sur un nouveau fondement, l'arbitraire divin; il ne s'agit pas d'abolir la nécessité, mais d'en modifier le statut: comme les vérités, la nécessité sera créée, donc fondée – assurée, mais au second degré comme par délégation» (*Sur la théologie blanche de Descartes*, cit., p. 306).

⁴ Descartes a Mersenne, 27 maggio 1630 (Alquié I, p. 267; AT I, 152). Con ciò Descartes prendeva in contropiede, ad esempio, l'innatismo partecipazionista del Cardinale Pierre de Brulle (cf. *Les six jours de la création*, V, I: «la lumière intellectuelle est la vérité qui rayonne sur l'intelligence humaine comme sur l'intelligence angélique et elle irradie inextinguiblement»).

plus solide pourrait-on trouver, pour établir une vérité, encore qu'on le voulut choisir à souhait, que de prendre la fermeté même et l'immutabilité qui est en Dieu?»¹.

V. 1. 2. *Dalle lettere del 1630 alla Meditatio II. L'antiorità epistemologica dell'Ego*

Senonché le lettere del 1630 non si riferiscono soltanto ad una verità metafisica, ma parlano al plurale di *vérités métaphysiques*: all'evocazione di Dio si accompagna quella dell'*âme humaine*: «j'estime que tous ceux à qui Dieu a donné l'usage de cette raison sont obligés de l'employer principalement pour tâcher à le connaître et à se connaître eux-mêmes»². Ora, se Descartes ritiene di poter dimostrare le verità metafisiche in un modo più evidente di quelle della geometria, come ripete ancora nell'*Epistola dedicataria* delle *Meditationes*³, tutto lascia supporre che egli accordi anche all'«anima umana» un *surplus* di evidenza rispetto alle verità della matematica o della fisica. Pur non trovandosi tematizzato nelle lettere del 1630, il primato dell'*Ego* sugli oggetti sarà uno dei pilastri della metafisica cartesiana, sia nella *Recherche*, sia nella quarta parte del *Discours*, sia nella *Meditatio II*, il cui titolo «*De natura mentis humanae: quod ipsa sit notior quàm corpus*», mette significativamente in rilievo il fatto che la *mens* è più nota o più conosciuta (*notior*) del corpo. Così, se con la dottrina della creazione delle verità eterne Descartes assoggetta l'*Ego* e le essenze alla libera onnipotenza creatrice di Dio, in tutte le versioni non «sintetiche» della sua metafisica (*Recherche*, *Discours*, *Meditationes*) Descartes prova che l'*Ego* è la prima verità nell'ordine del conoscere, nonché un'idea più facile a conoscersi rispetto al corpo. Abbiamo esaminato, in un altro capitolo, la portata filosofica della proposizione «Je suis, j'existe [*ego sum, ego existo*]», che è «nécessairement vraie [*necessario esse verum*], toutes les fois que je la prononce, ou que je la conçois en mon esprit»⁴, come Descartes dichiara nella *Meditatio II*. Ciò che un'espressione moderna, e non cartesiana, designa come il *cogito*, esprime il primo principio della vera filosofia, o la prima certezza accessibile nelle condizioni del dubbio iperbolico. Una prima certezza, quella dell'esistenza della *res cogitans* nel momento in cui pensa, che funge da prototipo di tutte le evidenze, o se si preferisce, da fondamento a partire dal quale tutte le altre principali verità dovranno essere concepite.

Ma come illustrare la legittimità della superiorità epistemica dell'*Ego* rispetto a tutti gli oggetti suscettibili di essere conosciuti? Come determinare, cioè, se il *cogito* sia davvero la

¹ *Le Monde* (Alquié I, p. 357; AT XI, 43).

² Descartes a Mersenne, 15 aprile 1630 (Alquié I, p. 258-259; AT I, p. 143-144, corsivo nostro).

³ *Epistola dedicataria*: «[...] j'estime que celles dont je me sers ici, égalent, voire même surpassent en certitude et évidence les démonstrations de Géométrie» (Alquié II, p. 387; AT VII, 4).

⁴ *Meditatio II* (Alquié II, pp. 415-416; AT VII, 25).

prima verità, cioè la più facile a conoscersi? L'esempio del pezzo di cera¹, che domina l'ultima parte della *Meditatio II*, assolve al compito di sviluppare la riflessione sulla maggior notorietà dell'*Ego cogito*. Descartes si propone di comprovare che ogni conoscenza o percezione di un oggetto materiale rimanda sempre e necessariamente in primo luogo all'esistenza del soggetto che pensa e non a quella dell'oggetto. L'analisi del pezzo di cera ha per scopo di contrastare la tendenza a credere che l'oggetto esterno possa essere conosciuto prima e meglio della *mens humana*²: l'oggetto esterno e materiale, che a prima vista si è portati a ritenere più certo di se stessi, vede tutta la sua pretesa realtà ridursi ad un atto della mia mente.

In che cosa consiste questa «esperienza mentale»? Si tratta di descrivere un pezzo di cera così come si presenta a una percezione immediata, dopo che è appena stato tratto dall'alveare: «sa couleur, sa figure, sa grandeur, sont apparentes» scrive Descartes, ed è possibile sentire ancora «l'odeur des fleurs dont il a été recueilli, [...] il est dur, il est froid» al tatto, «et si vous le frappez, il rendra quelque son». Ma se immaginiamo di avvicinarlo al fuoco, ecco che tutte le sue qualità sensibili scompaiono: quelle proprietà che credevamo appartenere alla natura della cera svaniscono, non essendo altro che effimere apparenze. Da questo esperimento mentale Descartes sembra concludere che la cera

n'était ni cette douceur du miel, ni cette agréable odeur des fleurs, ni cette blancheur, ni cette figure, ni ce son, mais seulement un corps qui un peu auparavant me paraissaient sous ces formes, et qui maintenant se fait remarquer sous d'autres. Mais qu'est-ce, précisément parlant, que j'imagine, lorsque je la conçois en cette sorte? Considérons-le attentivement, et éloignant toutes les choses qui n'appartiennent point à la cire, voyons ce qui reste. Certes il ne demeure rien que quelque chose d'étendu, de flexible et de muable³.

Avvicinato al fuoco, il pezzo di cera si liquefa e perde, una dopo l'altra, tutte le qualità che i nostri sensi avevano precedentemente reperito. Ciononostante il meditante *giudica* che si tratta sempre della stessa cera (*remanet cera*), che malgrado sia stata spogliata di tutte le sue proprietà, conserva la sua identità. Considerandola nella sua nudità (*nudam considero*)⁴, il meditante comprende che la cera non è oggetto dei sensi, che gli avevano in precedenza

¹ Un commento dettagliato (e stimolante sul piano speculativo) dell'esempio del pezzo di cera è reperibile nel saggio di P. Guenancia, *L'Intelligence du sensible. Essai sur le dualisme cartésien*, cit., pp. 30-115.

² La mente, principio di ogni nostra conoscenza, non necessita di nessuna realtà esterna per conoscersi come il primo elemento dell'ordine delle ragioni, l'unico ordine della filosofia opposto al falso ordine secondo la coscienza del senso comune: «la *Seconde Méditation* est toute entière tournée vers la *res cogitans* comme première réalité indubitablement connue: elle la pose d'abord comme *res*, puis elle la définit comme *cogitans*, enfin elle justifie sa place dans l'ordre des raisons. Donnant toutes ses chances à la conscience vulgaire qui s'obstine à tenir les choses matérielles pour mieux connues que les choses spirituelles, Descartes opère la métamorphose du sensible en intelligible [...]» (H. Gouhier, *La pensée métaphysique de Descartes*, cit., p. 378).

³ *Meditatio II* (Alquié II, p. 424; AT VII, p. 30-31).

⁴ *Meditatio II*: «Mais quand je distingue la cire d'avec ses formes extérieures, et que, tout de même que si je lui avais ôté ses vêtements, je la considère toute nue [...]» (Alquié II, p. 427; AT VII, 32).

trasmesso delle apparenze superficiali ed effimere, né dell'immaginazione, in quanto la cera si manifesta come «qualcosa di esteso, flessibile e mutevole», cioè come un'essenza suscettibile di assumere una gamma variabilissima di forme, e non già come una *cogitatio* dotata di una determinata figura materiale. Solo l'intelletto umano ha la facoltà di percepire la cera nuda (*non possum tamen sine humana mente percipere*): il primato dell'evidenza e dell'esistenza del pensiero, pertanto, escono rafforzati da questo esperimento ideale che confuta una seconda volta la tesi aristotelica della priorità delle idee sensibili: non sono né i sensi, né l'immaginazione a farci conoscere la natura degli oggetti esterni, ma ciò che Descartes chiama *solius inspectio mentis*. La seduzione realista, centrata sulla credenza spontanea, immediata e pre-filosofica dell'esatta corrispondenza tra le cose materiali e le informazioni che i nostri sensi ci trasmettono, è respinta, e l'analisi del pezzo di cera non ha inteso dimostrare che l'estensione è la proprietà reale della cera conosciuta mediante una un'intuizione intellettuale (a questo problema Descartes consacrerà la *Meditatio V*), quanto che questa stessa *inspectio mentis* o questa *cogitatio rei* è, e non può che essere, una pura intellezione (e la *res cogitata* la particolare forma di una pura intellezione). In altri termini, il meditante comprende di non aver visto la cera con gli occhi, ma di averla giudicata con l'intelletto.

Tuttavia è talmente radicata in noi l'abitudine di credere che la nostra conoscenza sia generata dagli organi dei nostri sensi esterni (anche in ragione del fatto che il linguaggio comune ci induce a credere di *vedere* la cera e non di conoscerla¹) che il meditante, prima di liberarsi definitivamente del pregiudizio sensista, esita ancora ad affermare l'anteriorità della mente:

d'où je voudrais presque conclure, que l'on connaît la cire par la vision des yeux et non par la seule inspection de l'esprit [*solius mentis inspectio*], si par hasard je ne regardais d'une fenêtre des hommes qui passent dans la rue, à la vue desquels je ne manque pas de dire que je vois des hommes, tout de même que je dis que je vois de la cire; et cependant que vois-je de cette fenêtre, sinon des chapeaux et des manteaux, qui peuvent couvrir des spectres ou des hommes feints qui ne se remuent que par ressorts? Mais je juge que ce sont de vrais hommes, et ainsi je comprends, par la seule puissance de juger [*sola iudicandi facultate*] qui réside en mon esprit, ce que je croyais voir de mes yeux².

¹ *Meditatio II*: «Encore que sans parler je considère tout cela en moi-même, les paroles toutefois m'arrêtent, et je suis presque trompé par les termes du langage ordinaire [*uso loquendi*]; car nous disons que nous voyons la même cire, si on nous la présente, et non pas que nous jugeons que c'est la même, de ce qu'elle a même couleur et même figure» (Alquié II, p. 426; AT VII, 31). Il punto è che quando diciamo di vedere la cera, lo facciamo solo per abitudine.

² *Meditatio II* (Alquié II, p. 426-42; AT VII, 32).

Ma l'esperimento della cera (confortato dall'esempio «dei cappelli e dei mantelli») non costituisce solo una confutazione del principio epistemico raccomandato dall'aristotelismo: «nulla è nell'intelletto che prima non sia passato attraverso i sensi»; esso è anche esemplare, ed è ciò che a noi qui più interessa, del modo con il quale Descartes ripropone, riferendosi questa volta all'*Ego*, la questione di una gerarchia delle conoscenze: la conoscenza dell'anima è *notior* rispetto a quella delle *res materiales* (su cui pesa ancora la minaccia del dubbio), perché è più facile e più immediata. Con ciò Descartes non intende disconoscere la chiarezza e la distinzione dell'essenza delle cose materiali (che sarà accreditata in un momento successivo dell'ordine meditativo), né intende sottolineare la distinzione tra qualità secondarie (colore, suono, odore, gusto) e qualità primarie (estensione, figura) dei corpi (anche se tale distinzione viene senz'altro a profilarsi implicitamente), ma piuttosto porre in risalto l'antiorità della conoscenza dell'anima rispetto a quella dei corpi esterni: un'antiorità che l'*ordo cognoscendi* ha il merito di mettere in rilievo. Seguendo l'ordine delle ragioni, infatti, la *mens* ricopre il ruolo di condizione della conoscibilità del corpo, mentre non è vero l'inverso. La mente ha una natura eminente, eccelle rispetto a ciò che è pensato, perché è attraverso di lei che ogni cosa è conosciuta, e ciò basta a Descartes per affermare che essa è più nota delle altre cose. Si tratta di un ragionamento che si ispira quasi ad un argomento di potenza¹: poiché la mente può di più, allora è più conosciuta. Il *cogito* figura pertanto come la prima evidenza e la cosa più nota nell'*ordo cognoscendi*. Nella misura in cui un qualsiasi oggetto, di cui il pezzo di cera è un esempio particolare², non ha alcun senso se non in relazione a un atto della mia mente (*inspectio mentis*), diviene manifesto uno degli esiti della meditazione cartesiana, riscontrabile nella subordinazione dell'oggetto corporeo conosciuto al primato dell'intenzionalità del soggetto conoscente. È ciò che Husserl ha designato col nome di «riduzione fenomenologica»:

Tout ce qui est mondain, tout être spatio-temporel existe pour moi,
c'est-à-dire vaut pour moi, par cela même que j'en fais expérience,

¹ Si potrebbe richiamare su questo punto il *Fedone*, dialogo platonico consacrato al rapporto tra anima e corpo, che prescinde da considerazioni di ordine fisico e si sviluppa sul piano metafisico, in quanto le cose spirituali eccedono il potere causale dell'analisi e dell'indagine fisica. Socrate ricusa tutte le spiegazioni fisiche e mediche: la questione dell'anima e del corpo non si situa al livello della natura, ma è una questione metafisica che tratta secondo l'ordine del superiore e dell'inferiore. Il rapporto tra anima e corpo si pone come un problema di gerarchia: l'anima costituisce una realtà più nobile del corpo. Platone invoca due argomenti principali a sostegno della sua tesi: 1) il corpo non sarebbe niente senza l'anima; 2) l'eccellenza dell'anima, che fa sì che il corpo dipenda dall'anima, ma non l'inverso.

² Descartes non vuole indagare il concetto di corpo in generale, ma esaminare un corpo particolare, uno di quelli che si incontrano nella comune esperienza quotidiana, uno di quelli su cui il senso comune ha costruito le sue opinioni più solide, un pezzo di cera che l'autore si trova in quel momento fra le mani, e che vale a titolo di esempio anche per tutte le altre cose materiali. Cf. *Meditatio II*: «je n'entends pas parler des corps en général, car ces notions générales sont d'ordinaire plus confuses, mais de quelqu'un en particulier [*sed unum in particulari*]. Prenons pour exemple ce morceau de cire [...]. Enfin toutes les choses qui peuvent distinctement faire connaître un corps, se rencontrent en celui-ci » (Alquié II, p. 423; AT VII, 30).

que je le perçois, que je m'en souviens, que j'y pense en quelque manière, que je porte un jugement sur lui, l'évalue, le désire, ecc. Tout cela, Descartes, comme on sait, le subsume sous le terme de cogito. Le monde n'est pour moi absolument rien d'autre que ce monde qui existe au sein d'un tel cogito, en tant que monde consciemment existant et qui vaut pour moi. Son sens tout entier, universel ou particulier, et la validité de son être, il les tire exclusivement de telles *cogitationes*¹.

Alla luce dell'esempio del pezzo di cera si è dunque forzati a riconoscere non già che la mente e il corpo sono ugualmente conosciuti, ma che la mente è più facile a conoscersi (*notior*) del corpo e di ogni altro oggetto materiale, in quanto ogni conoscenza di un oggetto materiale ci insegna immediatamente più sulla nostra mente che sullo stesso oggetto². Ogni rapporto al mondo non implica un'uscita dell'*ego* da se stesso, ma rinvia il soggetto a se stesso³. Ciò che conosciamo realmente e direttamente è la mente, soggetto del pensiero, ancora prima di conoscere le cose materiali, oggetti del pensiero, poiché ogni conoscenza dell'oggetto è prima di tutto una determinata *cogitatio* formata da una *res cogitans*. La *Meditatio II* sancisce così che la mente umana può esistere indipendentemente dal corpo e può esistere soltanto come sostanza pensante, distinta dal corpo, conosciuta prima e indipendentemente dal corpo:

car, puisque c'est une chose qui m'est à présent connue, qu'à proprement parler nous ne concevons les corps que par la faculté d'entendre qui est en nous, et non point par l'imagination ni par les sens, et que nous ne les connaissons pas de ce que nous les voyons, ou que nous les touchons, mais seulement de ce que nous les concevons par la pensée [*a solo intellectu percipi*], je connais évidemment qu'il n'y a rien qui me soit plus facile à connaître que mon esprit⁴.

Per quanto concerne la conoscenza dei corpi il meditante scopre non che essa avviene direttamente, ma che invece è derivata e condizionata da un atto intellettuale: meglio, scopre che la conoscenza dei corpi dipende da quella dell'anima⁵, come Descartes scrive a Mersenne

¹ E. Husserl, *Méditations cartésiennes*, §, Hua. I, p. 60, trad. fr., Paris, 1994, p. 64.

² Non è dunque necessario teorizzare l'esistenza di una materia concreta, una *res extensa*, per dimostrare la verità del *cogito*: «Car il se peut faire que ce que je vois ne soit pas, en effet, de la cire; il peut aussi arriver que je n'aie pas même des yeux pour voir aucune chose; mais il ne se peut pas faire que lorsque je vois, ou (ce que je ne distingue plus) lorsque je pense voir, que moi qui pense ne soit quelque chose » (*Meditatio II*, Alquié II, p. 428; AT VII, 33).

³ Non è dunque necessario ammettere un mondo materiale, una *res extensa*, per dimostrare la verità di ciò che materiale non è: il *cogito* resta la prima e la più certa delle nostre conoscenze nell'ordine delle ragioni, e l'esperienza con la cera ne costituisce una contro-prova. La seconda *Meditazione* non apre nessuna breccia nel solipsismo della mente, perché, come ha osservato S. Di Bella: «da qualunque stato mentale o atteggiamento intenzionale si può infatti inferire con certezza l'esistenza della *res cogitans*, ma non quella dell'oggetto intenzionato» (*Meditazioni Metafisiche. Introduzione alla lettura*, cit., p. 84).

⁴ *Meditatio II* (Alquié II, p. 429; AT VII, 33).

⁵ L'esistenza del mio corpo e dei corpi esterni sarà conquistata al termine dell'itinerario metafisico, cioè soltanto nella *Meditatio VI*: per guadagnare la certezza dell'esistenza del mio corpo è necessario eliminare ogni minaccia di dubbio dimostrando che Dio esiste e che non è ingannatore. In altri termini, se la *performance* del *cogito* mi consegna direttamente la prima verità indubitabile, inversamente, per affermare l'esistenza del mio corpo, sarà

negli stessi anni: «l'âme [...] n'étant qu'une chose qui pense il est impossible que nous puissions jamais penser à aucune chose, que nous n'ayons en même temps l'idée de notre âme, comme d'une chose capable de penser à tout ce que nous pensons»¹, aggiungendo poi che «comme c'est par elle que nous concevons toutes choses, elle est aussi elle seule plus concevable que toutes les autres choses ensemble»². La mente, anteriore ad ogni altra conoscenza, accompagna tutti i nostri pensieri e vi partecipa come la condizione necessaria di possibilità; la sua natura di principio reale e trascendentale insieme le assicura, per un verso, il comando gerarchico nella notorietà e, per un altro verso, le accorda lo statuto di prima verità della cui esistenza non si può dubitare: «Le premier principe – scriverà Descartes a Clerselier – est que notre âme existe, à cause qu'il n'y a rien dont l'existence nous soit plus notoire»³.

*

I due oggetti della metafisica, Dio e l'*Ego*, da cui dipende la tenuta stessa della verità (in special modo quella relativa alle cose materiali e alle loro essenze, concernenti tanto la fisica quanto la matematica), concorrono a ridisegnare l'intera struttura del sapere codificata nelle *Regulae*, uno dei cui esiti precipui era la parificazione delle evidenze. La metafisica cartesiana abolisce questo livellamento; le idee evidenti cessano di situarsi tutte sullo stesso piano: alla superiorità ontologica dell'idea di Dio si accompagna l'antioriorità epistemologica dell'*Ego*. Le verità metafisiche e quelle geometriche si trovano così ad essere distinte, non solo in ragione della loro appartenenza a materie diverse (o a diverse regioni del sapere), ma alla luce di un grado di evidenza diseguale. Due evidenze privilegiate affiorano da una meditazione che investe le condizioni stesse della certezza del sapere. Due verità fondamentali, entrambe prime nel loro ordine, entrambe assolutamente indubitabili, entrambe dotate di un ruolo centrale nel progetto cartesiano di fondazione della scienza, si contendono il titolo di «primo principio»⁴.

necessario ricorrere a Dio: solo la consapevolezza che esiste un Dio verace che garantisce l'esistenza delle cose materiali che una invincibile inclinazione mi induce a credere vera, mi autorizzerà a concludere che il mio corpo è reale. Ecco, in ultima istanza, perché la *natura mentis humanae est notior quam corpus*: io conosco la mia esistenza pensante direttamente come la prima verità indubitabile. Viceversa la conoscenza dell'esistenza del mio corpo (e in generale delle cose materiali) è mediata e derivata dal fatto che possiedo delle idee sensibili che non possono essere il puro prodotto di una mente distaccata dal corpo.

¹ Descartes a Mersenne, luglio 1641 (Alquié II, p. 347; AT III, 394).

² Descartes a Mersenne, luglio 1641 (Alquié II, pp. 346-347; AT III, 394).

³ Descartes a Clerselier, giugno o luglio 1646 (Alquié III, p. 659; AT IV, 444).

⁴ Come ha osservato J.-M. Beyssade, la *Meditatio III* è lo spazio teorico caratterizzato dalla compresenza tra primi principi. L'inizio di questa meditazione riflette «le passage du plus connu de ses principes, l'*ego* du *cogito* [que Descartes] vient de découvrir dans la méditation précédente son existence de chose pensante, à un autre de ses premiers principes, le plus relevé ou éminent, le Dieu parfait et infini dont il va prouver l'existence et la véracité dans les méditations qui suivent» («D'un premier principe l'autre», in *Etudes sur Descartes*, cit., p. 127).

La questione che conviene adesso porsi non è solo perché Descartes ricorra a due principi primi¹ per stabilire il valore della scienza, ma anche se e in che modo egli sia riuscito nell'impresa di armonizzare tra loro queste prime verità, insieme distinte e connesse, e ad organizzarle coerentemente.

V. 2. *Certezza e verità*

*omnis scientiae certitudinem et veritatem
ab una veri Dei cognitione pendere*².

Il pluralismo dei principi è una tesi costante della metafisica cartesiana e la duplicità del fondamento *Cogito/Dio* costituisce uno dei problemi interpretativi di fondo delle *Meditazioni*. Già evocati nella lettera del trenta concernente il primo scritto perduto di metafisica, Dio e l'*Ego* sono i due pilastri che sorreggono l'esposizione abbreviata della metafisica nella quarta parte del *Discours* (in cui Descartes definisce il cogito «primo principio della filosofia»³), ma designano anche i fondamenti, richiamati nella *Meditatio I*, su cui erigere l'edificio della scienza, nonché le radici su cui è piantato e si sviluppa l'albero della saggezza, descritto nella lettera a Picot. *I* principi della filosofia, *i* fondamenti⁴ dell'edificio della scienza, *le* radici della metafisica: nel vocabolario cartesiano il lessico della fondazione si declina al plurale⁵. Ma sono tutti necessari questi primi principi allo scopo di assicurare il valore della scienza? Questa prima domanda dà adito ad una considerazione: definendo la *scientia* una *cognitio certa et evidens* Descartes sposava, nelle *Regulae*, il modello dei geometri, accreditando implicitamente l'idea di un'auto-sufficienza degli assiomi e assumendo quale punto di partenza la tesi che la ragione, quando intuisce e deduce, è infallibile, e che pertanto la matematica è vera e al riparo da ogni dubbio⁶. Si è già visto che a partire dal 1630 si assiste ad una trasgressione metafisica dell'evidenza matematica. Nelle pagine che seguono esamineremo, in un primo momento, la complessa questione del rapporto tra certezza matematica e certezza metafisica in seno alle *Meditazioni*, anche nell'intento di appurare, in

¹ Si noti che anche se le *Meditationes* non qualificano mai il *cogito* con l'appellativo di «primo principio», Descartes impiega l'espressione nel *Discours*, nelle *Risposte alle Seconde Obiezioni* e in vari luoghi della corrispondenza.

² *Meditatio V* (AT VII, 71).

³ *Discours*, IV (Alquié I, p. 603; AT VI 32).

⁴ Si veda la formula della *Praefatio ad Lectorem*: «Maintenant, après avoir suffisamment reconnu les sentiments des hommes, j'entrepris d'achever de traiter de Dieu et de l'âme humaine, et ensemble de jeter les fondements de la philosophie première [*simulque totius primae philosophiae initia tractare*]» (Alquié II, p. 392; AT VII, 9).

⁵ J.-M. Beyssade conta ben quattro primi principi: il dubbio, l'*Ego*, la regola generale, Dio.

⁶ Cf. questo ulteriore passaggio della *Regula III*, in cui la validità della scienza è unicamente legata alle due operazioni capitali della ragione, l'intuizione e la deduzione: Touchant les objets que nous proposons à notre étude, il faut rechercher, non point ce que d'autres ont pensé, ou ce que nous-mêmes nous entrevoyons, mais ce dont nous pouvons avoir une intuition claire et évidente, ou ce que nous pouvons déduire avec certitude; *car ce n'est pas autrement qu'on en acquiert la science [scientia]*» (Alquié I, p. 85; AT X, 366).

un secondo momento, se la proliferazione dei primi principi non produce una frantumazione della natura unitaria della verità.

V. 2. 1. *La certezza delle verità matematiche*

Corrispondenti e obiettori di Descartes non hanno mancato di chiedere lumi circa la necessità di una fondazione metafisica della matematica. Regius, ad esempio, obiettava che la semplicità degli assiomi fosse, di per sé, una garanzia sufficiente di verità e che si poteva fare a meno della garanzia divina, in ciò privilegiando il paradigma del metodo rispetto a quello metafisico¹. Mersenne, nelle *Seconde Obiezioni*, chiedeva esplicitamente per quale ragione un ateo non potesse essere un buon geometra². L'amico di Descartes, infatti, aveva impugnato contro gli scettici il modello dei geometri, nella convinzione che *La Vérité des sciences* bastasse a piegare ogni ragionevole motivo di dubbio invocato da *Sceptiques ou Pyrrhoniens*³. Circolava, poi, nell'atmosfera intellettuale del tempo, una sorta di motto dal sapore libertino: «Io credo che due più due fa quattro», che si diceva essere stato pronunciato in punto di morte da Maurizio di Nassau principe d'Orange, al servizio del quale il giovane Descartes decise di arruolarsi. Una battuta da *esprit fort*, che screditava come opinioni incerte i principi della metafisica e della religione e magnificava le evidenze matematiche, le sole ad essere tenute per incrollabili⁴.

Per comprendere alcune delle cause che hanno indotto Descartes a ricercare e ad annunciare di aver trovato delle dimostrazioni metafisiche d'evidenza superiore a quelle delle dimostrazioni geometriche non basta portare attenzione alle ragioni di fondo che egli adduce, ma occorre anche non perdere di vista il contesto nel quale egli matura questa ambizione. Dinanzi alla temibile minaccia per la religione e per la vera scienza rappresentata dal pirronismo ateo⁵, l'arsenale teorico offerto dalla nuova scienza matematica doveva apparire a

¹ Descartes riporta l'affermazione di Regius nella lettera del 24 maggio 1640: «Vous dites [...] que la vérité des axiomes qu'on entend clairement et distinctement est manifeste par elle-même» (Alquié II, p. 244; AT III, 64).

² *Seconde Obiezioni* «[...] un athée connaît clairement et distinctement que les trois angles d'un triangle sont égaux à deux droits, quoique néanmoins il soit fort éloigné de croire l'existence de Dieu, puisqu'il la nie tout à fait» (Alquié II, p. 545; AT VII, 125).

³ A questo proposito M. Spallanzani ha osservato come «Mersenne, che vedeva scaturire l'empietà del secolo dal corso impetuoso del pirronismo, si era impegnato a difendere contro gli argomenti di Sesto Empirico con le ragioni del filosofo cristiano “la certitude & la vérité” delle matematiche. Fondate come sono sull'astrazione formelle – che si tratti di conoscenze relative o assolute, che si riferiscano a cose esterne o no, nulla può far sì che due volte due uomini non faccia quattro uomini; e ancora: non importa che quattro possa essere uno più tre, o due più due: quattro è sempre quattro –, “invariables” e “pures” nel loro oggetto, le matematiche contengono infatti tutto ciò che c'è di evidente, di chiaro e di certo al mondo» (*Diventare filosofo. Descartes “en Philosophe”*, cit., p. 88).

⁴ Su questa pagina di storia della filosofia si veda il saggio di M. Spallanzani, *Bis bina quatuor*, in «Rivista di filosofia», LXXXII, 1991 (2), pp. 301-317.

⁵ Secondo una stima preoccupata (e forse gonfiata) di Mersenne, il numero degli atei nella Francia del *grand siècle* era in continua crescita, toccando quota 50000 nella sola Parigi (*Quaestiones celeberrimae in Genesim*,

Descartes insoddisfacente: il matematico si accontenta di opporre agli assalti scettici delle certezze che a lui appaiono indubitabili, ma che, vuoi per motivi di fatto, vuoi per motivi di diritto, non scongiurano definitivamente tutte le ragioni di dubitare. Il paradigma matematico rimane suscettibile di essere revocato in dubbio sino a quando non si considera, e successivamente si riesce ad eliminare, un'ipotesi scettica radicale, capace di far vacillare persino la certezza delle proposizioni più elementari: si tratta di una ragione iperbolica (*summa illa dubitatio*), omessa nella versione francese della metafisica del *Discours* per non turbare gli *esprits faibles*, ma evocata nella *Meditatio I*: nella misura in cui la *vetus opinio* di un Dio onnipotente stende l'ombra del dubbio metafisico sulle conoscenze più elementari, diviene necessario sottoporre anche le matematiche alla prova critica, allo scopo di appurare se quel tipo di evidenze, erette a "credo" dal Nassau, esemplari per Regius come per Galileo, e capaci agli occhi di Mersenne di far capitolare lo scetticismo, siano effettivamente in grado di resistere al vaglio della *suprema dubitatio*¹. Il proposito di spingere la scepsi al suo parossismo è frutto della peculiare ambizione scientifica di Descartes, che non si vuole solo opposta a quella pirroniana, secondo cui all'uomo non è dato di avere scienza di nulla, ma appare al contempo ben più ferrea e stringente² di quella di molti uomini di scienza del suo

Lutetiae Parisiorum, 1623). Ma che cosa significa essere ateo nel linguaggio e nella mentalità francesi del XVII secolo? Se gli scettici mettono in dubbio le capacità della ragione ad acquisire certezze nell'ordine della natura, ma anche, più o meno apertamente, sui dogmi della fede, l'ateo è colui che non riconosce l'esistenza del proprio creatore e dell'autore delle proprie strutture mentali, ma fa affidamento al solo lume naturale e crede nell'indipendenza della ragione. La denominazione di ateismo, in epoca moderna, si estende anche a coloro che, pur riconoscendo nell'esistenza di Dio una verità della ragione, combattono in modo palesemente eterodosso talune verità della fede, come i *novatores*, ad esempio, o come i sociniani, i quali tacciavano di impossibile (cioè contraddittorio sul piano logico) il dogma della trinità e avversavano l'eucarestia per lo stesso motivo. La filosofia cartesiana, inversamente rispetto a tutte queste tendenze, fa perno sull'esistenza e sulla veracità di un Dio onnipotente, creatore di tutte le esistenze e di tutte le essenze e perpetuamente impegnato a mantenere il reale nell'essere, secondo le teorie della creazione delle verità eterne e della creazione continuata. Nell'*Epistola dedicatoria*, che precede le *Meditationes*, Descartes dichiara apertamente che una delle finalità della sua opera consiste nella conversione degli infedeli alla fede cristiana. Questa necessità apologetica è accompagnata, tuttavia, dalla netta demarcazione tra l'ambito della ragione da un lato, e quello della fede dall'altro, che Descartes non cessa di considerare alla stregua di ordini che devono essere mantenuti distinti. Del resto l'impresa apologetica cartesiana di condanna dell'empietà dell'ateismo è esplicita già dalla primavera del 1630, quando Descartes scriverà a Mersenne il 25 novembre del 1630: «Je suis en colère quand je vois qu'il y a au monde des gens si audacieux et si impudents que de combattre contre Dieu» (Alquié I, p. 287; AT I, 182). Ciononostante Descartes non emulerà né la tecnica fondata più sull'anatema che sulla forza della ragione del gesuita Garasse, autore di vari scritti consacrati alla refutazione dell'ateismo, tra cui ricordiamo la *Doctrina curieuse des beaux esprits de ce temps* del 1623, né prenderà a modello *L'impiété des déistes, athées et des libertins de ce temps, combattue et renversée de point en point par raisons tirées de la philosophie et de la théologie* del 1624, opera in due volumi in cui Mersenne riproduce molti degli argomenti irriverenti e contrari alla religione per indebolirli uno dopo l'altro, senza tuttavia riuscire a sconfiggere definitivamente le ragioni scettiche con delle contro-argomenti invincibili. Descartes opererà, invece, per ingaggiare una sfida frontale contro l'ateismo e contro lo scetticismo sul terreno della sola ragione naturale, senza ricorrere in alcun momento all'eloquenza della retorica o ai dogmi della fede; fronteggerà e confuterà l'ateismo sul piano della sola ragione, fondando e dimostrando in sede metafisica la possibilità di una scienza vera, necessaria e indubitabile.

¹ *Risposte alle Quinte Obiezioni* (AT VII, 359-360).

² È ciò che D. Kambouchner sottolinea nel suo recente commento delle *Meditationes*: «[...] les *Méditations* sont destinées à fonder *non une certaine science, mais la science en général*, et à procurer *non la certitude de telle et*

tempo¹: perché la scienza ricercata sia assolutamente certa e indubitabile essa non deve prestare il fianco a nessun motivo di dubbio pensabile, per quanto lontano esso possa rivelarsi dal senso comune, né lasciare che sussista alcun margine di relatività o di incertezza². A dispetto di ogni professione di in-scienza o di «scienza debole» o «probabile», Descartes punta alla conquista della *perfectissima certitudo* o *vera scientia*, vale a dire ad un sapere perfettamente fondato e assolutamente indubitabile.

V. 2. 2. «*Infixa quaedam meae mentis vetus opinio, Deum esse qui potest omnia*». *Un Dio ingannatore?*

Ora, se ciò che preme a Descartes è la ricerca dell'*assurance* perfetta e incrollabile, o «la ricerca di qualcosa di fermo e costante nelle scienze», tale sicurezza non poteva trovarla pienamente ottemperata dalle matematiche, revocate sbrigativamente in dubbio nel *Discours* per ragioni di fatto³, più profondamente e per ragioni di diritto nella *Meditatio I*, in quanto

telle vérité, mais les conditions de toute certitude» (*Les Méditations métaphysiques de Descartes. Introduction générale. Première Méditation*, cit., p. 91).

¹ Una concezione antitetica e contemporanea all'ideale cartesiano della scienza, è rintracciabile, ad esempio, negli scritti filosofici di Gassendi. Un confronto cursorio tra le due dottrine permette di illustrare meglio l'orientamento teorico di Descartes in relazione alla nozione di scienza. Nelle *Exercitationes Paradoxicae Adversus Aristoteleos* [1624-1658], ad esempio, Gassendi si ispira ad una forma di empirismo nominalistico e rifiuta di intendere la scienza come un'attività di ricerca o determinazione delle essenze, pretendendo che la sua funzione consti nel descrivere o raccontare (cioè fare la storia) degli accadimenti naturali, nel modo in cui questi sono colti dalla conoscenza sensibile: «Nous ne pouvons connaître aucunes choses selon sa nature et en soi par des causes intimes, nécessaires et infaillibles» (*Exercitationes*, II, *Oeuvres complètes*, Stuttgart, 1964, III, p. 192); «rien de ce que nous savons des choses ne correspond à leur nature intime» (*Disquisitio Metaphysica* [1642], II, VIII, 2, *Oeuvres complètes*, cit., p. 312). Questa attitudine, squisitamente empirista, lo incita a fare proprio l'ideale, già epicureo, di una rigida apologia dell'esperienza e del procedimento induttivo contro quello deduttivo; di una ragione che si avvale di premesse probabili o verosimili contro la ragione «dogmatica» che pretende avvalersi di sole prove necessarie ed evidenti; dell'origine empirica di tutte le idee contro ogni dottrina innatista; di una ragione che non può spingersi al di là delle apparenze contingenti che fissano il limite invalicabile del conoscere (*Sintagma philosophiae Epicurei*). Il riconoscimento del valore dell'esperienza, dei limiti della ragione, del carattere descrittivo o, come dice, «storico» della scienza e della validità della conoscenza probabile sono altrettante tesi epistemologiche antinomiche rispetto all'ideale di *scientia* propugnato e difeso da Descartes, per il quale le esigenze di verità sono decisamente più forti e stringenti: se Gassendi si lascia soddisfare tanto dall'evidenza sensibile quanto da quella intellettuale, raccomandando una scienza del *probabile*, inversamente Descartes aspira a fondare una scienza perfetta, in quanto certa, vera e necessaria; se Gassendi ricusa l'*assimilazione del dubbioso al falso*, estromettendo la scienza dalla possibilità di acquisire verità indubitabili, Descartes, inversamente, ne fa un principio operativo irrinunciabile per guadagnare non un sapere dei fenomeni e del verosimile, ma una scienza delle essenze vere e immutabili.

² «Il vero progetto fondazionale di questa scienza inizia ora – scrive E. Scribano – con la messa alla prova della indubitabilità delle scienze matematiche, ossia di quelle scienze che hanno per oggetto il fondamento razionale (le nature semplici) della conoscenza sensibile» (*Guida alla lettura delle Meditazioni Metafisiche di Descartes*, cit., p. 26).

³ Descartes scrive nella quarta parte del *Discours*: «parce qu'il y a des hommes qui se méprennent en raisonnant, même touchant les plus simples matières de géométrie et y font des paralogismes, jugeant que j'étais sujet à faillir, autant qu'aucun autre, je rejetai comme fausses toutes les raisons que j'avais prises auparavant pour démonstrations» (Alquié I, p. 602; AT VI, 32). Da questa affermazione non si deve inferire che Descartes revochi in dubbio il valore del ragionamento matematico in quanto tale, o la verità degli assiomi che ognuno ha la facoltà di conoscere intuitivamente. Descartes evoca più semplicemente un argomento *de facto*, secondo il quale succede che ci si sbaglia, in perfetta buona fede, nel considerare le evidenze più semplici. Riconoscendosi

non si può essere certi di nulla fintantoché la scienza rimane esposta al dubbio iperbolico, ovvero sino a quando la natura della nostra conoscenza e di quella di Dio non è stata esattamente stabilita¹. Detto altrimenti, per accedere alla vera e certa scienza, cioè a quella scienza che si trova al riparo da ogni dubbio legittimamente motivabile, è necessario che il meditante intraprenda un'indagine radicale circa la validità delle proprie percezioni più evidenti al fine di fugare ogni sospetto sull'autore del proprio essere². Per assolvere a questo compito diviene indispensabile non solo prendere le distanze dal modo di pensare del senso comune, ma anche da quello più rigoroso del matematico, e installarsi in una prospettiva metafisica, ponendosi delle domande squisitamente metafisiche, come le seguenti: se l'autore del mio essere è un Dio onnipotente, non potrebbe avermi fatto in modo tale che io erri continuamente? E se invece non sono stato creato da un Dio onnipotente, il rischio per la mia ragione non è ancora maggiore?

Il problema di conoscere l'origine della ragione per conoscerne il valore, diventa pertanto epistemologicamente determinante, dal momento che qualora essa fosse il prodotto di un *deus deceptor*³ o fosse il risultato di un fato cieco, secondo la dottrina dei seguaci di Democrito, non sarebbe più possibile aspirare alla sicurezza di una scienza perfettamente certa e indubitabile, nemmeno per quanto concerne l'evidenza attuale delle essenze o delle proposizioni necessariamente vere come quelle della matematica e della geometria. Per quanto ipotetica, la *vetus opinio* di un *Deus qui potest omnia*⁴ non solo è sufficiente a motivare il dubbio fornendo una legittima ragione di dubitare, ma rappresenta l'ipotesi davvero destabilizzante sul piano epistemologico: da un lato, l'onnipotenza di questo Dio potrebbe far sì che non esista nessun corpo composto al di là del mio pensiero, e in ciò inficiare

soggetto ad errare, come ogni altro individuo, decide, per prudenza, di revocare in dubbio quelle stesse ragioni che in precedenza aveva giudicato alla stregua di vere dimostrazioni.

¹ Diversamente da molti uomini di scienza del suo tempo, Descartes non dà per scontato il valore del lume naturale, e non lo dava per scontato già a partire dal 1630 quando asseriva che tutti coloro a cui Dio ha dato l'uso della ragione sono obbligati ad impiegarla principalmente per cercare di conoscerlo e per conoscere se stessi (AT I, 144). Conoscere Dio e conoscere se stessi per fondare la scienza: il programma di costituzione metafisica dell'epistemologia era già presente *in nuce* nel 1630.

² È quanto Descartes spiega anche all'Hyperaspistes, in una lettera dell'agosto 1641, osservando che se gli scettici hanno fatto professione di scetticismo è perché non hanno pensato Dio correttamente: «J'ai dit que les sceptiques n'auraient jamais douté des vérités géométriques s'ils eussent connu Dieu comme il faut, parce que ces vérités géométriques étant fort claires [*perspicuae*], ils n'auraient eu aucune occasion d'en douter, s'ils eussent su que toutes les choses que l'on conçoit clairement [*quae perspicue intelliguntur*] sont vraies; et c'est ce que nous apprend la connaissance que nous avons de Dieu quand elle est suffisante [*hoc in sufficiente Dei cognitione continetur*] et cela même est le moyen [*medium*] qu'ils n'avaient pas en main [*in numerato*]» (Alquié II, p. 372; AT III, 433).

³ L'espressione appare solamente nella *Meditatio III*.

⁴ L'attributo dell'onnipotenza (*summe potentem*) «talem autem nullum essem nisi verum Deum» (AT V, 8).

la credenza in una corrispondenza¹ tra i miei pensieri delle cose esterne e l'essere extramentale; da un altro lato, supporre che le operazioni della ragione risultino false alla luce di una ragione superiore, significa ipotizzare che persino le certezze matematiche, delle quali il meditante non era riuscito in precedenza a dubitare², potrebbero apparire false al cospetto di un Dio potentissimo e creatore della mia stessa ragione, il che significa ipotizzare una ragione creata in modo talmente imperfetto da sbagliarsi sempre:

Et même, comme je juge quelquefois que les autres se méprennent, même dans les choses qu'ils pensent savoir avec le plus de certitude, il se peut faire qu'il ait voulu que je me trompe toutes les fois que je fais l'addition de deux et de trois [*ut fallar quoties duo et tria simul addo*], ou que je nombre les côtés d'un carré, ou que je juge de quelque chose encore plus facile, si l'on peut s'imaginer rien de plus facile que cela³.

Lo spettro dell'inganno divino, argomento sconosciuto e comunque mai agitato dallo scetticismo classico, è una minaccia che non investe solo la conoscenza dell'esistenza delle cose esterne e del mio corpo (come nel caso degli argomenti dei sensi ingannatori, del sogno e del genio maligno) ma si estende all'evidenza attuale degli assiomi e delle verità matematiche⁴. Non un genio maligno, molto potente e astuto, ma soltanto un eventuale Dio *che può tutto* avrebbe la facoltà di intervenire direttamente e in modo destabilizzante sulla mia ragione⁵: l'evidenza presente di relazioni semplici come due più due fa quattro (il credo del Nassau) diventa *ipso facto* sospetta, poiché per quanto forte sia il sentimento di persuasione psicologica con il quale aderisco a questa relazione chiarissima, non potrò sentirmi legittimamente in possesso di una vera scienza sino a quando non avrò levato il dubbio sulla validità della mia ragione. Alla fine della *Meditatio V* Descartes toglierà ogni equivoco su questo punto: «Avant que je connusse [Dieu], je ne pouvais savoir parfaitement aucune chose

¹ *Meditatio I*: «Or qui me peut avoir assuré que ce Dieu n'ait point fait qu'il n'y ait aucune terre, aucun ciel, aucun corps étendu, aucune figure, aucune grandeur, aucun lieu [...] et que tout cela ne me semble point exister autrement que je le vois?» (Alquié II, p. 409; AT VII, 21).

² Certo, rifletteva il meditante impegnato a revocare in dubbio tutte le sue antiche credenze, la vita potrebbe essere un sogno, le cose corporee possedere una realtà unicamente immaginaria e «la physique, l'astronomie, la médecine, et toutes les autres sciences qui dépendent de la considération des choses composées, sont fort douteuses et incertaines». Ciononostante, continuava, «peut-être que de là nous ne concluons pas mal, si nous disons [...] que l'arithmétique, la géométrie, et les autres sciences de cette nature, qui ne traitent que de choses fort simplex et fort générales, sans se mettre beaucoup en peine si elles sont dans la nature, ou si elles ni sont pas, contiennent quelque chose de certain et d'indubitable. Car, soit que je veille ou que je dorme, deux et trois joints ensemble formeront toujours le nombre de cinq [...]» (*Meditatio I*, Alquié II, p. 408; AT VII, 20).

³ *Meditatio I* (Alquié II, p. 409; AT VII, 21).

⁴ G. Rodis-Lewis, tra gli altri interpreti, ha giudiziosamente messo in luce che «les ruses du malin génie, à la fin de la *Première Méditation*, portent, comme le rêve généralisé, sur la réalité des corps et de mon corps, alors que chaque fois que l'évidence mathématique est expressément ébranlée, c'est par l'entremise du Dieu trompeur» (*L'oeuvre de Descartes*, cit., p. 236).

⁵ L'argomento dell'inganno divino si può coerentemente leggere alla luce della tesi metafisica secondo la quale Dio crea arbitrariamente le verità matematiche: nella misura in cui si tratta di sue creazioni, le mie evidenze potrebbero essere state manomesse.

[*nihil de ulla alia re perfecte scire potuerim*]]¹, riflessione, questa, che si troverà corroborata nelle *Risposte alle Seconde Obiezioni*, con un riferimento alla posizione concettuale dell'ateo: «[un athée] ne peut pas être certain de n'être point déçu dans les choses qui lui semblent être très évidentes»².

Anche attribuendo l'origine delle cose al caso, al destino, alla fatalità o alla cieca natura, il valore della mia ragione sarebbe compromesso, visto che, come osserva il meditante: «il est certain que, puisque faillir et se tromper est une espèce d'imperfection, d'autant moins puissant sera l'auteur qu'ils attribueront à mon origine, d'autant plus sera-t-il probable que je suis tellement imparfait que je me trompe toujours»³. Alla luce dell'ipotesi scettica concernente l'origine del suo essere un matematico ateo scopre che ciò che reputava indubitabile potrebbe non coincidere con la verità: il matematico ateo nega che vi sia un Dio onnipotente che potrebbe rendere incerte tutte le ragioni più evidenti della geometria, senza rendersi conto del fatto che quanto meno l'autore del suo essere è potente, tanto più sarà possibile che la sua ragione cada in errore anche quando effettua le operazioni più elementari. Il caso del matematico ateo merita alcune considerazioni supplementari ed alcune puntualizzazioni.

V. 2. 3. «*Principiorum notitia non solet a dialecticis scientia appellari*». Il caso del matematico ateo

Per Descartes un ateo⁴ può conoscere chiaramente gli assiomi e in generale ogni evidenza sin quando essa è oggetto dell'attenzione, ma non può accedere ad una «scienza delle conclusioni» sino a quando disconoscerà l'esistenza e la natura perfetta dell'autore del proprio essere. Perché mai? Perché per Descartes una cosa è tenere una relazione semplice al cospetto dell'attenzione della mente, e in ciò nessun dubbio può minacciare il matematico, quali che siano le sue credenze metafisiche; una cosa ben diversa è ricordare di aver dimostrato un teorema ed essere giunto ad una certa conclusione senza tuttavia avere sotto gli occhi l'intera serie delle ragioni che hanno condotto alla verità di questa conclusione⁵. In questo secondo

¹ *Meditatio V* (Alquié II, p. 479; AT VII, 71).

² *Risposte alle Seconde Obiezioni* (Alquié II, p. 565; AT VII, 141).

³ *Meditatio I* (Alquié II, p. 410; AT VII, 21).

⁴ Per un approfondimento storico della riflessione di Descartes sul problema dell'ateismo rimandiamo al saggio di T. Verbeek, *Descartes and the problem of Atheism*, in «Nederlands archief voor Kerkgeschiedenis – Dutch Review of Church History», 71 (1991), pp. 211-223.

⁵ Descartes accorda a Regius, nella già citata lettera del 24 maggio 1640, che la verità delle idee geometriche chiare e distinte è manifesta di per sé, ma solo «pour tout le temps qu'ils sont clairement et distinctement compris, parce que notre âme est de telle nature qu'elle ne peut refuser de se rendre à ce qu'elle comprend distinctement; mais – prosegue Descartes – parce que nous nous souvenons souvent des conclusions que nous avons tirées de telles prémisses, sans faire attention aux prémisses mêmes, je dis alors que sans la connaissance de Dieu nous pourrions feindre qu'elles sont incertaines, bien que nous nous souvenions que nous les avons tirées

caso, che concerne non già l'evidenza attuale (quella mantenuta sotto il fuoco dell'attenzione), ma quella *passata* o ricordata (o se si preferisce il risultato acquisito di una deduzione e non il contenuto presente di un'intuizione), è necessario essere sicuri dell'affidabilità delle proprie facoltà razionali, ovvero conoscere l'onnipotenza e la bontà dell'autore del nostro essere, onde evitare che si installi un dubbio capace di precludere la certezza delle conclusioni raggiunte¹. È solo in questo secondo caso, infatti, «che si crea – come ha osservato Emanuela Scribano – uno *spazio psicologico* per il dubbio sulle idee chiare e distinte, e diviene possibile ipotizzare che esista un Dio potentissimo che abbia costruito la mente umana così imperfetta da far disperare di poter davvero raggiungere il vero»². Non si tratta di far intervenire la veracità divina per assicurare l'infalibilità della nostra memoria³, ma di riconoscere che, se ignoro la vera natura di Dio, quando la mia ragione si concentra sulla suprema ragione di dubitare sono costretto ad ammettere che anche le evidenze più semplici potrebbero rivelarsi delle opinioni inconsistenti, mentre quando presto attenzione alle evidenze più semplici non posso dubitare della loro verità. Il fatto è che non si dà simultaneità delle opposte percezioni e, dunque, *nel momento* in cui il mio pensiero distoglie l'attenzione dalle idee chiare e distinte e si volge a considerare l'onnipotenza divina, può ragionevolmente dubitare della legittimità o della verità delle sue conclusioni: quella stessa certezza psicologica che il matematico ateo nutriva per una sua precedente dimostrazione si rivela, *in un momento successivo*, suscettibile di essere revocata in dubbio. Nella *Meditatio V* queste considerazioni si trovano spiegate in modo limpido:

[...] encore que je sois d'une telle nature, que, dès aussitôt que je comprends quelque chose fort clairement et fort distinctement, je suis naturellement porté à la croire vraie [*non possim non credere verum esse*]; néanmoins, parce que je suis aussi d'une telle nature, que je ne

de principes clairs. En effet, telle est peut-être notre nature, que nous nous sommes trompés dans les choses le plus évidentes, et par conséquent que nous n'avions pas une véritable science, mais une simple persuasion, même au moment où nous les avons tirées de ces principes [*ne tunc quidem, cum illas ex istis principiis deduximus, scientiam, sed tantum persuasionem, de illis nos habuisse*]» (Alquié II, pp. 244-245; AT III, 64-65).

¹ *Risposte alle Seconde Obiezioni*: «[...] où j'ai dit que nous ne pouvons rien savoir certainement, si nous ne connaissons premièrement que Dieu existe, j'ai dit, en termes exprès, que je ne parlais que de la science des conclusions [*nisi de scientia earum conclusionum*], dont la mémoire nous peut revenir en l'esprit, lorsque nous ne pensons plus aux raisons d'où nous les avons tirées. Car la connaissance des premiers principes ou axiomes n'a pas accoutumé d'être appelée science par les dialecticiens [*non solet a dialecticis scientia appellari*]» (Alquié II, pp. 563-564; AT VII, 140).

² E. Scribano, *Guida alla lettura delle Meditazioni metafisiche di Descartes*, cit, p. 110 (corsivo nostro).

³ Questa interpretazione, difesa da E. Gilson (*Commentaire...*) e da W. Doney (*The Cartesian Circle*, in «Journal of the History of Ideas», 16, 1955, pp. 324-328), è stata emendata delle considerazioni di H. Gouhier (*La pensée métaphysique de Descartes*, cit., pp. 202-319) e di H. G. Frankfurt (*Memory and the Cartesian Circle*, in «The Philosophical Review», 71, 1962, pp. 504-511). Dio non garantisce la memoria nel senso che egli possa garantirci che non ci sbagliamo quando affermiamo di essere certi di avere conosciuto qualcosa in modo chiaro e distinto: «De memoria nihil dicere possum, cum hoc quisque apud se experiri debeat an bene recordetur; et si de eo dubitat, opus est scriptione et similibus quae ipsum juvent» (*Entretien avec Burman*, AT V, 148). Viceversa, nel caso in cui il nostro ricordo sia esatto, allora la garanzia divina ci assicura della verità di questa evidenza passata cui possiamo attribuire lo stesso valore di un'intuizione presente.

puis pas avoir l'esprit toujours attaché à une même chose, et que souvent je me ressouviens d'avoir jugé une chose être vraie; lorsque je cesse de considérer les raisons qui m'ont obligé à la juger telle, il peut arriver pendant ce temps-là que d'autres raisons se présentent à moi, lesquelles me feraient aisément changer d'opinion, si j'ignorait qu'il y eut en Dieu [*si Deum ignorarem*]. Et ainsi je n'aurais jamais une vraie et certaine science d'aucune chose que ce soit, mais seulement de vagues et inconstantes opinions¹.

In breve, un matematico ateo avrà, come tutti, le sue certezze (gli assiomi), ma non una *vera scienza* (delle conclusioni), perché non può definirsi tale un sapere di cui si possa ancora dubitare: «la connaissance des premiers principes ou axiomes n'a pas accoutumé d'être appelée science par les dialecticiens», ricorda Descartes a Mersenne. L'ateismo, ma anche semplicemente un atteggiamento di tipo agnostico, comporta un difetto di conoscenza, un'imperfezione epistemologica, che impediscono la conquista della certezza perfetta (*perfectissima certitudo*), che per Descartes corrisponde ad un'evidenza garantita dalla coscienza di una verità di un livello superiore, *id est* la conoscenza della vera natura di Dio, «*summe bonus et minime fallax*»². Senza la garanzia divina, un ateo non possiede «scienza» delle sue certezze, perché non può mantenere la sua certezza una volta che sia passato il momento dell'evidenza presente (ad essere precisi nemmeno la stessa certezza procuratagli dall'intuizione dell'evidenza presente può dirsi *scientia*, ma solo *persuasio*). Ecco perché il problema del matematico ateo non risiede nel fatto che egli utilizzi male la sua ragione, o che svolga in modo impreciso e disattento le operazioni aritmetiche, ma nel fatto che egli non abbia nessuna garanzia che la sua ragione ragioni correttamente, o, se si preferisce, nel fatto che le sue idee restano senza fondamento: non essendosi mai preoccupato di esaminare in modo radicale le condizioni del suo sapere, le evidenze dell'ateo, vulnerabili allo scetticismo, non possono pretendere al titolo di conoscenze vere. Nelle *Risposte alle Seconde Obiezioni*, Descartes precisa questo punto:

Or, qu'un athée puisse connaître clairement que les trois angles d'un triangle sont égaux à deux droits, je ne le nie pas [non nego]; mais je maintiens seulement qu'il ne le connaît pas par une vraie et certaine science [non esse veram scientiam], parce que toute connaissance qui peut être rendue douteuse ne doit pas être appelée science; et puisqu'on suppose que celui-là est un athée, il ne peut pas être certain de n'être point déçu dans les choses qui lui semblent être très évidentes [...] et encore que peut-être ce doute ne lui vienne point à la pensée, il lui peut néanmoins venir, s'il l'examine [...] et jamais il ne sera hors du danger de l'avoir, si premièrement il ne reconnaît un Dieu [nisi prius Deum agnoscat]³.

¹ *Meditatio V* (Alquié II, p. 477; AT VII, 69).

² *Principia*, IV, § 206 (AT VIII-1, 328).

³ *Risposte alle Seconde Obiezioni* (Alquié II, p. 565; AT VII, 141). Incalzato di nuovo dai suoi obiettori, rimasti perplessi dinanzi alla presunta illegittimità della scienza di un ateo, nelle *Risposte alle Seste Obiezioni* Descartes

Un ateo, pertanto, non accede alla *scientia*, in quanto la certezza e la verità di ogni scienza dipendono necessariamente dalla conoscenza del vero Dio: l'evidenza intrinseca del suo conoscere non è corroborata da quella garanzia estrinseca senza la quale non si dà *vera scientia*: «*omnis scientiae certitudinem et veritatem ab una veri Dei cognitione pendere*»¹. Ciò che si trova sottinteso nel ragionamento cartesiano è la distinzione capitale tra *persuasio* e *scientia*: la prima designa la coscienza attuale dei principi o delle evidenze e coincide, per così dire, con una certezza soggettiva e fenomenologica, indistinguibile da una verità di fatto o da una persuasione psicologica.

Nel lessico intellettuale di Descartes l'espressione *vera scientia* designa, invece, la possibilità della scienza come coscienza della coerenza della mente: perché si sappia che l'impulso spontaneo (*intuitus mentis*) ad assentire alle idee chiare e distinte è ben fondato, è necessario provare, in sede metafisica, la coerenza o l'affidabilità della ragione e delle sue operazioni. La vera scienza, resasi invulnerabile ad ogni scrupolo metafisico, consegna delle certezze oggettive, che sono verità *de iure*. In fondo, tutta l'impresa delle *Meditazioni* aspira a insinuare il dubbio sulla persuasione delle evidenze *de facto*, per poi spazzarlo via mercé la dimostrazione dell'esistenza di un Dio onnipotente che non inganna: senza essere sicuri dell'esistenza e della veracità dell'autore del nostro essere non potremmo, difatti, costruire una scienza matematica vera. Quanto veniamo dicendo a proposito della distinzione tra *persuasio* e *vera scientia*, è ben spiegato in una lettera di Descartes a Regius datata 24 maggio 1640:

La première se trouve en nous, lorsqu'il reste encore quelque raison qui peut nous porter au doute [aliqua ratio quae nos possit ad dubitandum impellere]; et la seconde, lorsque la raison de croire est si forte qu'il ne s'en présente jamais de plus puissante, et qui est telle enfin, que ceux qui ignorent qu'il y a un Dieu ne sauraient en avoir de pareille: mais quand on a une fois bien compris les raisons qui persuadent clairement l'existence de Dieu, et qu'il n'est point trompeur, quand même on ne ferait plus attention à ces principes évidents [etiamsi non amplius ad illas attendat], pourvu qu'on se ressouvienne de cette conclusion, Dieu n'est pas trompeur, on aura non seulement la persuasion, mais encore la véritable science de cette conclusion, et de toutes les autres dont on se souviendra avoir perçu autrefois des raisons fort claires².

mantiene quanto già sostenuto nella *Meditatio I* a proposito dell'ipotesi metafisica dell'inganno divino: «Pour ce qui regarde la science d'un athée, il est aisé de montrer qu'il ne peut rien savoir avec certitude et assurance [*quantum ad scientiam Athei facile est demonstrare illam non esse immutabilem et certam*]; car [...] d'autant moins puissant sera celui qu'il reconnaîtra pour l'auteur de son être, d'autant plus aura-t-il occasion de douter si sa nature n'est point tellement imparfaite qu'il se trompe, même dans les choses qui lui semblent très évidentes; et jamais il ne pourra être délivré de ce doute, si, premièrement, il ne reconnaît qu'il a été créé par un vrai Dieu, principe de toute vérité, et qui ne peut être trompeur [*illoque dubio liberari nunquam poterit, nisi a vero et fallere nescio Deo se creatum esse prius agnoscat*]» (Alquié II, p. 868; AT VII, 428).

¹ *Meditatio V* (AT VII, 71).

² Descartes a Regius, 24 maggio 1640 (Alquié II, p. 245; AT III, 65).

La questione del matematico ateo e la distinzione tra *persuasio* e *vera scientia* ripropongono l'idea di una *gerarchia dell'evidenza*: la medesima certezza psicologica provocata dall'intuizione di relazioni semplicissime, che un matematico ateo considera a torto come il fondamento indubitabile di ogni certezza, non possiede lo stesso grado di verità per colui che ha intrapreso l'*iter* metafisico ed è giunto a conoscere l'affidabilità della sua ragione. Perché si acceda al possesso di una scienza vera, o perché si possa accordare il valore di conoscenza vera a ciò che risulta indubitabile nel momento in cui è oggetto di attenzione, come nel caso della conoscenza chiara e distinta degli assiomi (*persuasio*), cioè, in ultima istanza, per soddisfare a tutte le esigenze (epistemiche e metafisiche) raccomandate da Descartes¹, diviene necessario accertare che Dio esiste e che non può essere ingannatore (*examinare debeo an sit Deus, & si sit, an possit esse deceptor*)².

V. 2. 4. «*Cum Deus non sit fallax*». Veracità divina e conquista della vera scienza

Pur mancando l'espressione, la cui paternità è opera degli interpreti, il concetto di veracità divina non solo è perfettamente rintracciabile nei testi cartesiani³, ma si presenta come uno snodo centrale della metafisica di Descartes, attraverso il quale egli si prefigge di procurare all'evidenza, già forte dell'assicurazione interna ricavata dalla *regula generalis*, una sorta di garanzia esterna, incarnata dalla certezza dell'esistenza del vero Dio, ovvero di un Dio che non inganna. L'argomento che Descartes adotta nella confutazione dell'ipotesi metafisica di un inganno divino, poggia sul ricorso all'assioma secondo cui Dio non ci può ingannare – *Deus nos fallere non potest*⁴. Lo scopo principale della *Meditatio III*, del resto, consisterà nello stabilire che la natura divina contraddice ed esclude la *fraus* e la *deceptio* divine, ipotizzate dal meditante nel corso della prima giornata meditativa, quando ancora non possedeva l'autentica idea di Dio e poteva legittimamente supporre che l'autore del suo

¹ A partire, ben inteso, dalle considerazioni metafisiche del 1630, che determinano, come si è detto, un superamento delle tesi esposte nelle *Regulae*, richiedendo una fondazione della certezza umana più radicale di quella precedentemente elaborata.

² Ritornando sull'idea di un Dio che può tutto evocata nella prima meditazione, la *Meditatio III* vergava due dei punti irrinunciabili del programma epistemologico generale della metafisica: a) appurare se Dio esiste; b) appurare se può essere ingannatore: «Je dois examiner s'il y a un Dieu, sitôt que l'occasion s'en présentera; et si je trouve qu'il y en ait un, je dois aussi examiner s'il peut être trompeur car sans la connoissances de ces deux vérités, je ne vois pas que je puisse jamais être certain d'aucune chose [*hac enim re ignorata, non videor de ulla alia plane certus esse unquam posse*]» (Alquié II, p. 433. AT VII, 29, corsivo nostro).

³ Descartes evoca più volte la teoria della veracità divina, ovvero il fatto che Dio «ne peut être trompeur»: cf., ad esempio, AT III, 360; AT VII, 52; AT VII, 142.

⁴ Su questo aspetto si veda anche la lettera a Mersenne del 21 aprile 1641: «Pour ceux qui disent que Dieu trompe continuellement les damnez, et qu'il nous peut aussi continuellement tromper, ils contredisent au fondement de la foi et de toute notre créance, qui est *Deus mentiri non potest*: ce qui est répété en tant de lieux dans S. Augustin, S. Thomas et autres, que je m'étonne que quelque théologien y contredise, et ils doivent renoncer à toute certitude, s'ils n'admettent cela pour axiome que *Deus nos fallere non potest*» (Alquié II, pp. 325-326; AT III, 359-360).

essere, concepito come onnipotente, potesse essere ingannatore. Che cosa impedisce a Dio di essere ingannatore? Perché la *fraus* e la *deceptio* non possono far parte della sua natura?

La risposta che Descartes fornisce al termine della *Meditatio III* fa leva sull'accostamento contraddittorio della perfezione assoluta con l'idea di inganno: l'essere

qui possède toutes ces hautes perfections, dont notre esprit peut bien avoir quelque idée sans pourtant les comprendre toutes, qui n'est sujet à aucun défaut, et qui n'a rien de toutes les choses qui marquent quelque imperfection [*nullis plane defectibus obnoxius*] [...] ne peut être trompeur [*illum fallacem esse non posse*], puisque la lumière naturelle nous enseigne que la tromperie dépend nécessairement de quelque défaut [*omnem fraudem et deceptionem a defectu aliquo pendere*]¹.

Vestendo i panni dell'avvocato di Dio, Descartes elabora una teodicea dell'errore: il suo argomento è centrato sulla contraddittorietà dell'attribuzione alla natura divina della facoltà di ingannare: il nesso tra Dio e la volontà di ingannare rimanda ad un'impossibilità di ordine logico. Accusare Dio di essere *deceptor* è un modo di autofraintendersi. Ora, la dimostrazione dell'esistenza di un Dio perfetto (e dunque non ingannatore, in quanto voler ingannare è un'imperfezione), da una parte, consegna al meditante la garanzia che tutte le sue idee chiare e distinte sono vere e, dunque, che tutto ciò che conosce chiaramente e distintamente appartenere a una cosa le appartiene effettivamente; da un'altra parte, tale scoperta disarmava definitivamente gli scrupoli dello scetticismo e consegna al meditante l'assicurazione metafisica di non dover mai più revocare in dubbio una conoscenza chiara e distinta. Attraverso tale garanzia metafisica che esorcizza anche l'ultima ragione di dubitare, incarnata dallo spettro dell'inganno divino, la ragione umana acquisisce la certezza che quando fa un uso corretto delle proprie facoltà naturali accede, *ipso facto*, ad una conoscenza assoluta delle cose² e conquista una scienza perfetta (*perfectissima certitudo*).

*

La scoperta della veracità divina, destinata a proiettare una luce nuova e definitiva sull'origine e sul valore della ragione, fondando la stabilità dei nostri giudizi, legittimando la

¹ *Meditatio III* (Alquié II, p. 454; AT VII, 52).

² Si deve a V. Delbos una delle prime e più chiare formulazioni di questa interpretazione: «La garantie que l'existence et la véracité de Dieu apportent à la permanence de la vérité représentée par les idées claires et distinctes, en même temps qu'aux droits de la vérité sur l'être, achèvent d'élever la doctrine de Descartes au-dessus des limites de la conscience proprement dite et de la relation au "Je pense", pour la suspendre à la vérité et à la réalité souveraine» (*L'idéalisme et le réalisme dans la philosophie de Descartes*, in «L'année philosophique», 1911, pp. 39-53). Si tenga comunque presente che è dal punto di vista della razionalità creata e finita che viene affermata l'impossibilità dell'inganno divino. Tale impossibilità, autentica necessità metafisica per la mente umana, non esercita nessuna necessità rispetto a Dio. Per quanto ciò possa apparire logicamente assurdo alla mente umana, l'inganno divino, e persino il suicidio di Dio restano azioni, assolutamente parlando, possibili; in una lettera del 1643, Descartes contesta al suo interlocutore (di cui non si conosce l'identità) questa affermazione: «Dieu n'a pas la faculté de s'ôter à soi-même l'existence», emendandola come segue: «[...] il y a contradiction à ce que Dieu puisse s'ôter sa propre existence» (Alquié III, pp. 62-63; AT V, 545-546).

nostra facoltà di conoscere e giustificando la possibilità della scienza, investe almeno due questioni legate in un modo o in un altro al problema della verità:

a) la prima concerne l'origine dell'errore e la spiegazione della sua possibilità. Se Dio è perfetto, buono e verace, cioè se non esercita nessun inganno per confondere la nostra mente, rimane il fatto che spesso ci sbagliamo. Essere sicuri di potersi servire della propria ragione senza temere di essere ingannati non significa, infatti, senza temere di potersi ingannare. Come rendere conto della presenza e della frequenza dell'errore ?

b) La seconda questione riguarda un presunto errore logico che Descartes avrebbe commesso nel corso del suo ragionamento: in un primo tempo, infatti, il meditante stende sul lume naturale l'ombra del dubbio iperbolico, per fare leva, successivamente, sul lume naturale al fine di provare l'esistenza di un Dio non ingannatore che dovrebbe garantire sia l'affidabilità di questo stesso lume naturale, sia il suo accordo con le cose. Non si nasconde in questo procedimento discorsivo una circolarità viziosa o una sorta di *petitio principii*?

V. 2. 5. «Unde ergo nascuntur mei errores?». Teoria dell'errore nella Meditatio IV

Dopo aver affrancato Dio da ogni responsabilità riguardo all'origine dei nostri errori, il meditante scopre che l'errore è una questione che concerne la natura finita della ragione umana¹. Se è vero che dinanzi all'idea evidente, o all'idea dedotta rigorosamente da principi indubitabili, la volontà deve necessariamente dare il proprio assenso² (*assensus*), è anche vero che la sua natura non le impedisce di aderire a ciò che non è caratterizzato dall'evidenza, come avviene tutte le volte che la mente giudica in modo precipitoso o si pronuncia su qualcosa di cui ha una conoscenza vaga, malnota o oscura. La questione della verità come quella dell'errore³, non è punto un affare teologico ma unicamente un problema dell'uomo⁴; non a caso la quarta meditazione è quasi interamente consacrata a fondare una teoria della libertà umana che spieghi la possibilità dell'errore [*errandi facultatem*]:

d'où est-ce que naissent mes erreurs? C'est à savoir de cela seul que, la volonté étant beaucoup plus ample et plus étendue que

¹ *Meditatio IV*: «Ainsi je connais que l'erreur, en tant que telle, n'est pas quelque chose de réel qui dépende de Dieu, mais que c'est seulement un défaut; et partant, que je n'ai pas besoin pour faillir de quelque puissance qui m'ait été donnée de Dieu particulièrement pour cet effet, mais qu'il arrive que je me trompe, de ce que la puissance de Dieu m'a donnée pour discerner le vrai d'avec le faux n'est pas en moi infinie» (Alquié II, p. 457; AT VII, 54).

² È il senso stesso della teoria cartesiana del giudizio, perfettamente compendiato in una proposizione chiave della *Meditatio IV*: «*Ex magna luce in intellectu magna consequitur propensio in voluntate*» (AT VII, 59).

³ Tra i migliori contributi sulla questione dell'errore nel pensiero di Descartes segnaliamo gli studi di J. L. Evans, *Error and the Will*, «Philosophy», 38 (1963), pp. 136-48; e H. Caton, *Will and Reason in Descartes' Theory of Error*, «The Journal of Philosophy», 72 (1975), pp. 87-104.

⁴ Nella *Meditatio IV* la questione della verità si converte nella questione della certezza umana (e unicamente umana), secondo l'espressione: «*omnis humana certitudo*», che fa eco a quella «*humana universalis Sapientia*» invocata e descritta in apertura delle *Regole per la guida della ragione nella ricerca della verità*.

l'entendement, je ne la contiens pas dans les mêmes limites, mais que je l'étends aussi aux choses que je n'entends pas; auxquelles étant de soi indifférente, elle s'égare fort aisément, et choisit le mal pour le bien, ou le faux pour le vrai. Ce qui fait que je me trompe et que je pêche¹.

Tale teoria del giudizio individua la causa dell'errore in una dissimmetria estensionale tra l'intelletto e la volontà: la natura della volontà non prevede limiti, mentre quella dell'intelletto è circoscritta all'interno di confini ben precisi e invalicabili. Il più delle volte ci si sbaglia quando la volontà si avventura oltre questi confini intellettuali, pronunciandosi su cose che le rimangono oscure e ignote². Quale terapia, pertanto, può aiutarci a non cadere in errore? Come si possono prevenire o evitare le valutazioni errate? In senso negativo, facendo in modo che la volontà non giudichi quando non dispone di un'idea chiara e distinta cui dare l'assenso; in senso positivo, orientandola ad aderire all'idea evidente ogni volta che l'intelletto gliene presenti una, cioè imbrigliando la volontà nei confini dell'intelletto. Si noterà come questa soluzione richiama il senso preciso della regola generale della concezione chiara e distinta, che prescrive il buon uso dell'attenzione³ come condizione necessaria per cogliere la verità, e dunque per non scambiare una cosa per un'altra. La veracità divina, quindi, non ottempera in alcun modo al compito di garantire la validità della regola generale dispensando allo stesso tempo la ragione dal *farne un buon uso*⁴; il rischio di ingannarsi e di sbagliarsi, infatti, non cessa in nessun momento di insidiare la mente, che se vuole correggere la debolezza della propria natura ed evitare l'errore è chiamata a rispettare in ogni circostanza la regola della verità, acquisendo così *l'abitudine di non sbagliare*, che Descartes definisce «maxima et precipua hominis perfectio»⁵. L'equivalenza tra evidenza e verità sancita nella *Meditatio III* si trova confermata al termine della *Meditatio IV*: «omnis clara et distincta perceptio proculdubio est aliquid, ac proinde a nihilo esse non potest». Ciò che è cambiato è che il meditante ora gode della sicurezza incrollabile che se farà un buon uso della propria ragione

¹ *Meditatio IV* (Alquié II, p. 463; AT VII, 58).

² *Principia*, I, § 35: «[...] la volonté en quelque sens peut sembler infinie [*infinita quodammodo dici potest*], parce que nous n'apercevons rien qui puisse être l'objet de quelque autre volonté, même de cette immense qui est en Dieu, à quoi la nôtre ne puisse aussi s'étendre; ce qui est cause que nous la portons ordinairement au delà de ce que nous connaissons clairement et distinctement; et lorsque nous en abusons de la sorte, ce n'est pas merveille s'il nous arrive de nous méprendre» (Alquié III, p. 112; AT VIII-1, 18).

³ *Meditatio IV*: «Au reste je n'ai pas seulement appris aujourd'hui – spiega il meditante – ce que je dois éviter pour ne plus faillir, mais aussi ce que je dois faire pour parvenir à la connaissance de la vérité [*quid agendum ut assequar veritatem*]. Car certainement j'y parviendrai, si j'arrête suffisamment mon attention [*satis attendam*] sur toutes les choses que je concevrai parfaitement, et si je les sépare des autres que je ne comprends qu'avec confusion et obscurité» (Alquié II, p. 468; AT VII, 62).

⁴ *Meditatio IV*: «[...] j'expérimente en moi-même une certaine puissance de juger [*judicandi facultatem*], laquelle sans doute j'ai reçue de Dieu, de même que tout le reste des choses que je possède; et comme il ne voudrait pas m'abuser, il est certain qu'il ne me l'a pas donnée telle que je puisse jamais faillir, lorsque j'en userai comme il faut [*dum ea recte utor*]» (Alquié II, p. 456; AT VII, 53-54).

⁵ Per un'analisi di questa importante espressione della *Meditatio IV*, si veda E. Faye, *Philosophie et perfection de l'homme. De la Renaissance à Descartes*, cit., pp. 329-335.

non solo scongiurerà l'errore ma conquisterà la verità perfetta, ovvero quella certezza umana confortata, assicurata o garantita dalla dimostrazione dell'esistenza di un Dio verace: «sed necessario Deum authorem habet, Deum, inquam, illum summe perfectum quem fallacem esse repugnat; ideoque proculdubio est vera»¹.

Descartes convoca e mobilita diversi primi principi (la mente, la regola generale e Dio) che si perita di tenere insieme in un equilibrio continuamente rigenerato dalla progressione dell'ordine meditativo, il cui dispiegarsi procede all'insegna di una ricerca metafisica di garanzia e di sicurezza sempre più stringenti. Resta da vedere se, e in che misura, questo equilibrio dinamico dei primi principi sia rispettoso della coerenza argomentativa e salvaguardi lo statuto unitario della verità.

V. 2. 6. *Un circolo vizioso?*

La dimostrazione della vera natura di Dio, dagli interpreti battezzata «veracità divina»², ha indotto alcuni obiettori³ a ravvisare un cortocircuito in seno al sistema della metafisica cartesiana. È noto che stando all'imperativo dell'ordine delle ragioni, ciò che è conosciuto prima deve essere indipendente da ciò che viene conosciuto dopo⁴: ora, le *Meditazioni* si aprono con l'esperienza del dubbio, che approda alla scoperta della prima verità particolare, il *cogito*, da cui Descartes ricava la regola generale di verità e successivamente dimostra l'esistenza e la veracità di Dio, che rende possibile le dimostrazioni della verità delle matematiche, la distinzione reale della mente dal corpo e infine l'esistenza reale delle cose materiali. L'ordine delle ragioni indica chiaramente che tanto il *cogito*, quanto la regola generale, *precedono* la dimostrazione dell'esistenza di Dio, e in ciò si affermano come verità indipendenti, che non richiedono, cioè, nessuna garanzia ulteriore. Senonché, un passaggio cruciale della *Meditatio V* sembra scoprire il fianco all'accusa di circolo vizioso, in quanto il meditante non vi asserisce soltanto di essere certissimo dell'esistenza di Dio, ma riconosce (*animadverto*, è il verbo che apre la proposizione in questione) che «la certitude de toutes les autres choses en dépend si absolument (*caeterarum rerum certitudinem ab hoc ipso ita pendere*), que sans cette connaissance il est impossible de pouvoir jamais rien savoir parfaitement (*ut absque eo nihil unquam perfecte sciri possit*)»⁵. La difficoltà è che, per un

¹ *Meditatio IV* (AT VII, 62).

² Ad eccezione di J.-L. Marion, che sottolinea come non si registri nessuna occorrenza del termine *veracitas* né nel testo latino né nella versione francese delle *Meditationes* (*Questions cartésiennes II*, cit., pp. 50-51).

³ In particolare gli autori delle *Obiezioni alle Seconde Risposte* e Arnauld, cui spetta la paternità del termine «*circulus*».

⁴ Su questo punto decisivo si vedano le pagine di M. Guérout, *De la méthode prescrite par Descartes pour comprendre sa philosophie*, in «Archiv für Geschichte der Philosophie», 44, 1962, pp. 172-184.

⁵ *Meditatio V* (Alquié II, p. 477; AT VII, 69).

verso, il meditante dimostra l'esistenza di Dio conferendo certezza e verità alle idee chiare e distinte che utilizza nelle relative prove; e, per un altro verso, è solo mediante la dimostrazione dell'esistenza di Dio che egli dice di avere la garanzia che le idee chiare e distinte sono vere. Ne deriva il sospetto di una circolarità nell'articolazione stessa del discorso meditativo, che da una parte guadagna l'esistenza di Dio attraverso la verità delle idee chiare e distinte (il *cogito*, la *regula generalis* e alcuni assiomi metafisici), e, da un'altra parte, pretende assicurare retrospettivamente la verità delle idee chiare e distinte attraverso la veracità di Dio¹.

La difficoltà del circolo ripropone il problema di una compresenza tra primi principi, che genera un'ambigua priorità tra la regola dell'evidenza e la veracità divina: per essere pienamente certo della prima devo conoscere la seconda; ma per conquistare la seconda devo necessariamente essere in possesso della prima. Si tratta della stessa difficoltà che sembra profilarsi all'inizio della *Meditatio III*, quando ancora l'esistenza del Dio non ingannatore faceva difetto (*hac enim re ignorata*) e il meditante aveva confessato di non poter essere certo di nulla (*non videor de ulla alia plane certus esse unquam posse*²) prima di conoscere l'origine del proprio essere. Prendendo alla lettera il testo della *Meditatio III*, i secondi obiettori osservano che anche la certezza del *cogito* e quella della *regula generalis* rendono indispensabile il sostegno della garanzia divina³. Descartes avrebbe, volente o nolente, accordato alla conoscenza del vero Dio, essere onnipotente e veridico, un tale privilegio di certezza e di realtà da far apparire vacillanti *tutte* le verità in precedenza conquistate. Queste considerazioni, poi, sembrano rafforzarsi alla luce di un passaggio molto denso della quarta parte del *Discours*, che già faceva, seppur in una forma abbreviata, del concorso tra regola dell'evidenza e veracità divina il punto culminante della ricerca metafisica delle condizioni di garanzia per la scienza:

[...] *cela même que j'ai tantôt pris pour une règle, à savoir que les choses que nous concevons très clairement et très distinctement sont toutes vraies, n'est assuré qu'à cause que Dieu est ou existe, et qu'il est un être parfait, et que tout ce qui est en nous vient de lui. D'où il suit que nos idées ou notions, étant des choses réelles, et qui viennent de Dieu, en tout ce en quoi elles sont claires et distinctes, ne peuvent*

¹ L'obiezione di Arnauld fa leva su questo punto: «Car nous ne pouvons être assurés que Dieu est, sinon parce que nous concevons cela très clairement et très distinctement; donc, auparavant que d'être assurés de l'existence de Dieu, nous devons être assurés que toutes les choses que nous concevons clairement et distinctement sont toutes vraies» (*Quarte Obiezioni*, Alquié II, p. 652; AT VII, 214).

² *Meditatio III* (Alquié II, p. 433; AT VII, 36).

³ *Risposte alle Seconde Obiezioni*: «Puisque vous n'êtes pas encore assuré de l'existence de Dieu, et que vous dites néanmoins que vous ne sauriez être assuré d'aucune chose, ou que vous ne pouvez rien connaître clairement et distinctement si premièrement vous ne connaissez certainement et clairement que Dieu existe, il s'ensuit que vous ne savez pas encore que vous êtes une chose qui pense, puisque, selon vous, cette connaissance dépend de la connaissance d'un Dieu existant, laquelle vous n'avez pas encore démontrée, aux lieux où vous concluez que vous connaissez clairement ce que vous êtes» (Alquié II, p. 545; AT VII, 124-125).

en cela être que vraies. En sorte que, *si nous ne savions point que tout ce qui est en nous de réel et de vrai, vient d'un être parfait et infini, pour claires et distinctes que fussent nos idées, nous n'aurions aucune raison qui nous assurât qu'elles eussent la perfection d'être vraies*¹.

A dispetto delle obiezioni di Mersenne, di Arnauld e anche di Gassendi², Descartes respinge l'accusa di circolo e nega che l'impianto della sua metafisica sia viziato da un ragionamento fallace. La sua difesa poggia sul fatto che la dimostrazione dell'esistenza del Dio verace (conclusione) è frutto di una conquista progressiva di certezze particolari nella forma di evidenze presenti, *id est* di conoscenze via via attuali (premesse), la cui verità non è scalfita dal dubbio fintantoché tali evidenze si trovano presenti all'attenzione della mente: finché la mente, sostiene Descartes, concepisce qualcosa con chiarezza e distinzione, anche in assenza di Dio, è certa di conoscere qualcosa di vero³ (*persuasio*). A ben guardare, poi, la verità della veracità non è solo un'evidenza dedotta da una catena di ragioni (ognuna delle quali conosciuta attraverso un'idea chiara e distinta), né è unicamente la prima verità della *scientia* cartesianamente intesa, ma è soprattutto *un'evidenza che si situa su un piano diverso rispetto alle altre*, perché ha una natura diversa dalle altre, sia in quanto contiene in sé l'essere (come nel caso del *cogito*⁴), sia perché questo essere è la condizione di ogni essenza e di ogni esistenza (*fons veritatis*, si leggeva nella *Meditatio I, rerum omnium [...] creatorem intelligo*, nella *Meditatio III*)⁵. Ora, è proprio il privilegio dell'*idea Dei* che sembra scagionare

¹ *Discours, IV* (Alquié I, p. 611; AT VI, 38, corsivi nostri). Alla luce di questo passaggio del *Discours*, P. Lachiéze-Rey, tra i primi, faceva notare che «la véracité divine reçoit la plus grande extension puisque le *cogito* y est soumis d'une manière explicite» (*Réflexions sur le cercle cartésien*, «Revue philosophique», mai-août 1937, p. 209).

² Gassendi, *Instantiae adversus Renati Cartesii Metaphysicam*: «Circulum commissum, probando esse Deum, ipsumque veracem, quia clara distinctaque est ejus notitia; notiam Dei esse claram distinctamque, quia Deus est, ipseque verax» (AT VII, 405).

³ Alcuni interpreti preferiscono in questo caso parlare di indubitabilità psicologica piuttosto che di verità, suggerendo che un fatto psicologico, come l'invincibile adesione, è irriducibile alla prova di un valore, quale l'assoluta verità di un giudizio. Del resto, nel richiamo alla veracità divina sembra implicata la tesi per cui un'evidenza *soggettiva* (che si definisce come l'impossibilità attuale di dubitare) non diventi *oggettiva* (ovvero garanzia assoluta di verità) se non nella misura in cui l'idea in questione si trovi ricondotta alla sua suprema condizione: sotto la luce dell'idea di Dio il meditante non solo conosce qualcosa con certezza, ma percepisce il valore definitivo della sua certezza.

⁴ Dubitare del *cogito* equivale a attualizzare questo pensiero, che *nel momento e per tutto il tempo* che si attualizza (*performance*), sconfessa o sconfigge il dubbio e consegna al soggetto la *perfectissima certitudo* di una *realtà* spirituale. Di questo avviso M. Guérout, secondo il quale il *cogito* attualizzato è «absolument invulnérable à tout doute de droit et de fait dans le moment même que nous avons l'intuition de son évidence» (*Nouvelles réflexions sur la preuve ontologique*, Paris, 1955, p. 60). Di parere contrario J.-M. Beyssade, secondo il quale la garanzia divina è richiesta non solo per i teoremi della matematica o per la distinzione reale dell'anima e del corpo, ma anche per la verità della mia propria esistenza, se questa deve essere considerata come una verità della scienza assolutamente indubitabile e come una certezza metafisica (*La philosophie première de Descartes*, cit., p. 255).

⁵ Va a E. Brehier il merito di avere ricollegato, tra i primi, il richiamo alla veracità divina alla teoria della creazione delle essenze: «Par la nature même de la raison humaine, elle [la garantie divine] serait inutile, au moment même de l'intuition, car “dès aussitôt que je comprends quelque chose fort clairement et fort distinctement, je ne puis m'empêcher de la croire vraie”; la seule question c'est de savoir comment je puis

Descartes dall'accusa di circolo: finita come ogni altra idea, l'idea di perfetto rappresenta alla mente un contenuto *infinito*; creata come ogni altra modalità del pensiero, essa rivela alla mente un'essenza *increata*¹. L'eminenza della realtà oggettiva dell'*idea Dei* ne fa l'idea più evidente e più eterna di tutte, un'idea che non si situa sullo stesso piano delle altre: la scoperta dell'eminenza di questa verità è, allo stesso tempo, la scoperta del fondamento di tutte le verità. Di qui la transizione, che non sembra circolare ma verticale, da un primo principio ad un altro; di qui il decentramento, a partire dal *cogito*, verso un principio che si avvera più fondamentale di ogni altro.

Dall'eccezionalità dell'idea di Dio, «la più chiara e la più distinta di tutte», non deriva, tuttavia, che il *cogito*, la regola generale² e taluni assiomi metafisici (come ad esempio l'irrevocabilità del passato: «*ea quae facta sunt infecta non possunt*») siano suscettibili di

prévoir avec certitude que, mon intuition s'en étant pour ainsi dire détachée, elle continuera à rester vraie: question qui n'a de signification que si les essences dont j'ai l'intuition sont des êtres créés, capables de disparaître, d'être remplacés par d'autres. Seule la création des essences par un Dieu immuable et bon donne à cette question la réponse qu'il faut pour que notre science soit possible » (« La création des vérités éternelles dans le système de Descartes », « Revue philosophique », 1937, p. 23). Sul nesso tra la dottrina della creazione delle verità eterne e il dubbio metafisico sulla verità degli assiomi matematici si vedano anche le considerazioni di M. D. Wilson, *Descartes*, London et Boston, 1978, pp. 120-130.

¹ Il privilegio dell'idea di Dio sulle idee chiare e distinte delle matematiche è che il contenuto della sua idea, diversamente dalle altre, appartiene all'ambito *increato* della realtà e ha dunque in se stessa la ragione della propria verità. Le essenze matematiche necessitano della garanzia divina in quanto dipendono da Dio; viceversa l'essenza increata di Dio (la sua realtà oggettiva), quando viene conosciuta dalla mente sotto la luce della chiarezza e della distinzione, non richiede nessuna ulteriore garanzia per essere stimata vera: «car l'existence de Dieu est la première et la plus éternelle de toutes les vérités qui peuvent être, et la seule d'où procèdent toutes les autres» (Alquié I, p. 265; AT I, 150, corsivo nostro).

² J.-L. Marion ha difeso la tesi secondo la quale la regola generale non è soggetta al dubbio iperbolico, essendo tutt'altro il suo problema, ovvero la rarità delle percezioni chiare e distinte. Per Marion non c'è un problema di veracità divina, ma di attenzione mentale. Per corroborare questa tesi l'autore richiama, tra gli altri, un passaggio delle *Risposte alle Settime Obiezioni*, in cui Descartes asserisce che il dubbio provocato dall'ignoranza di un dio non ingannatore investe soltanto le percezioni non chiare e distinte: «[...] quod antequam quis sciat Deum existere, habeat occasionem dubitandi de omni re (nempe de omni re *cujus claram perceptionem animo suo praesentem non habet, ut aliquoties exposui*, AT VII 546)». Il vero problema che interessa Descartes consiste, per Marion, nel distinguere le evidenze dalle pseudo-evidenze: il rischio di credere di avere conquistato idee chiare e distinte, quando invece si possiedono idee confuse e oscure, è tematizzato a lungo nella *Meditatio III*, mediante un esame dell'abitudine di credere di percepire chiaramente (*consuetudinem credendi me clare percipere*). Del resto, all'inizio delle *Risposte alle Istanze di Gassendi*, Descartes afferma che «la plupart des hommes remarquent mieux les apparences que la vérité» (Alquié II, p. 839; AT IX-1, 203), e questa considerazione nasce da una convinzione, esposta a Bourdin: «Il n'appartient qu'aux personnes sages [*soli prudentes*] de distinguer entre ce qui est clairement conçu et ce qui semble et paraît seulement l'être [...]» (*Risposte alle Settime Obiezioni*, Alquié II, p. 960; AT VII, 462). Tale convinzione, a sua volta, scaturisce da una difficoltà di ordine epistemologico: di quale criterio si deve dotare la mente per distinguere ciò che conosce con evidenza da ciò che le appare come evidente senza esserlo? Come misurare lo scarto tra l'evidenza e la pseudoevidenza? Nel rispondere alle *Settime obiezioni* di Bourdin, Descartes non si sottrae a questa difficoltà, ed insiste sui *caratteri* dell'evidenza, ovvero la chiarezza e la distinzione, i quali notificano veramente, e non illusoriamente, la presenza alla mente dell'idea vera: «Ce que l'on conçoit clairement et distinctement, par qui que ce puisse être qu'il soit ainsi conçu, est vrai, et ne le semble ou ne le paraît pas seulement; quoique pourtant, à vrai dire, il s'en trouve fort peu qui sachent bien faire distinction entre ce que l'on aperçoit véritablement et ce qu'on pense seulement apercevoir, parce qu'il y en a fort peu qui s'accoutument à ne se servir que de claires et distinctes perceptions» (Alquié II, 1016-1017; AT VII, 512).

essere revocati in dubbio nel momento in cui ce li rappresentiamo¹; al contrario, questi principi sono così semplici e chiari

qu'il nous est impossible de penser à elles que nous ne les croyons être vraies [*nunquam possimus de iis cogitare, quin vera esse credamus*]: par exemple, que j'existe lorsque je pense; que les choses qui ont une fois été faites ne peuvent pas n'avoir point été faites, et autres choses semblables, dont il est manifeste que l'on a une parfaite certitude. Car nous ne pouvons pas douter de ces choses-là sans penser à elles, mais nous n'y pouvons jamais penser sans croire qu'elles sont vraies comme je viens de dire; donc nous n'en pouvons douter que nous ne les croyons vraies, c'est-à-dire que nous n'en pouvons jamais douter [*non possumus unquam dubitare*]².

Ma qui Descartes risponde “a freddo” ad un’obiezione di Mersenne. Nel corso dell’*iter* meditativo, che segue l’ordine analitico³, le cose sono un po’ diverse ed è vero che il discorso subisce una certa evoluzione: il meditante della *Meditatio I*, difatti, ancora non sa che le evidenze *presenti* possiedono una validità incondizionata che non solo comanda la nostra adesione, ma che soprattutto rende queste evidenze invulnerabili al dubbio iperbolico; lo stesso meditante, arrivato alla terza giornata, pur essendo naturalmente indotto ad aderire all’evidenza della regola generale mentre vi porta la sua attenzione, ancora non sa se la sua ragione sia assolutamente affidabile, in quanto ignora l’origine del suo essere, e, dunque, può sì revocare in dubbio il valore delle relazioni matematiche, ma unicamente concentrandosi sull’onnipotenza divina. Se non conviene perdere di vista, in sede d’interpretazione, le evoluzioni che intervengono nel percorso meditativo⁴, non conviene nemmeno propendere

¹ In ciò si trovano d’accordo, tra gli altri, M. Guérout (*Descartes selon l’ordre des raisons*, cit., I., pp. 154-159), F. Alquié (*Œuvres de Descartes*, II, p. 432, nota 1) e H. Gouhier, secondo il quale: «La question de la véracité divine ne s’est jamais posée qu’à propos des évidences mathématiques, et ceci non par une inconséquence du philosophe mais par une exigence de sa philosophie» (*La pensée métaphysique de Descartes*, cit., p. 314). Ma per molti commentatori, specialmente di area anglosassone, non solo gli assiomi matematici, ma persino il *cogito* e la *regula generalis* sarebbero investiti dal dubbio metafisico e richiederebbero la garanzia divina. Si vedano gli studi di A. Gewirt, *The Cartesian Circle*, ora in W. Doney, ed., *Eternal Truths and the Cartesian Circle*, New York and London 1987, p. 19; A. Kenny, *Descartes. A Study of His Philosophy*, New York 1968, p. 185; H. G. Frankfurt, *Demons, Dreamers, and Madmen...*, cit., p. 166; E. M. Curley, *Descartes against the Skeptics*, cit., pp. 93-95 e 123-124. Di questo avviso è anche J.-M. Beyssade, *La philosophie première de Descartes*, cit., pp. 256-261. La difficoltà nasce dal fatto che Descartes sembra restringere la portata del suo dubbio, che inizialmente, nella *Meditatio I*, investiva le evidenze *attuali* (come le più elementari relazioni matematiche), mentre in un secondo momento, nelle *Meditazioni* successive (III e V) e nelle *Risposte alle Obiezioni* (in particolare le seconde), l’attenzione all’evidenza appare un criterio intrinseco sufficiente ad assicurare l’indubitabilità delle relazioni matematiche. Occorre considerare, nondimeno, che il movimento del meditare modifica l’impianto del problema e che il meditante inventa in modo progressivo le soluzioni; quelle stesse soluzioni che il Descartes autore delle *Risposte alle obiezioni* è invece chiamato a spiegare, a precisare e a puntualizzare *ex post* o a freddo, per così dire.

² *Risposte alle Seconde Obiezioni* (Alquié II, pp. 570-571; AT VII, 145-146).

³ Come ha osservato J. M. Beyssade, la specificità dell’analisi in sede metafisica, ovvero ciò che la distingue dalla sintesi, consiste nel fatto che «pour accéder aux notions premières, le sujet méditant doit traverser certaines épreuves (hyperboliques) qui, en le modifiant, modifient aussi sa position (au regard des énoncés), et, par là, introduisent des éléments spécifiques dans l’argumentation» (*Descartes au fil de l’ordre*, cit., p. 176).

⁴ È merito di M. Foucault aver riflettuto sulla specificità della *meditazione* rispetto alla *dimostrazione*. Rispetto a quest’ultima, la meditazione produce «comme autant d’événements discursifs, des énoncés nouveaux qui

per un duplice eccesso interpretativo, che consisterebbe ora nell'accentuare una relazione di conflitto tra primi principi (*cogito, regula generalis e idea Dei*), ora nell'ignorare la natura diversa di questi principi e il particolare rapporto gerarchico che li correla. Il problema del circolo rimane tale se lo si legge nella prospettiva di uno scontro tra prime verità situate sullo stesso piano, ma anche se si trascura la nozione di *nexus rationum*, già cara al Descartes autore delle *Regulae*; nel passare dalla *regula generalis* alla veracità divina, il meditante attraversa un delicato snodo tra serie di ragioni, sino alla conquista del fondamento della verità¹ (Dio), che in quanto tale precede, nel senso che trascende e crea, ogni evidenza: conoscendo la vera nozione di infinito il meditante si accorge che essa era, da sempre, in lui, e che tutti i suoi primi ragionamenti non sarebbero stati possibili senza di lui².

In breve, se è vero, per un verso, che il *cogito*, la *regula veritatis* e l'*idea Dei* sono tre primi principi interconnessi e complementari nel fornire al meditante dapprima un criterio di verità, centrato sulla cogenza all'assenso provocata dall'evidenza, e, successivamente, la conferma della validità metafisica di questo criterio, attraverso la scoperta della vera essenza di Dio; è altrettanto vero che, per un altro verso, essi sono anche distinti e non ricoprono affatto lo stesso ruolo, né si definiscono allo stesso modo. L'anteriorità epistemologica del principio trascendentale dell'evidenza non cancella, né sminuisce la superiorità ontologica dell'idea del vero Dio: grazie al principio dell'evidenza il meditante scopre che sotto la luce dell'intuizione chiara e distinta non può dubitare (indubitabilità psicologica); grazie al secondo principio acquisisce un'assicurazione superiore, quella di non *dover* mai dubitare (indubitabilità normativa). Se, dunque, *dal punto di vista dell'essere* ogni verità, per fondamentale che sia, dipende da Dio, *dal punto di vista del conoscere*, che è quello scelto dal meditante, sono precisamente l'*Ego* e la *regula generalis* che ci fanno guadagnare l'esistenza

emportent avec eux une série de modifications du sujet énonçant [...]. Dans la méditation, le sujet est sans cesse altéré par son propre mouvement; son discours [...] l'expose à des risques, le fait passer par des épreuves ou des tentations, produit en lui des états, et lui confère un statut ou une qualification dont il n'était point détenteur au moment initial» («Ce corps, ce papier, ce feu», in *Dits et écrits*, Gallimard, Paris, 2^e éd., appendice II, p. 1125).

¹ La definizione stessa di Dio (*Dei nomine intelligo*) che si legge nella *Meditatio III* ricorda la sua onnicreatività, corollario della sua natura onnipotente: «une substance infinie [...] par la quelle moi-même, et toutes les autres choses qui sont [...] ont été créées et produites» (Alquié II, p. 445; AT VII, 45).

² Già un passaggio centrale della *Meditatio III* sanciva, «quodammodo», il primato dell'idea di Dio nell'ordine delle condizioni *a priori* della conoscenza: «Et je ne dois pas imaginer que je ne conçois pas l'infini par une véritable idée, mais seulement par la négation de ce qui est fini, de même que je comprends le repos et les ténèbres par la négation du mouvement et de la lumière: puisque au contraire je vois manifestement qu'il se rencontre plus de réalité dans la substance infinie que dans la substance finie [*plus realitatis esse in substantia infinita quam in finita*], et partant que j'ai en quelque façon [*quodammodo*] premièrement en moi la notion de l'infini, que du fini, c'est-à-dire de Dieu, que de moi-même» (Alquié II, p.445-446 ; AT VII, 45).

di Dio e la sua veracità: non si deve parlare allora di circolo, ma di progresso della ragione nell'ordine delle condizioni della scienza¹.

Al di là delle perplessità che il problema del circolo ha sollevato e che ancora continua a suscitare nei suoi lettori, è utile sottolineare che tale questione non ha appassionato Descartes più di tanto, come si evince soprattutto nelle risposte a Mersenne: la sua preoccupazione maggiore consiste meno nel disquisire su quale evidenza sia la più privilegiata o quale principio sia più primo dell'altro, che nel determinare le condizioni di fatto (*in primis*) e di diritto (*in secundis*) per accedere alla verità assoluta e adempiere così alla fondazione della scienza. Queste condizioni vengono progressivamente ottemperate dal presente dell'attenzione (*id est* dalla *performance* dell'evidenza) e dalla scoperta della veracità divina, che insieme rendono possibile la legittimazione definitiva della ragione, mediante la neutralizzazione di tutte le ragioni di dubitare. Abbiamo visto che la tesi che Descartes non cessa di rivendicare come decisiva stabilisce che la mente, quando si porta sull'evidenza, è invincibilmente trascinata ad aderirvi: inattaccabili sin quando il fuoco dell'attenzione le irradia, le idee chiare e distinte (premesse necessarie per concludere all'esistenza del vero Dio) divengono sospette ogni volta che in luogo di rappresentarsele, la mente volge l'attenzione all'idea dell'onnipotenza di Dio, senza sapere se questo Dio sia o no ingannatore; anche ad Arnauld, Descartes ripeterà che la funzione della veracità non consiste tanto nel garantire «les choses que nous concevons en effet fort clairement», ma solo «celles que nous nous ressouvenons d'avoir autrefois fort clairement conçues»². Infine, una volta che si è coscienti della veracità divina e vigili ad usare come si deve l'attenzione, l'uomo di scienza sembra trovarsi in possesso di una certezza indubitabile e perfetta (*perfectissima certitudo*³), frutto della raggiunta sicurezza metafisica della coerenza della sua ragione e della corrispondenza delle sue idee chiare e distinte con le cose.

Sembra così: alcuni autori, infatti, appoggiandosi ad un altro passaggio delle *Risposte alle Seconde Obiezioni*, hanno manifestato delle riserve anche su questo punto, suggerendo che la

¹ È ciò che J.-M. Beyssade faceva notare, con eleganza e chiarezza, mettendo in relazione la difficoltà del «circolo» con quella della cosiddetta quarta massima della morale provvisoria, che appare, paradossalmente, come il fondamento e la conclusione delle altre tre: «Dans tous ces cas, il s'agit d'un mouvement d'approfondissement, qui s'achemine vers son terme comme vers ce qui assure la cohérence de l'ensemble et fonde souterrainement même les moments qui ont précédé. Dans la forme méthodique de la progression rationnelle, ce qui apparaît et se donne à nous comme conclusion se révèle avoir été, en soi et même (sans que nous nous en soyons d'abord avisés) pour nous implicitement, ou en quelque façon, fondement, premier principe» (*Descartes au fil de l'ordre*, cit., p. 245).

² *Risposte alle Quarte Obiezioni* (Alquié II, p. 690; AT VII, 246).

³ J.-M. Beyssade ha messo in luce che l'espressione «très parfaite certitude», *perfectissima certitudo*, adottata da Descartes nelle *Risposte alle Seconde Obiezioni* (Alquié II, p. 570. AT VII, p. 145) «appartient à la fois aux principes les plus simples considérés en eux-mêmes et aux conclusions garanties par la véracité divine» (*La philosophie première de Descartes*, cit., p. 340).

verità perfetta (oggettiva), «assolutamente parlando» (cioè ponendosi dal punto di vista della verità divina), potrebbe contrastare con le nostre evidenze (ridotte a delle certezze soggettive).

V. 3. *Coerenza e corrispondenza*

Supponimus enim persuasionem tam firmam et nullo modo tolli possit; quae proinde persuasio idem plane est quod perfectissima certitudo¹.

Uno dei principali risultati cui giunge sul piano epistemico la metafisica cartesiana è la conversione della verità in certezza; questa certezza, elevata a fondamento della scienza perfetta, esclude di principio ogni contatto con la mente di Dio (lettere del '30 a Mersenne), la cui potenza incomprendibile oltrepassa ogni misura. Ne risulta forse una dissociazione del problema della certezza da quello della verità, come se riconoscendo la finitezza della nostra ragione e negando ogni forma di partecipazione al pensiero divino, Descartes si accontentasse di una verità come coerenza e rinunciasse alla verità assoluta, di cui ammetterebbe l'esistenza, ma che riterrebbe irraggiungibile? Si devono leggere le *Meditazioni* nel senso di una mera «autovalidazione della ragione», conquistata la quale la mente non si troverebbe a confrontarsi con un'inconcepibile verità assoluta extramentale, ma con un sistema coerente di fatti psicologici? Fare luce su questo primo aspetto permetterà di precisare, in un secondo tempo, la natura del razionalismo cartesiano.

V. 3. 1. *La questione della falsità assoluta*

L'ipotesi storiografica della «falsità assoluta» è all'origine di un dibattito che ha alimentato forti controversie e vivaci conflitti di interpretazione in ambito cartesiano. Che cosa suscita tanta discordia? Si è visto che la corrispondenza del 1630 con Mersenne fa emergere un'equivocità irriducibile tra due livelli ontologici: il piano dell'essere infinito, creatore di tutte le essenze e di tutte le esistenze, e il piano del lume naturale, limitato e creato. Questa disgiunzione dei piani rischia di compromettere lo statuto unitario della verità, determinandone una sorta di sdoppiamento: da un lato, la *Verità assoluta* di Dio, imperscrutabile alla mente umana, e, dall'altro lato, le *verità create* da Dio, la cui necessità si imporrebbe unicamente alla ragione contingente dell'uomo. A rassodare l'impressione di una frattura dell'unità del vero viene ad aggiungersi un passaggio piuttosto complesso delle *Risposte alle Seconde Obiezioni*, nel quale Descartes non solo assimila la perfetta certezza ad

¹ *Risposte alle Seconde Obiezioni* (AT VII, 145).

una «convinzione tanto salda che non si possa avere alcun motivo di dubitarne», ma sembra enunciare al contempo l'ipotesi di una falsità assoluta della scienza umana. Il passaggio in questione è stato equiparato da Sergio Landucci «ad uno spettro che s'aggira nella metafisica di Cartesio». È bene citarlo:

aussitôt que nous pensons concevoir clairement quelque vérité, nous sommes naturellement portés à la croire. Et si cette croyance est si forte [*tam firma*] que nous ne puissions jamais avoir aucune *raison* de douter de ce que nous croyons de la sorte, il n'y a rien à rechercher davantage: nous avons touchant cela toute la certitude qui se peut raisonnablement souhaiter. Car que nous importe si peut-être quelqu'un feint [*fiingat*] que cela même de la vérité duquel nous sommes si fortement persuadés paraît faux aux yeux de Dieu ou des anges, et que partant, absolument parlant, il est faux [*absolute loquendo, falsum esse*]? Qu'avons nous à faire de nous mettre en peine [*quid curamus*] de cette fausseté absolue, puisque nous ne la croyons point du tout [*nullo modo*] et que nous n'en avons pas même le moindre soupçon? Car nous supposons une croyance ou une persuasion si ferme [*persuasionem tam firmam*] qu'elle ne puisse être ôtée, laquelle par conséquent est en tout la même chose qu'une très parfaite certitude [*perfectissima certitudo*]¹.

La questione è delle più delicate, in quanto non solo concerne la natura della concezione cartesiana della verità, ma coinvolge il senso stesso che viene ad assumere il progetto cartesiano di fondazione del sapere. Henry Frankfurt² ha visto in questo passaggio una conferma alla sua teoria coerentista della verità in Descartes: «la preoccupazione più fondamentale di Descartes – scrive Frankfurt – riguarda la certezza stessa, e tende ad essere piuttosto indifferente alla questione di sapere se il certo corrisponde o non corrisponde al reale». Secondo questa prospettiva, che individua nella difesa della ragione il *telos* dell'impresa cartesiana, la vera aspirazione di Descartes non mira alla conquista di una verità

¹ *Risposte alle Seconde Obiezioni* (Alquié II, pp. 569-570 AT VII, 144-145, corsivi nostri). Su questo passaggio si vedano le considerazioni di J. Laporte, *Le rationalisme de Descartes*, cit., pp. 149-152; H. G. Frankfurt, *Demons, Dreamers, and Madmen...*, cit., pp. 170 ss, 179 ss; E. M. Curley, *Descartes against the Skeptics*, cit., pp. 108 ss.; S. Landucci, *La mente in Cartesio*, cit., pp. 30-37; G. J. D., Moyal, *La critique cartésienne de la raison. Folie, rêve et liberté dans les Méditations*, Montréal-Paris, 1997, p. 168, e di E. Scribano, *L'inganno divino nelle Meditazioni di Descartes*, in «Rivista di Filosofia», 90, 1999, 2, pp. 249-250.

² H. Frankfurt non ravvisa in Descartes una concezione della certezza che si costruisce a partire da una certa versione della teoria della verità-corrispondenza. A suo giudizio il significato accordato alla verità slitterebbe, con Descartes, da quello di corrispondenza con la realtà (verità) a quello di certificazione della coerenza delle proprie credenze (certezza-indubitabilità). In un primo momento Frankfurt si spinge ad attribuire a Descartes un disinteresse per la questione della verità (*Descartes' Validation of Reason*, in «American Philosophical Quarterly», 2, 1965, p. 156); in un saggio successivo correggerà parzialmente il tiro: senza disconoscere che quando Descartes si chiede se l'indubitabile sia vero, egli si sta chiedendo se le credenze di cui non si può dubitare corrispondono alla realtà, egli accorda nondimeno al tema della corrispondenza un'importanza secondaria e del tutto accessoria per il progetto cartesiano, privilegiando una lettura *coerentista* dell'epistemologia di Descartes (*Demons, Dreamers, and Madmen*, cit., pp. 170 ssg). Infine, incalzato dalle obiezioni di Curley (*Descartes against the Skeptics*, cit., p. 108 sgg) circa l'idea cartesiana di verità, ammetterà i limiti dell'interpretazione coerentista (H. Frankfurt, *Descartes on the Consistency of Reason*, in Hooker, ed., *Descartes. Critical and Interpretative Essays*, cit., p. 37), riconoscendo la duplice finalità del progetto cartesiano, nello stesso tempo impegnato a raggiungere un'auto-giustificazione della ragione e un accordo del pensiero con l'essere.

assoluta, concepita come corrispondenza con le cose in se stesse, ma piuttosto ad una coerenza tra enunciati indubitabili. Prima di lui, Jean Laporte aveva visto in questo luogo una confessione (*aveu*) e la prova che nella circostanza «le fait emporte le droit». Detto altrimenti, per Laporte così come per il primo Frankfurt, la verità cartesiana, alla luce del testo in questione, si manterrebbe in una dimensione psicologica, soggettiva, fattuale, e non pretenderebbe alla normatività o all'oggettività¹. Intendiamoci, nessun commentatore contesta il fatto che la certezza divenga il concetto epistemologico fondamentale a partire dal quale si definisce la verità. Il problema è stabilire se questa *humana certitudo* di cui parla Descartes coincida o meno con la verità assoluta.

Proprio su questo punto la maggior parte degli studiosi sembra orientata ad evitare un particolare tipo di eccesso nell'interpretazione, volto ad opporre la ricerca della certezza a quella di una verità ultima, considerata come inaccessibile alla ragione umana a causa della sua finitezza; la formula cartesiana: «che cosa c'importa, infatti, se per caso qualcuno s'inventi [*fingat*] che ciò stesso della cui verità siamo persuasi così saldamente appaia falso a Dio o ad un angelo, e quindi – assolutamente parlando – sia falso [*absolute loquendo, falsum esse*]?», non tradirebbe, così, nessuna ammissione della possibilità di una dimensione più profonda della verità. Questa formula non sarebbe il segno di una resa filosofica dinanzi all'esistenza di un criterio divino del vero alternativo a quello in dote al lume naturale (come invece suggeriva in modo esplicito per esempio Richard Popkin², che ravvisava nel sintagma «assolutamente parlando», la possibilità di tale falsità) ma semmai la denuncia dell'inermità di una tale evocazione: è vero che già l'inizio delle *Meditazioni* presentava un dubbio iperbolico capace di investire non solo le nostre antiche opinioni ma anche il lume naturale stesso (mediante l'enunciazione della *suprema dubitatio* di un *Deus qui potest omnia*), ma è altrettanto vero che la progressione delle *Meditazioni* doveva sancire definitivamente la possibilità di una scienza perfetta e assolutamente indubitabile. Ecco perché Descartes ribatte a Mersenne che la sua ipotesi è incapace di turbare una persuasione «che sia tanto salda che

¹ Ma è bene osservare che J. Laporte, pur minimizzando l'interesse portato da Descartes alla questione della veracità divina («Descartes, a vrai dire, ne paraît pas s'en être fort tracassé») conferisce alla veracità il valore di principio fondamentale nel disegno cartesiano di fondazione della conoscenza umana, al pari della generalizzazione dell'evidenza ricavata dal *cogito*: «tiens pour indubitable tout ce dont tu n'arriveras plus à douter. Le fait emporte le droit. Voilà le “fondement” dernier – *aliquid inconcussum* – sur le quel toute la certitude humaine est appuyée» (*Le Rationalisme de Descartes*, cit., pp. 151-152).

² «Que Descartes en ait eu conscience ou non, ce problème permettait de construire un état possible des choses dans lequel notre savoir le plus certain risquait d'être faux. S'il se pouvait que les vérités dont nous étions le plus sûrs fussent fausses au regard d'un critère absolu, pouvions nous jamais être sûrs que ce que nous devons accepter subjectivement comme étant vrai était objectivement ou absolument vrai? Descartes introduisait une raison de douter et admettait que nous n'avions aucun moyen de l'éliminer» (R. H. Popkin, *Histoire du scepticisme*, cit., p. 263). Ma il contesto della risposta cartesiana indica chiaramente che non solo Descartes non introduce nessuna nuova ragione di dubitare (l'ipotesi di una falsità assoluta è agitata da Mersenne), ma soprattutto che non si tratta in nessun caso di ammetterne la natura di ipotesi insuperabile.

non si possa avere alcun *motivo* di dubitarne»; ad un'opinione debole e infondata («non abbiamo neppure il minimo sospetto»; «non vi crediamo in alcun modo»), Descartes contrappone l'argomento più forte del suo arsenale razionale, ovvero il principio della *performance* metodica, testato sul cogito e successivamente assicurato dalla conoscenza della natura di Dio.

A sostegno di questa lettura, uno degli interventi più convincenti lo si deve a Sergio Landucci¹, il quale non si limita a citare e commentare il testo, ma esamina scrupolosamente il contesto in cui si dà la risposta di Descartes ad un'obiezione di natura teologica, e mette in luce che non è Descartes, ma l'obiettore teologo (ovvero Mersenne, lo stesso interlocutore delle lettere del '30) il primo ad ipotizzare una falsità assoluta (dal punto di vista di Dio o di un angelo) tale da squalificare la *persuasio* dell'evidenza. È Mersenne, quindi, che prospetta a Descartes un relativismo insuperabile² – ciò che per noi è certo, potrebbe essere falso per Dio – rispetto al quale la risposta di Descartes deve leggersi nel senso di «*une fin de non-recevoir*» e non già come una concessione al suo obiettore. Del resto, nel passo incriminato, Descartes dice in buona sostanza che il nostro impulso spontaneo ad assentire all'evidenza è ben fondato, sicuro e affidabile. Situata nel suo contesto, la risposta a Mersenne non sembra affatto accreditare l'ipotesi che vi sia un qualche livello segreto della verità, livello che si vorrebbe impenetrabile per la ragione umana, né sembra suggerire una rinuncia alla verità da parte di Descartes, il che comporterebbe un'inspiegabile quanto inaspettata adesione all'istanza relativistica. Non ci troviamo, pertanto, dinanzi ad un'irreparabile frattura dell'unità del vero, perché il testo non fa che riproporre la tesi centrale dell'epistemologia cartesiana, secondo la quale la verità-certezza è attingibile solo all'interno della *performance* metodica, che si mantiene nella prospettiva dell'intelletto finito. *Performance* metodica eretta a “regola generale o regola di verità” in apertura della terza meditazione, mediante l'equivalenza tra l'evidenza («...*illud omne [...] quod valde clare et distincte percipio*») e la verità («... *esse verum...*»). In breve, incalzato dall'obiezione teologica della falsità assoluta, la replica di Descartes non solo lascia intendere che si tratta di un'ipotesi immotivata, in

¹ S. Landucci, *La mente in Cartesio*, cit., pp. 30-37.

² *Seconde Obiezioni*: «Car si Dieu nous montrait la vérité toute nue [*puram nobis ostenderet veritatem*] quel œil ou plutôt quel esprit aurait assez de force pour la supporter [*quae mentis acies eam sustinere valeat*]?» (Alquié II, p. 546; AT VII, 126). L'obiezione di Mersenne, che sottende un'idea antica quanto la filosofia, secondo la quale la mente umana conosce solo delle apparenze, deve considerarsi un luogo comune nell'atmosfera intellettuale del XVII secolo. Pierre Corneille, ad esempio, metteva in versi l'idea che ai nostri deboli occhi non è consentito contemplare l'«*astre de vérité*»: «Il n'en tombe sur nous que des rayons voilés [...] / Et tout ce qu'à nos yeux il est permis d'en voir, / Ce sont traits réfléchis qu'en répand un miroir (*Imitation de Jésus Christ*, III-48, vers 4864 e 4867-4868). E sarà ancora l'opinione di Corneille quando, nel 1669, prenderà la «*Défense des fables dans la Poésie*»: «L'œil se peut-il fixer sur la vérité nue? / Elle a trop de brillant pour arrêter la vue».

quanto non sostenuta da nessuna plausibile ragione di dubitare¹, ma torna a ribadire il valore epistemologico della regola generale di verità: «*Supponimus enim persuasionem tam firmam et nullo modo tolli possit*».

V. 3. 2. *La questione dell'idea completa*

Ricusata e respinta al mittente l'eventualità di una falsità assoluta, si sarebbe portati a concludere che il disegno fondazionale di Descartes culmini nella costituzione di un razionalismo assoluto. Neutralizzate definitivamente tutte le ragioni di dubitare, il meditante che conosce sotto la luce della chiarezza e della distinzione, sembra «*prêt à faire son entrée triomphale sur la terre promise du nouveau monde du dogmatisme où la connaissance de la vérité et de la réalité pouvait être absolument certaine*»², per dirla con Popkin.

Senonché, diversi elementi suggeriscono di evitare un'equiparazione del razionalismo cartesiano ad un dogmatismo puro e totale. Si tratta di almeno tre tesi, costantemente mantenute da Descartes e legate alla questione nodale della finitezza della ragione umana: la prima di queste tesi riguarda i limiti della ragione, su cui insiste la *Regula VIII*³; la seconda concerne la natura della scienza umana, frutto di un'istituzione divina, descritta nella già più volte da noi menzionata dottrina della creazione delle verità eterne⁴; la terza tesi che sembra inficiare l'assimilazione del razionalismo cartesiano con un dogmatismo assoluto coincide con la ricusazione epistemologica dell'adeguazionismo e con la concomitante formulazione della teoria dell'idea distinta, cioè completa. Si tratta di tre dottrine diverse che mettono in rilievo un medesimo punto fermo della riflessione cartesiana: l'evidenza è sì il segno della verità, ma non di una verità che possa rispettare l'istanza dell'osservabilità totale, né obbedire al principio dell'intelligibilità integrale del reale. Malgrado alcuni interpreti⁵, specie di area

¹ Mersenne sembra fermarsi ai dubbi sollevati nella *Meditatio I*, e non tenere conto della neutralizzazione graduale e definitiva dello scetticismo operata dalle meditazioni successive.

² R. H. Popkin, *Histoire du scepticisme*, cit., p. 244.

³ Si veda *supra* parte I, capitolo 3.

⁴ Si veda *supra* parte I, capitolo 1.

⁵ Tra questi ci limitiamo a evocare il pensiero di Hamelin, Natorp e Cassirer. Il primo ha osservato che per Descartes l'intero universo «est pensable et ne recèle aucun fond mystérieux» (*Le Système de Descartes*, cit., p. 281); il secondo ha sostenuto che «l'*universitas* des choses se réduit (pour Descartes) à l'*universitas* de l'esprit connaissant» (*Le développement de la pensée de Descartes*, «Revue de Métaphysique», 1896, p. 421). E. Cassirer, infine, ha fatto sua la tesi secondo la quale: «les authentiques connaissances nécessaires, dont la validité se laissent établir pour toute pensée et toute expérience, sont les mêmes pour l'entendement humain et l'entendement divin» (*Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren*, Berlin, 1911, t. 1, p. 495). A confortare queste letture, oltre ad uno scarso interesse portato alla dottrina della creazione delle verità eterne, vi è un periodo della seconda parte del *Discours* che sembrava far sfociare il pensiero di Descartes in un dogmatismo integrale: «[...] pourvu seulement qu'on s'abstienne de recevoir aucune (chose) pour vraie qui ne le soit, et qu'on garde toujours l'ordre qu'il faut pour les déduire les unes des autres, il n'y en peut avoir de si éloignées auxquelles enfin on ne parvienne, ni de si cachées qu'on ne découvre» (Alquié I, p. 587; AT VI, 19). In questo passo, tuttavia, Descartes non si riferisce alle cose in generale, ma solo a «celles qui peuvent tomber

tedesca, abbiano creduto il contrario, alla mente è preclusa, per Descartes, la piena visibilità dell'oggettività.

Significa forse che le nostre teorie non possederebbero la facoltà di descrivere il mondo come esso è in sé? La delicatezza del problema deve indurre alla prudenza. Per Descartes è certo possibile dire molte cose vere, senza per questo pretendere di svelare, ammesso che l'espressione abbia un senso, la Verità globale e ultima del reale. Padre del razionalismo, Descartes non incarna in modo radicale i principi della fede razionalista alla maniera, per esempio, di Spinoza¹. Secondo il pensiero di quest'ultimo, difatti, il mondo è interamente intelligibile, a condizione di seguire rigorosamente il modello delle matematiche. Per Spinoza non vi è nessuna *contingenza*, né sussiste alcun mistero: la filosofia può raggiungere la verità, ma solo la vera filosofia, che l'autore dell'*Etica* presenta *more geometrico* come una successione di definizioni, assiomi e teoremi. In tale prospettiva lo scetticismo è una posizione incoerente: per sostenerla si deve essere in malafede, oppure essere incapaci di comprendere un ragionamento, come «degli automi assolutamente sguarniti d'intelligenza».

Già Martial Guérout faceva notare come il pensiero di Spinoza incarnasse «le rationalisme absolu», capace di veicolare l'anima verso «cette union parfaite de Dieu et de l'homme qui conditionne son salut»². Un razionalismo totale e senza riserve, forse il più ardito mai tentato, centrato sulla tesi dell'auto-intuizione della natura unica e infinita, sulla pretesa di portarci a pensare come pensa Dio³ e sull'affermazione, che sottende l'intero sistema di Spinoza, secondo cui l'amore di Dio (*amor dei intellectualis*), possibile solo mediante un'unione necessaria del nostro essere con quello di Dio, è l'unica nostra salvezza. Ora, è all'interno di questo sistema, e non certo nel progetto filosofico di Descartes, che si dissolve il senso dei limiti umani: in un razionalismo integrale, la verità di una filosofia si misura sulla verità suprema e ultima di Dio, laddove nel peculiare razionalismo “critico” (nel senso di cosciente dei propri limiti) di Descartes la certezza della scienza resta una *humana certitudo* e la verità della ragione si mantiene sempre nella dimensione finita di un'esperienza

sous la connaissance des hommes». Sul contesto della frase si veda J. Laporte, *Le rationalisme de Descartes*, cit., pp. 173-174.

¹ Già V. Delbos, nella sua notevole e limpida sintesi della filosofia di Spinoza (*Le spinozisme*, Vrin, 1950, ora 2005), ricordava gli eccessi e le inesattezze di quelle letture (Leibniz, Hegel, Kuno Fischer) miranti a far derivare lo spinozismo dal cartesianesimo mediante un semplice processo logico: «il semble bien [...] que les inspirations primitives et essentielles dont le spinozisme a procédé, d'où qu'elles soient venues à l'esprit de Spinoza, avaient une puissance interne spécifique, plus caractérisée pour s'emparer des conceptions cartésiennes et se les subordonner en les altérant que pour en être une simple dérivation ou promotion dialectique» (*op. cit.*, p. 214).

² M. Guérout, *Spinoza, Dieu*, Aubier-Montaigne, 1968, p. 12.

³ In un celebre studio, significativamente intitolato *Le rationalisme de Spinoza*, e polemicamente rivolto a mettere in luce «l'incompréhensibilité de l'*Ethica*», F. Alquié scrive nella sua conclusione che «il est difficile de décider si l'homme, tel que nous le présente Spinoza, est élevé jusqu'à Dieu ou, au contraire, mutilé et privé de ce qui constitue sa véritable grandeur. Le sage spinoziste est une sorte de surhomme, puisqu'il parvient à penser comme Dieu» (*Le rationalisme de Spinoza*, Paris, 1981, p. 351).

che non pretende mai oltrepassare la condizione umana¹. Inversamente rispetto allo sforzo precipuo dell'*Ethica*, che aspira a fare in modo che il saggio ritrovi, con cognizione di causa, l'unione costitutiva che lo lega necessariamente ed eternamente a Dio, per Descartes non ci può essere contatto in questa vita tra la nostra mente e la sua causa trascendente ed eterna. La stessa distanza tra i due autori si registra a proposito della possibilità di conquistare delle conoscenze adeguate². Per Spinoza un'idea è vera quando è «adeguata», ovvero intrinsecamente ben costruita e ben pensata, tale da esibire in modo dimostrativo il nesso tra un principio e le sue conseguenze, tra una causa e il suo effetto, che rivela una necessità: «per ideam adaequatam intelligo ideam, quae, quatenus in se sine relatione ad objectum consideratur, omnes verae ideae proprietates sive denominationes intrinsecas habet»³. Comprendere come una sfera è generata dalla rotazione di un semicerchio attorno al suo asse, significa vedere un'idea vera. Di tipo opposto sono le conoscenze per sentito dire o le conoscenze per esperienza vaga: esse non sono mai vere, anche se possono risultare esatte, perché non racchiudono nessuna intelligibilità. Così, la verità coincide con il rigore razionale ed esclude l'incertezza: quando si ha davvero capito una dimostrazione, non si può revocarla in dubbio, né immaginare una realtà diversa da quella che si è stabilita. Un'idea, viceversa, non è vera quando è confusa, *id est* incompleta, mutilata, parziale o ricavata da conseguenze prive di premesse⁴; quando, cioè, la percezione dei veri legami di causalità tra le cose è andato perduto. In breve, ogni volta che cogliamo l'idea adeguata, allora siamo, insegna Spinoza, in presenza di una verità assoluta, che ci permette di superare il punto di vista soggettivo e limitato che abbiamo spontaneamente rispetto alle cose, e ci fa percepire ciò che le cose sono in sé, dal punto di vista di Dio. Quando comprendo una verità, la mia mente, che è una parte (modo) dell'intelletto infinito di Dio, la percepisce come essa è in lui. Di qui la purezza del razionalismo spinozista che sfocia in un dogmatismo integrale: «Idea vera in nobis est illa, quae in Deo, quatenus per naturam Mentis humanae explicatur, est adaequata»⁵; e poco oltre, alla fine del relativo *scholium*: «His adde, quod Mens nostra quatenus res vere

¹ Un raffronto tra la specificità della nozione spinoziana di certezza (in particolare nel *Tractatus de Intellectus Emendatione*) con quella cartesiana (in particolare del *Discours*), si trova nello studio di P.-F. Moreau, *Spinoza. L'expérience et l'éternité*, Paris, 1994, pp. 94-103.

² Sulla teoria spinozista della conoscenza, si veda M. Goueroult, *Spinoza, L'Ame*, 1974, pp. 198-487; A. Matheron, *Individu et communauté chez Spinoza*, Paris, 1969, pp. 63-77; R. Landim Filho, *La notion de vérité dans l'Ethique de Spinoza*, in *Méthode et métaphysique, Travaux et documents du Groupe de recherches spinozistes*, n° 2, PUPS, 1989, pp. 121-142.

³ Spinoza, *Ethica* II, definizione 4.

⁴ Spinoza, *Ethica* II, prop. 28; prop. 29; *Corollario*; prop. 35; prop. 40.

⁵ Spinoza, *Ethica* II, prop. 43, demonstratio.

percipit, pars est infiniti Dei intellectus [...]; adeoque tam necesse est, ut Mentis clarae et distincte ideae verae sint, ac Dei ideae»¹.

A dispetto di questa razionalità integrale del mondo, che non teme di elevarsi e parlare dal punto di vista dell'essere, e che pretende che le cose siano perfettamente trasparenti alla mente, l'ispirazione filosofica generale che anima la riflessione cartesiana, e la sua concezione particolare della verità, ci sembrano, per lo meno in parte, e fatti tutti i distinguo del caso, più prossimi al criticismo² kantiano che non allo spinozismo. Ritorniamo sul passaggio poc'anzi citato relativo alla cosiddetta «falsità assoluta», e proviamo a leggerlo alla luce della nozione di «criticismo», categoria interpretativa certo anacronistica, ma che potrebbe rivelarsi non del tutto impertinente per la nostra lettura. Nel passo in questione Descartes mette l'accento sulla nozione di *persuasio*, la quale traduce il sentimento di massima certezza provocato dall'evidenza dell'idea presente ad una mente che è attenta e che non ha più nessuna legittima ragione di dubitare. Anche in questa situazione di certezza, indubitabilità e sicurezza umanamente insuperabili, si potrebbe di fatto non essere in possesso di conoscenze *adeguate* o totali. Perché mai? Perché Descartes, pur teorizzando la possibilità noetica di una conoscenza distinta, cioè, completa, si guarda bene dall'accordare alla mente creata e finita il potere di conoscere in modo perfettamente adeguato le cose³. Per comprendere la singolarità del razionalismo cartesiano non va trascurata la distinzione tra la conoscenza completa di una cosa e la conoscenza di questa cosa come completa: idea completa (o distinta) non significa idea interamente adeguata. La denominazione

¹ Spinoza, *Ethica* II, prop. 43, scholium.

² Sugli aspetti «critici» del pensiero di Descartes si possono consultare i saggi di P. Natorp, *Descartes' Erkenntnistheorie. Eine Studie zur Vorgeschichte des Kriticismus*, Marburg, 1882; W. Rödl, *Descartes' Erste Philosophie, Kantstudien, Ergänzungshefte*, 103, Bonn, 1971; F. Alquié, *Une lecture cartésienne de la Critique de la raison pure est-elle possible?*, in *Etudes cartésiennes*, Paris, 1982, pp. 107-117 (articolo che ha suscitato un interessante dibattito, ricostruito da G. Belgioioso, *L'insuffisance de l'objet. Réflexions sur une question de F. Alquié*, in *Descartes en Kant*, cit., pp. 527-537); J.-L. Marion, *L'interprétation criticiste de Leibniz et Descartes: critique d'une critique*, in *Ernst Cassirer. De Marbourg à New York*, Paris, 1990, pp. 29-42; e *Constantes de la raison critique: Descartes et Kant*, in *Questions cartésiennes II*, Paris, 1996, pp. 283-316, e il già citato C. Bouriau, *Aspects de la finitude: Descartes et Kant*, Bordeaux, 2000, che individua i principali punti di contatto tra il razionalismo di Descartes e il criticismo di Kant (a partire dalla comune separazione della cosa in sé dall'oggetto conosciuto, corollario dell'equivocità delle conoscenze divina e umana), senza per questo disconoscere alcuni rilevanti tratti del pensiero cartesiano inassimilabili al criticismo (primo tra tutti la ricasazione cartesiana della donazione sensibile, che permette invece a Kant – che accorda un ruolo eminente alle funzioni sensibili dell'anima nella costituzione dell'oggetto – di fondare l'impossibilità di accedere al *noumeno* sulla struttura stessa del soggetto finito). Se può apparire eccessivo definire *tout court* «critico» il progetto cartesiano, l'autore conclude, anche smarcandosi dall'interpretazione difesa da J.-L. Marion, che invece definisce il razionalismo cartesiano come «essenzialmente critico» (*Constantes de la raison critique: Descartes et Kant*, cit., p. 315), «que si Kant est indéniablement le penseur du criticisme, Descartes est par excellence celui de la finitude» (C. Bouriau, *op. cit.*, p. 197).

³ Condividiamo pienamente la conclusione dello studio di J.-M. Beyssade *Sur le cercle cartésien*, che ha molto opportunamente definito il «rationalisme cartésien comme un dogmatisme restreint. Dogmatisme, parce qu'il apporte la preuve que notre science atteint à une vérité absolue. Restreint, parce qu'il maintient la différence entre distinct et adéquat. Nous connaissons parfaitement des limites (*distinct*), nous n'épuisons pas les contenus (*adéquat*)» (*Descartes au fil de l'ordre*, cit., p. 234).

«completa»¹, riferita all'idea, potrebbe facilmente indurre in errore: essa non fa allusione ad un'idea che la mente conosce in tutta la sua estensione e profondità, in ogni sua parte e in modo definitivo ed esaustivo: «[...] quand j'ai dit – spiega ad Arnauld – qu'il fallait concevoir pleinement une chose [*rem intelligendam esse complete*], ce n'était pas mon intention de dire que notre conception devait être entière et parfaite [*adaequatam*], mais seulement, qu'elle devait être assez distincte [*rem satis debere intelligi*], pour savoir que cette chose était *complète* [*completam*]]»². Descartes non è il teorico della vista intera dell'oggettività perché la rappresentazione perfettamente adeguata della cosa³, la conoscenza cioè della totalità delle proprietà della cosa, non può concernere la mente umana (a meno che la rivelazione divina non la illumini dall'alto) ma solo quella divina: la conoscenza interamente perfetta di una cosa, che comporta tanto la conoscenza completa della cosa, quanto la conoscenza che non c'è più niente da conoscere, è prerogativa del solo essere perfetto (*solus est Deus qui novit se habere cognitiones rerum omnium adaequatas*⁴). In altri termini, la *mens divina* ha e sa di avere *ab aeterno* una conoscenza totale e *adaequata* di ogni cosa, laddove la mente dell'uomo, in ragione del suo statuto ontologico finito, limitato e imperfetto, non è predisposta alla conoscenza della «cosa-in-sé», per parlare con linguaggio

¹ L'idea completa è l'idea distinta, ovvero l'idea non resa incompleta da un'astrazione mentale. Astrarre, in latino *abstrahere*, significa considerare separatamente, isolare un aspetto particolare da un'entità generale, svincolare una parte dalla rete di rapporti in cui essa si trova con l'intero ente di cui è parte. Una delle tecniche capitali della scienza moderna consiste nell'isolamento di aspetti particolari della natura, in quanto è solo all'interno di tale isolamento che è possibile cogliere le cause e gli effetti di un certo fenomeno: si pensi, ad esempio, alla finzione del corpo-macchina, supposizione capitale al fine di poter spiegare il funzionamento del corpo umano attraverso la dissezione, cioè la separazione, di una parte dalle altre parti (*partes extra partes*), e l'osservazione di tale parte isolata dalle altre, cioè senza la loro interferenza. Nel caso dell'idea di corpo, ad esempio, Descartes definisce *completa* l'idea che rappresenta l'estensione, cioè l'attributo principale o il «tutto» dell'idea di corpo; *astratta* quella che, invece, rappresenta la figura o il movimento, cioè una modificazione o una parte dell'idea di corpo. Poiché figura e movimento dipendono logicamente dall'estensione di cui sono modi, conoscerli in modo completo esigerà il riconoscimento della dipendenza logica dall'estensione di cui sono modi.

² *Risposte alle Quarte Obiezioni* (Alquié II, 661; AT VII, 221).

³ Nelle *Risposte alle Seconde Obiezioni*, Descartes asserisce che «nous n'avons point d'autre idée de la substance précisément prise, sinon qu'elle est une chose dans laquelle existe formellement, ou éminemment, ce que nous concevons» (Alquié II, p. 587-588; AT VII, 161). In questo passaggio diversi autori, tra cui F. Alquié, J. Laporte e G. Canziani hanno ravvisato l'idea di un'irriducibilità della sostanza rispetto al suo attributo principale. J. Laporte ha osservato che: «la substance, en sa réalité intrinsèque, demeure toujours chez Descartes *extra intellectum*» (*Le rationalisme de Descartes*, cit., p. 191); G. Canziani ha espresso la stessa convinzione: «selon Descartes ce que nous concevons, c'est non pas la substance en elle-même ni sa plénitude, mais l'attribut par lequel elle se révèle à notre regard. Il faut donc se résigner; le niveau de l'attribut [...] est indépassable» (*La métaphysique et la vie. Le sujet psychosomatique chez Descartes*), in *Descartes et la question du sujet*, p. 69). Di avviso contrario, tra gli altri, S. Landucci, secondo cui l'attributo essenziale sarebbe in realtà identico alla sostanza stessa: «con la dottrina dell'“attributo principale” Cartesio viene ad identificare in esso tutta la realtà di una sostanza. Questa non è più al di là, o al di sotto, e cioè un sostrato altro [...]» (*La mente in Cartesio*, cit. p. 128 e sgg). In effetti, sotto il profilo ontologico ogni sostanza è caratterizzata da un attributo principale, che ne costituisce l'essenza o la natura. In questo senso la sostanza non indica, per Descartes, qualcosa di distinto dagli attributi che la manifestano, ma l'unità inscindibile della cosa alla quale pensa, e all'Hyperaspistes confesserà il suo disappunto nei confronti di coloro che, simili in ciò all'ubriaco che vede doppio, sono soliti dividere la cosa in materia, forma e altri accidenti (agosto 1641, Alquié II, p. 374; AT III, 435).

⁴ *Risposte alle Quarte Obiezioni* (AT VII, 220 e sgg).

kantiano¹, «non seulement de l'infini, mais même aussi peut-être d'aucune autre chose qui soit au monde, pour petite qu'elle soit»². Non che la ragione umana non possa riuscire di fatto a guadagnare una conoscenza piena e totale, a cogliere talvolta l'*idea adaequata*, a vedere tutte le proprietà di una *res* determinata; il punto è che essa non potrà mai sapere di aver conquistato questa conoscenza:

quoiqu'un entendement créé [*intellectus creatus*] ait peut-être en effet les connaissances entières et parfaites de plusieurs choses, néanmoins jamais il ne peut savoir qu'il les a, si Dieu même ne lui révèle particulièrement. Car, pour faire qu'il ait une connaissance pleine et entière de quelque chose, il est seulement requis que la puissance de connaître qui est en lui égale cette chose, ce qui se peut faire aisément: mais pour faire qu'il sache qu'il a une telle connaissance, ou bien que Dieu n'a rien mis de plus dans cette chose que ce qu'il en connaît, il faut que par sa puissance de connaître, il égale la puissance infinie de Dieu [*ut sua vi cognoscendi adaequet infinitam Dei potestatem*], ce qui est entièrement impossible [*quod fieri plane repugnat*]³.

Fatte queste indispensabili puntualizzazioni, che lasciano trasparire quanto pesi la teoria dell'equivocità tra la potenza divina e le possibilità epistemiche del lume naturale nella definizione del razionalismo cartesiano, e quanto appartenga a questa definizione il riconoscimento della parte irriducibile di ignoranza nell'uomo, è lecito concludere che la ragione umana, cosciente dei suoi limiti e del suo *status* di creatura finita, è per Descartes senz'altro capace di una conoscenza *nel suo genere* perfetta, designata dall'espressione *perfectissima certitudo*, ma che questa perfetta certezza, in accordo con le cose⁴, lascia suo malgrado uno spazio all'inconoscibile. Anche per questa ragione, quando si dice che la scienza cartesiana non si configura, come invece accade nelle dottrine di Mersenne e Gassendi, come una scienza dei fenomeni ma delle «cose in sé», occorre prendere tale

¹ Su questo aspetto C. Bouriau ha scritto: «la thèse de la création des vérités ruine toute prétention à déterminer les choses telles qu'elles sont en elles-mêmes» (*Aspects de la finitude: Descartes et Kant*, cit., p. 48). Ma già F. Alquié fondava su questo punto la sua ipotesi di un preannunciarsi del criticismo in Descartes: «Descartes et Kant se contentent de dire ce que l'évidence philosophique nous permet d'affirmer: l'objet n'est pas l'être» (*Etudes cartésiennes*, cit., p. 117).

² *Risposte alle Quinte Obiezioni* (Alquié II, p. 808; AT VII, 365). A conferma di ciò si confronti questo passo della lettera a Mersenne del 31 dicembre 1640: «je ne nie point qu'il n'y ait des choses en Dieu que nous n'entendons pas [ex. mystère de la trinité], ainsi qu'il y a même en un triangle plusieurs propriétés que jamais aucun mathématicien ne connaît, bien que tous ne laissent pas pour cela de savoir ce que c'est qu'un triangle» (Alquié II, p. 306; AT III, 274).

³ *Risposte alle Quarte Obiezioni* (Alquié II, p. 659-660, AT VII, 220 e ssg). Si veda anche l'epistola a Gibieuf datata 19 gennaio 1642 (AT III, 474 e ssg.) e il paragrafo 61 del I libro dei *Principia*.

⁴ Il primato della mente sulla realtà nella relazione di conoscenza, resa possibile dall'intermediazione delle idee, non implica nullo modo una rinuncia cartesiana alla teoria della corrispondenza tra pensieri veri e cose esterne. Su questo punto la lettera a Gibieuf del 19 gennaio 1642 è inequivoca: «car, étant assuré que je ne puis avoir aucune connaissance de ce qui est hors de moi, que par l'entremise des idées que j'en ai eues en moi, je me garde bien de rapporter mes jugements immédiatement aux choses et de leur rien attribuer de positif, que je ne l'aperçoive auparavant en leurs idées; mais je crois aussi que tout ce qui se trouve en ces idées, est nécessairement dans les choses» (Alquié II, p. 905; AT III, 474, corsivo nostro).

affermazione *cum grano salis*: se è vero, infatti, che la fondazione metafisica della fisica garantisce alla scienza cartesiana la sicurezza di descrivere con certezza e verità la realtà del mondo, e in questo senso la conoscenza della verità concerne senz'altro tanto la *veritas intellectus* quanto la *veritas rei*¹, è altrettanto vero che la filosofia di Descartes tiene ben fermo, quale principio positivo della scienza stessa, la consapevolezza dei limiti del sapere umano, dovuti alla particolare situazione ontologica che è quella dell'uomo².

*

Ecco, in ultima istanza, che alla difesa della ragione e alla dimostrazione che le nostre idee hanno il loro corrispondente nella realtà, vengono ad accompagnarsi alcuni risvolti «critici» del pensiero di Descartes, che concorrono a ridimensionare talune interpretazioni che insistono sul carattere puramente dogmatico del suo pensiero, come nel caso del perentorio giudizio di d'Alembert, ubicato nel *Discours préliminaire* de l'*Encyclopédie*: «s'il a fini par croire tout expliquer, il a du moins commencé par douter de tout», giudizio che ha contribuito, insieme a quello di altri filosofi e commentatori³, ad alimentare l'idea di un Descartes *sic et simpliciter* dogmatico. Nell'intento di restituire la singolarità e la complessità della nozione cartesiana di verità scientifica, si è cercato, nelle pagine di questo capitolo, di determinare la natura, l'estensione e i limiti del razionalismo cartesiano, accertando che pur senza cedere in nessun caso al proposito scettico di un carattere frammentario e revisionabile di ogni verità; pur investendosi nel progetto grandioso di fondare la necessità dei principi fisici su basi metafisiche assolutamente indubitabili, Descartes rimane cosciente dell'impossibilità di una

¹ È quanto sostiene, tra gli altri, D. Kambouchner, che insiste sulla necessità di non disgiungere, nella considerazione della questione della verità in seno alle *Méditationes*, ciò che concerne «la matière de la vérité (les premières vérités, les vérités plus générales)», da ciò che riguarda «la forme ou le concept de vérité». Tra questi due poli vi sarebbe, difatti, una relazione di «imbrication», dato che nell'idea cartesiana di «connaissance de la vérité» viene a prodursi una convergenza tra una questione che verte sull'essere ed un'altra che verte sul conoscere: «L'expression cartésienne: “connaissance de la vérité” s'entend toujours avec cette double dimension. D'une part, cette connaissance a besoin d'un objet substantiel, et doit se rapporter à une chose au sens le plus fort du mot; d'autre part, elle a besoin d'une forme de certification, donc d'une assurance relative à ce qui fait une connaissance authentique, ou à ce qui constitue une vérité comme telle» (*Les Méditations métaphysique de Descartes*, cit. p. 108).

² Da questo punto di vista è ravvisabile, ci sembra, una sintonia profonda di Descartes con Pascal nel rilevare come l'uomo, occupando una posizione mediana nell'ordine delle cose, non si trova né in una completa insipienza, né in una totale sapienza. Se egli considera che è stato creato dall'essere perfetto, non trova nulla in sé che possa condurlo all'errore; ma se considera che partecipa del non essere, in quanto non è egli stesso l'essere supremo, si trova esposto ad un'infinità di difetti tra i quali la possibilità dell'errore (cf. *Méditatio IV*). Perché la ragione umana possa conoscersi in un modo appropriato è necessario che riconosca la situazione metafisica che gli è propria.

³ Pensiamo, ad esempio, al rigetto heideggeriano delle lettura neokantiana operata da Natorp: «Avec ce prétendu nouveau commencement critique de la philosophie inauguré par Descartes [...], la métaphysique se transforme en dogmatisme, [...] en un mode de pensée dans lequel on tente d'accéder, à l'aide de concepts ontologiques traditionnels, à une connaissance ontique-positive de Dieu, de l'âme et de la nature» (M. Heidegger, *Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, trad. fr., Paris, 1985, p. 156).

conoscenza piena e onnicomprensiva dell'oggetto, e si mostra refrattario ad ogni discorso totalizzante¹, insistendo sul carattere illimitato dell'intelligibilità. Il padre del razionalismo moderno, del resto, è lo stesso che asseriva a Morus, solamente un anno prima di morire, che la nostra ragione (*mens nostra*) non è la misura né delle cose né della verità (*non sit rerum vel veritatis mensura*), ma solo dei suoi giudizi (*certe debet esse mensura eorum quae affirmamus aut negamus*)².

¹ Efficace la formula di J. Laporte: «[...] la véracité divine nous garantit que ce que nous connaissons est; elle ne nous garantit pas que nous connaissons tout ce qui est; et, ce que nous connaissons, elle ne nous garantit pas que nous puissions entièrement le comprendre» (*Le rationalisme de Descartes*, cit., pp. 218-219).

² Descartes a Morus, 5 febbraio 1649 (AT V, 274).

VI. LA VERITÀ E L'UOMO

Je considère [...] que toute la science des hommes ne consiste qu'à bien distinguer ces notions, et à n'attribuer chacune d'elles qu'aux choses auxquelles elles appartiennent¹.

Introduzione. Dalla metafisica alla morale

Nei tre capitoli precedenti si è avuto modo di esaminare la portata e il significato della nozione di verità, dapprima nel suo legame necessario con il metodo naturale della scoperta; in seguito, nelle sue implicazioni in seno alla dottrina dell'innatismo dinamico e, infine, nel suo costituirsi in chiave «materiale» e «formale» secondo il disegno architettonico della metafisica. Dopo l'esaltazione dell'evidenza matematica quale modello precipuo della scienza e norma incontestata del vero, Descartes fa sua l'esigenza di apportare a questo tipo di conoscenza un sostegno metafisico. Ne deriva una fondazione metafisica del modello *matematico* e, con esso, della fisica, che finisce per ancorare la vera scienza alla coscienza della veracità divina, la quale garantisce alla scienza umana di parlare effettivamente del mondo. Se si fosse inteso circoscrivere questo studio alla questione della verità scientifica in Descartes, forse non sarebbe stato del tutto illecito arrestarsi su questo punto: una volta ricordate le istanze metodologiche che presiedono alla ricerca del vero (e illustrate alcune attuazioni pratiche di questa metodologia *euristica*); una volta riflettuto sulle capacità e i limiti della ragione cartesiana (*naturalmente* capace di scoprire il vero); e una volta soddisfatti i requisiti metafisici che certificano il *valore* di questa ragione (e assicurano la legittimità del discorso scientifico), il tema della verità della scienza sembra trovarsi per l'essenziale investigato.

L'ambizione del presente studio, tuttavia, non si riduce alla ricognizione di una dimensione determinata in cui Descartes si cimenta con il tema della verità, nella circostanza quella scientifica. Lo attesta il titolo stesso della tesi, che si riferisce in maniera indeterminata, e dunque generale, alla questione della verità nel pensiero di Descartes. E, nel pensiero di Descartes, la questione della verità è oggetto di una riflessione che non investe solo le condizioni e i caratteri della scienza dell'uomo, ma anche, seppure secondo modalità e misure diverse, la sua attività pratica: dai primi scritti (*Studium bonae mentis*), agli ultimi (*Passioni dell'anima*), Descartes non ha mai smesso di presentare la ragione come una forza di conoscere (*vis cognoscens*) aperta a diversi tipi di discorso e a varie regioni epistemiche. Malgrado che non sempre ciò sia stato evidenziato in sede critica con la dovuta nettezza, e troppo spesso si sia invece preferito privilegiare un settore della filosofia di Descartes a

¹ Descartes a Elisabetta, 21 mai 1643 (Alquié III, pp. 19-20; AT III, 665).

discapito di un altro¹, è convinzione di chi scrive che la riflessione sulla morale, cioè sulla condotta che l'uomo deve tenere nella vita per essere felice (*béatitude*)² e contento di sé (*contentement de l'âme*)³, ma anche per perfezionare continuamente la sua natura all'insegna della virtù suprema, la *vraie générosité*⁴, intesa come abitudine a installarsi nella disposizione di giudicare nel modo migliore *in singulis vitae casibus*⁵, non debba essere trascurata, pena l'incomprensione di fondo di una delle linee direttrici che segnano l'orientamento della sua filosofia e ne determinano il coronamento.

Senza voler entrare nel merito dei numerosi e complessi aspetti concernenti la morale cartesiana⁶, anche molto tormentati sotto il profilo critico⁷, e che richiederebbero certamente uno studio a parte⁸, la nostra attenzione si concentrerà sull'esame del concetto di verità in

¹ L'immagine tradizionale di Descartes, a dispetto di ormai molti e importanti studi che hanno concorso a far indietreggiare le frontiere di questo resistente stereotipo, ci rimanda al filosofo razionalista, segregato nel suo studio, isolato dal mondo e convinto che la propria metafisica contenesse tutti i principi della fisica e che la fisica si riducesse *in toto* a geometria. Un Descartes certamente uomo di genio, ma solo in quanto figura saliente della rivoluzione scientifica seicentesca; solo in quanto grande matematico, padre di una metafisica rinnovata e tutta razionale, e promotore di un rigido meccanicismo in ambito fisico. In ragione di questa rappresentazione nello stesso tempo esclusiva, riduttiva, semplicistica e caricaturale, la riflessione sulla sfera morale, che pur attraversa l'intera opera di Descartes, tendeva a divenire l'appendice trascurabile di un sistema filosofico centrato sulle idee di *mathesis universalis*, ordine delle ragioni e dualismo metafisico.

² Descartes a Elisabetta, 1 settembre 1645: «Car il n'y a personne qui ne désire se rendre heureux ; mais plusieurs n'en savent pas le moyen» (Alquié III, p. 599-600; AT IV, 282).

³ Descartes a Elisabetta, 18 agosto 1645: «La béatitude ne consiste qu'au contentement d'esprit, c'est-à-dire au contentement en général [...], mais pour avoir un contentement qui soit solide, il est besoin de suivre la vertu, c'est-à-dire d'avoir une volonté ferme et constante d'exécuter tout ce que nous jugerons être le meilleur et d'employer toute la force de notre entendement à en bien juger» (Alquié III, p. 597-598; AT IV, 277).

⁴ Sul rapporto tra verità e generosità rimandiamo alla conclusione di questo studio.

⁵ Si veda, ad esempio, la *dédicace* dei *Principia Philosophiae*: «Car quiconque a une volonté ferme et constante d'user toujours de la raison le mieux qu'il est en son pouvoir et de faire en toutes ses actions ce qu'il juge être le meilleur [*idque omne quod optimum esse cognoscit exsequendi*], est véritablement sage autant que sa nature permet qu'il le soit; et par cela seul, il est juste, courageux, modéré» (Alquié III, p. 88; AT VIII, 2-3; corsivi nostri).

⁶ La complessità della materia è acuita, a noi sembra, non solo dal fatto che Descartes è un autore che si ripete molto poco (ciò è valido anche per le altre parti della filosofia), ma soprattutto a causa di una particolare reticenza di Descartes nei confronti non della riflessione sulla morale, ma della pubblicazione delle sue idee sulla morale, come si evince dalla lettera a Chanut del 20 novembre 1647: «Il est vrai que j'ai coutume de refuser d'écrire mes pensées touchant la Morale, et cela pour deux raisons: l'une, qu'il n'y a point de matière d'où les malins puissent plus aisément tirer des prétextes pour calomnier; l'autre, que je crois qu'il n'appartient qu'aux Souverains, ou à ceux qui sont autorisés par eux, de se mêler de régler les mœurs des autres» (Alquié III, p. 749; AT V, 86-87).

⁷ Oltre al problema delle fonti (è noto che nella morale di Descartes si trovano, tra le altre, risonanze stoiche e neostoiche, epicuree e umaniste, aristoteliche e scolastiche), si pensi alla tesi del presunto *echec* della presunta morale scientifica; alla questione dell'omogeneità e della coerenza delle tesi morali; allo statuto preciso che conviene accordare alla "ragion pratica" cartesiana (ammesso e non concesso, come vedremo, che ve ne sia una), correlata al metodo e alle acquisizioni scientifiche, ma anche parzialmente autonoma nei suoi contenuti e nei suoi criteri; si pensi alla ben nota difficoltà di conciliare un'apparente rassegnazione stoica nel rapporto uomo-natura (la cosiddetta etica della sottomissione), con l'ideale umanista di dominio sulla natura (la cosiddetta etica dell'eroismo tecnico); si pensi, al complesso rapporto tra morale e medicina, e, per dare solo un altro esempio, al problema di determinare se la morale di Descartes sia più dell'ordine di una tecnica o di una scienza.

⁸ Tra i migliori studi sul pensiero morale di Descartes segnaliamo E. Cassirer, *Descartes, Corneille, Christine de Suède*, trad. fr. di M. Francès e P. Schrecker, Paris, Vrin, ed. del 1997; M. Guérout, *Descartes selon l'ordre des raisons*, cit., II, cap. XIX e XX; J. J. Blom, *Descartes. His moral Philosophy and Psychology*, New York, 1978; B. Williams, *Descartes. The project of pure enquiry*, cit., 1978; G. Canziani; G. Rodis-Lewis, *La morale de*

riferimento al discorso pratico (e non più a quello puramente scientifico) e al soggetto concreto (e non più a quello, per così dire, epistemico). Il fatto è che se la scienza ha le sue verità – siano esse le regole del metodo che contribuiscono al buon uso della ragione, i fondamenti della metafisica, i principi e le conclusioni della fisica o le nozioni comuni *per se notae* –, verità naturalmente aperte all'intenzionalità di un intelletto puro (o aiutato dall'immaginazione); anche per l'uomo vivente, inteso come soggetto concreto, composto di anima e di corpo, si pone (e quanto!), la questione di conoscere il vero, pur essendo questo vincolato ad un tipo di discorso specifico. Le verità dell'uomo sono quelle che si riferiscono alla sua vita, e di cui egli fa ogni giorno esperienza nel «gran libro del mondo»¹; verità che appaiono talvolta oscure all'intelletto, perché cadono sotto la giurisdizione dei sensi, insostituibili nel segnalare ciò che è utile e ciò che è dannoso. Queste verità non contrassegnate né dall'evidenza intellettuale, né dalla semplicità intuitiva, né dalla necessità logica; soggette a criteri meno stringenti, che non richiedono per assicurarsene né l'esercizio psicologico di distaccare la mente dai sensi, né il principio metodologico consistente nell'assimilazione del probabile al falso; poste in essere da giudizi spesse volte solo appena meditati perché figli dell'urgenza; queste verità, che nessun sistema normativo saprebbe precisamente disciplinare, suscettibili di verifiche e revisioni alla luce dei successivi orientamenti della ricerca teorica, «appartengono ad una sfera del comportamento in cui l'approssimazione e la provvisorietà costituiscono in qualche misura dei dati insopprimibili»². Un'analisi dei nuclei di queste verità, che caratterizzano quello speciale regime di razionalità cui l'uomo si rivolge per orientarsi nelle molteplici e spesso pressanti scelte di cui è intessuta la vita concreta, al fine di dominare le passioni, godere dei piaceri della vita, agire nel modo più virtuoso, ragionevole ed equilibrato possibile, e fare, in una parola, il miglior uso del proprio giudizio in ogni circostanza contingente, costituisce il tema centrale di questo ultimo capitolo.

Ma le pagine che seguono si propongono, come primo obiettivo, quello di introdurre la transizione dal piano della ricerca dei primi principi della filosofia a quello delle azioni e delle disposizioni pratiche, che configurano uno slittamento del problema della verità dalla questione della *certitude métaphysique* a quello dell'*assurance morale*. Dalle verità

Descartes, La morale de Descartes, Paris, PUF, 1957; J.-M. Beyssade, *Sur les «trois ou quatre maximes» de la morale*, in *Descartes au fil de l'ordre*, cit., pp. 237-257. Ma si vedano anche, sul rapporto tra morale e politica, P. Guenancia, *Descartes et l'ordre politique*, Paris, 1983 e, sulle *Passioni dell'anima*, il commento in due volumi di D. Kambouchner, *L'homme des passions. Commentaires sur Descartes*, Paris, A. Michel, 1995.

¹ *Discours, I*: «Car il me semblait que je pourrais rencontrer beaucoup plus de vérité dans les raisonnements que chacun fait; touchant les affaires qui lui importent, et dont l'événement le doit punir bientôt après s'il a mal jugé, que dans ceux que fait un homme de lettres dans son cabinet, touchant des spéculations qui ne produisent aucun effet [...]» (Alquié I, p. 577; AT VI, 9-10).

² G. Canziani, *Filosofia e scienza nella morale di Descartes*, Firenze, 1980, p. 5.

fondamentali dell'essere e del conoscere, la nostra attenzione si trasferirà verso la considerazione della specificità delle certezze pratiche, che, pur connesse all'ideale dell'*universalis sapientia* (nel tentativo di pervenire alla massima continuità possibile tra i due livelli), non sono completamente riducibili al contesto teorico dal quale traggono alimento¹. Non che vi sia, in Descartes, una dissociazione radicale tra il piano dell'impegno speculativo e quello attinente all'azione e alla morale: si vedrà, piuttosto, sia in che misura la teoria si moduli o si riverberi nella pratica, senza che questa sia perfettamente dedotta o segua metodicamente² da quella, in ragione dell'inesauribile problematicità del suo oggetto; sia come la morale venga concepita alla stregua di una consuetudine al buon giudizio, e come uno sforzo intellettuale ben orientato, esito di un prolungato studio di sé e di un'abitudine a scegliere con risolutezza *secondo il principio del migliore*. Del resto, è il cimento costante con il vero e con il bene che va sotto il nome di saggezza, già nello *Studium bonae mentis* definita come l'unione di scienza e virtù, all'insegna di un ideale razionale o ragionevole di vita. Ed è verso questo ideale, incarnato dalla figura del generoso, sintesi nel suo genere *perfetta* di natura nobile ed esercizio costante della ragione nell'applicare i veri principi della filosofia, che sembra dirigersi il progetto filosofico di Descartes. Un progetto che più che costruire una rigida teoria della verità suscettibile di essere adoperata in tutte le circostanze e in tutti i campi del sapere, intende mettere a disposizione tanti dispositivi di accesso al vero quanti sono i tipi di discorso che si incontrano filosofando, con l'obiettivo, che rimane invariabile, di fornire alla ragione gli strumenti per giudicare bene e distinguere ciò che è vero da ciò che è falso in qualunque circostanza, tanto nelle scienze quanto nei più imprevedibili casi della vita. In fondo, se non si vuole "monoliticizzare" l'articolato *modus philosophandi* che sottende l'intero pensiero di Descartes, è imperativo non limitarsi nella considerazione di un solo campo del suo operare, per poi magari elevarlo ad unità di misura ermeneutica dell'intero progetto filosofico. Allo stesso modo, se si ambisce a riflettere con maggiore precisione sul delicato concetto di verità che affiora dalle sue opere, non si può fare a meno di osservarlo da

¹ Si è già visto in precedenza, tanto nelle *Regulae* (coltivare il lume naturale «*ut in singulis vitae casibus intellectus volutati praemonstret quid sit eligendum*», AT X, 361), quanto a proposito del criterio del *bien juger* (*Discours III*), che il riconoscimento chiaro o approssimato del bene costituisce il presupposto indispensabile dell'agire: «*pour voir clair en mes actions, et marcher avec assurance en cette vie*» (Alquié I, p. 377; AT VI, 10). Tale criterio, certamente condizionato dalle acquisizioni del metodo, rivelava, per lo meno nel *Discours*, il carattere perfettibile delle scelte morali, segnalato dall'espressione *juger le mieux qu'on puisse*.

² Pur senza ignorare la presenza di alcune dichiarazioni cartesiane come la seguente, tratta dal breve testo che precede il *Discours*: «*en la 3 [troisième partie du Discours], quelques-unes de celles [règles] de la morale qu'il [Descartes] a tirée de cette méthode*» (Alquié I, p. 567; AT VI, 1), che in latino diventa «*quaedam moralis scientiae regulae ex hac Methodo depromptae*» (AT VI, 552), nelle pagine di questo capitolo si insisterà sui limiti e le difficoltà di un'interpretazione della morale cartesiana nei termini di una scienza che deriverebbe rigorosamente dal suo rapporto col metodo. Nella misura in cui l'universo della vita si rivela non suscettibile di essere geometrizzato come quello della natura, la morale non può che sfuggire o, almeno in parte, sottrarsi alla presa della *mathesis*.

tutti i lati e in tutti i suoi risvolti, teorici o pratici che siano. Non è forse Descartes stesso, nell'anticipatrice *Regula I*, a paragonare la ragione alla luce del sole (*lumen solis*), capace di illuminare ogni tipo di oggetto, e ad assimilarla ad una forza conoscitiva (*ingenium*), aperta al sapere nella sua universalità (*bona mens sive universalis sapientia*)? Non è sempre Descartes che, nella terza parte del *Discours*, nella *Meditatio VI*, nella corrispondenza con Elisabetta e nelle *Passioni dell'anima*, assegna alle questioni della morale (condotta della vita), dell'uomo (unione di anima e corpo) e della pratica costante della libertà illuminata dai veri principi un posto preminente? E non è ancora Descartes che, nella programmatica lettera a Picot del 1647, si serve dell'immagine dell'albero della saggezza per raffigurare il suo progetto di correlazione della sfera speculativa con quella tecnica e pratica, identificando in questo complesso legame di scienza e prassi, in cui il sapere viene a comporsi gradualmente e metodicamente in unità, a partire dalle certezze preliminari e dal criterio di verità raggiunti nella riflessione metafisica, il coronamento della conoscenza filosofica nella sua pienezza?

La distinzione cartesiana delle tre nozioni primitive

Queste considerazioni ci hanno esortato ad estendere il campo d'indagine del nostro studio, e a riflettere anche sul particolare rapporto che la pratica intrattiene con la verità. Naturalmente è legittimo chiedersi se la nozione di verità conservi, nella filosofia di Descartes, un senso preciso per tutti i tipi di discorso e in tutti gli ambiti del pensiero. Questa domanda, a sua volta, e per essere più precisi, esige la formulazione di un duplice interrogativo:

1) la nozione di verità, costantemente impiegata per designare le certezze reperite in tutte le principali discipline (metodo, matematiche, metafisica, fisica e morale), è univoca, o, al contrario, la diversità dei discorsi e dei processi di conoscenza nei quali è implicata deve considerarsi come irriducibile? Si ripresenta, sotto altre sembianze, la questione dell'unità del vero in Descartes: non si tratta più, tuttavia, di chiedersi se vi sia un conflitto tra prime verità in seno alla metafisica, ma di valutare se la distinzione dei campi epistemici, delle relative facoltà conoscitive chiamate in causa e dei diversi criteri adottati per cogliere il vero, sia funzionale all'unità e alla coerenza del progetto cartesiano, o se, invece, questa distinzione finisca con l'ingenerare una tale frammentazione dell'idea di verità da non poter non riconoscere l'insanabile equivocità della sua natura;

2) Descartes ha preso coscienza di questo problema e, se è il caso, come lo ha trattato? La preoccupazione di distinguere le parti della filosofia e i loro oggetti rispettivi è uno dei principi metodici che Descartes sembra implicitamente rispettare in ogni sua opera, e che illustrerà, nel modo più chiaro, nella corrispondenza con Elisabetta del 21 maggio e 28 giugno

1643, attraverso la tesi della distinzione delle tre nozioni primitive¹. Che cosa si intende per «nozioni primitive»? Esse sono – Descartes lo spiega ad Elisabetta – «comme des originaux, sur le patron desquels nous formons toutes nos autres connaissances». Rispetto alle nozioni più generali, quali «l'être, le nombre, la durée», Descartes distingue «la notion de l'extension, de laquelle suivent celles de la figure et du mouvement»; «celle de la pensée, en laquelle sont comprises les perceptions de l'entendement et les inclinations de la volonté» e, infine, la nozione dell'unione dell'anima e del corpo, «de laquelle dépend celle de la force qu'à l'âme de mouvoir le corps et le corps d'agir sur l'âme, en causant ses sentiments et ses passions». Che questa dottrina rivesta un'importanza capitale non lo attesta solo la perentorietà della seguente dichiarazione :

Je considère [...] que toute la science des hommes ne consiste qu'à bien distinguer ces notions, et à n'attribuer chacune d'elles qu'aux choses auxquelles elles appartiennent²,

ma anche il fatto che Descartes sembra essersi costantemente ispirato in ogni sua opera. Lo si vede, sul piano generale, nelle *Meditationes*, la cui impresa di fondo sembra, peraltro, anche rivolta alla scoperta di queste tre nozioni primitive, da cui si formano le varie branche del sapere: l'idea primitiva e distinta di anima, conosciuta come cosa completa senza il corpo (*Meditatio II*), e che rende possibile una «psicologia» e una «teologia» razionali; l'idea primitiva e distinta di corpo, concepito come un'essenza completa capace di sussistere indipendentemente dalla mente (*Meditatio V*), e principio di ogni discorso fisico-geometrico su cui poggia la rappresentazione meccanicistica della natura; infine, la nozione di unione dell'anima e del corpo, constatata (ma solo appena descritta) nella *Meditatio VI*, e che diviene il punto di riferimento del progetto cartesiano di fondazione antropologica.

Ma lo si vede anche, questa volta sul piano particolare, a proposito della nozione di «uomo», studiata da tre punti di osservazione diversi, corrispondenti alle tre nozioni primitive: dapprima, in ambito medico o biologico, nel *Traité de l'Homme* del 1633, per uomo Descartes intende il corpo umano, che viene metodologicamente equiparato ad un automa, allo scopo di spiegarne tutte le funzioni *come se* fosse una macchina

¹ Già nelle *Regulae*, e successivamente nei *Principia* (I, § 48), Descartes distingueva dalle nozioni più generali come le idee di sostanza, durata, ordine, numero, ecc, delle quali ci serviamo per conoscere e classificare ogni cosa, certe nozioni particolari, che invece servono a distinguere le cose. Queste nozioni particolari possono essere o intellettuali (le percezioni, le volizioni, con tutti i modi relativi); o materiali (la figura, il movimento e tutti i modi associati alla dimensione), oppure possono inerire a certe cose che sperimentiamo in noi e che appartengono all'unione, come gli appetiti (*animi patemata*) le emozioni, le passioni e i sentimenti (colori, odori, dolori e tutte le impressioni sensibili). Ciò che conviene sottolineare è che Descartes non solo distingue le nozioni particolari dell'anima e del corpo da certe cose che appartengono al composto umano, cioè all'unione, ma anche che non congiunge queste nozioni all'interno di una disposizione gerarchica, ma le concepisce come ricoprenti ognuna uno spazio proprio di comprensione.

² Descartes a Elisabetta, 21 mai 1643 (Alquié III, pp. 19-20; AT III, 665).

(*machinamentum non cogitans*)¹; in seguito, questa volta in sede metafisica, Descartes tratta della parte più nobile dell'uomo, l'anima, concepita come sostanza intelligente perfettamente distinta e indipendente dal corpo (*res cogitans non extensa*); infine, l'uomo non è suscettibile di un esame puramente fisiologico (uomo=corpo), o unicamente spirituale (uomo=anima), ma esso è considerato da Descartes, tanto nella terza parte del *Discours*², quanto specialmente nella *Meditatio VI*, nella corrispondenza con Elisabetta e nelle *Passions de l'âme*, in quanto individuo composto da un'anima e da un corpo vivente (*compositum humanum*), ovvero alla luce di quella *intima coniunctio* che costituisce la natura di una persona umana o di un *vrai homme*³. L'anima, il corpo e l'unione indissociabile dell'anima e del corpo costituiscono altrettante nozioni primitive (cioè delle conoscenze che non derivano da nessun'altra) e distinte, ovvero che è imperativo non confondere, «car, étant primitives, chacune d'elles ne peut être entendue que par elle-même»⁴.

Ora, la distinzione metodica e generale degli ambiti inerenti alla sfera spirituale, alla sfera materiale e a quella facente capo all'unione, autentica condizione necessaria perché si possa avere *scientia* di qualche cosa, determina una distinzione più particolare, che concerne

a) le verità della filosofia prima («*choses immatérielles ou métaphysiques*»), siano esse delle sostanze (l'*Ego* del *cogito* e il Dio infinito) o delle essenze (regola generale, assiomi metafisici), le quali possono essere conosciute unicamente dall'intelletto puro, pilastro dell'intelligibilità metafisica;

b) le verità fisiche («*choses corporelles et physiques*»), quelle che si riferiscono ai corpi estesi in lunghezza, larghezza e profondità, e quelle matematiche (*res arithmeticas vel geometricas*), anch'esse conoscibili dal solo intelletto, ma più facilmente, asserisce Descartes, «par l'entendement aidé par l'imagination»;

infine, c) «les choses qui appartiennent à l'union de l'âme et du corps», le quali «ne se connaissent qu'obscurément par l'entendement seul, ni même par l'entendement aidé de

¹ Descartes sottrae alla natura ogni principio di animazione, e considera il corpo come se fosse una macchina automatica, cioè capace di auto-organizzarsi. È questo il principio su cui poggia il meccanicismo cartesiano: il corpo è un sistema di auto-regolazione che non ha bisogno di un'anima per funzionare. Sono così gettate le basi per quella che sarà chiamata nel XVIII secolo la iatro-meccanica, la medicina meccanicista, che studierà il corpo nel suo funzionamento indipendente dall'anima.

² Dove tuttavia non interviene, per lo meno esplicitamente, la nozione di unione sostanziale.

³ «J'avais décrit [...] – scrive Descartes nel *Discours* – l'âme raisonnable, et fait voir qu'elle ne peut aucunement être tirée de la puissance de la matière [...] mais qu'elle doit être expressément créée; et comment il ne suffit pas qu'elle soit logée dans le corps humain, ainsi qu'un pilote en son navire, sinon peut-être pour mouvoir ses membres, mais qu'il est besoin qu'elle soit jointe et unie étroitement avec lui pour avoir, outre cela, des sentiments et des appétits semblables aux nôtres, et ainsi composer un vrai homme» (Alquié I, p. 631; AT VI, 59).

⁴ Descartes a Elisabetta, 21 mai 1643 (Alquié III, p. 20; AT III, 665).

l'imagination ; mais elles se connaissent très clairement par les sens»¹. Nella misura in cui l'intelligibilità o l'oggettività non si costituisce, per Descartes, nella stessa maniera, viene a rendersi indispensabile non già un'analisi storica, ma un'indagine, per così dire, geografica o regionale dei diversi modi di accesso al vero, che alcuni interpreti hanno designato con la seducente espressione «regionalismo della verità»².

*

Ora, due sono le domande cui si dovrà tentare di fornire una risposta alla fine di questo capitolo: 1) se la verità tende a manifestarsi diversamente a seconda del campo conoscitivo considerato, e se Descartes invita a pensarla non in senso unilaterale, ma secondo un'ottica regionale, non si corre il rischio di mettere a repentaglio lo statuto unitario di questa nozione? 2) Se l'oggetto totale della conoscenza non si lascia ridurre ad un'unica esigenza d'intelligibilità, ma richiede una modulazione della ragione in funzione dell'oggetto esaminato, come comprendere l'aspirazione a fondare il sapere nella sua universalità?

Nell'intento di approfondire le questioni appena evocate, e di suggerire delle possibili risposte ai quesiti sollevati, agiremo in due tempi, addentrandoci, in primo luogo, nelle pagine della *Meditatio VI*, che non è solo il luogo in cui il meditante dimostra, nello stesso tempo, l'esistenza dei corpi (e *in primis* del proprio corpo), la distinzione reale tra la mente e il corpo (sul piano speculativo), e la verità della loro unione reale (insegnataci dalla nostra stessa natura ed esperita dai nostri sensi), ma è anche uno spazio teorico nel quale, non dovendo più preoccuparsi di fondare la scienza, Descartes si concentra sul ruolo ricoperto da due facoltà dell'anima diverse dall'intelletto puro, che sono l'immaginazione e i sensi; ammette che vi sono delle verità cui solo ai sensi è consentito l'accesso, e fissa i punti di riferimento perché un discorso relativo alla questione della verità nel campo della vita umana diventi possibile.

In un secondo momento rifletteremo sulla specificità dello statuto delle certezze morali e sulla cosiddetta regola della risolutezza (seconda massima della morale *par provision*), che sembra ricoprire la funzione di correlativo morale dell'evidenza. Questa sorta di strumento sostitutivo dell'evidenza in ambito pratico, sprona la volontà a determinarsi con fermezza in presenza di semplici probabilità (o in assenza di certezze teoriche), e addirittura in assenza di ragioni che inclinino la mente in una direzione piuttosto che nell'altra. L'immagine dei viandanti smarritisi nella foresta (*Discours III*), e l'esperienza mentale del pasto avvelenato

¹ Descartes à Elisabetta, 28 giugno 1643 (Alquié III, p. 44; AT III, 691-692). Si vedrà, tra le altre cose, l'insostituibile *funzione di verità* ricoperta dai sensi nella sfera del vissuto, e quanto sia distante dallo spirito della filosofia di Descartes il lamento metafisico di Malebranche: «Seigneur, pourquoi m'avez-vous donné un corps qui me remplit de ténèbres?» (*Méditations chrétiennes*, V, § 12).

² Cf. P. Guenancia, *La question de la vérité dans la philosophie de Descartes*, in *Lire Descartes*, cit., p. 483. Ma già M. Guéroult, come noto, parlava di «région de l'entendement», «région de l'imagination» e «région du sens».

(risposta a *Hyperaspistes*, agosto 1641), riveleranno che la morale cartesiana viene a costituirsi all'interno di una sfera di razionalità propria, in cui il rapporto alla verità diverge profondamente rispetto a quello che contraddistingue l'universo della speculazione teorica. La sfasatura (insanabile?) tra l'ambito della scienza e quello della prassi, ci permetterà di riflettere sulla specificità intrinseca alla sfera di razionalità che concerne la vita, nella quale, se è vero che la possibilità dell'errore è parte integrante, l'uomo resta nondimeno *capace di darsi dei criteri specifici con i quali stabilire delle certezze morali*. Si vedrà, allo stesso tempo, che queste certezze morali fanno appello ad una coscienza che presenta dei rapporti diversi alla *temporalità*, e come la questione della verità cessa di svilupparsi su un piano metafisico o epistemologico, dove il rapporto della mente alla vita era completamente eliminato, esigendo una posizione diversa del problema, di tipo fenomenologico o antropologico. Le verità morali si riferiscono non ad una mente pura ma all'unità dell'uomo, individuo vivente e persona cosciente, nell'ordine della sua attività pratica. In fondo la filosofia di Descartes apporta una risposta che non va nel senso di una purificazione dell'oggetto pratico finalizzata alla sua omogeneizzazione con quello teorico, né percorre la strada, altrettanto impervia, consistente nell'adattare i criteri del metodo all'ambito morale. Ad un rapporto di conoscenza, centrato sulla percezione attuale delle idee, Descartes sostituisce *un rapporto di credenza*, fondato su una disposizione della volontà a determinarsi con fiducia e a scommettere sul buon esito dell'azione intrapresa. In questo consiste l'eccezione epistemologica della morale, cioè nel fatto che la filosofia non può, trattando di morale, installarsi nella scientificità ricercata.

Al termine di questa ultima indagine, e prima di avviarci a concludere questo studio, ci piacerebbe essere riusciti a restituire parte della complessità e del profilo di una filosofia che, per un verso, obbedisce ad un progetto unitario di verità (*univocità della verità*), ma che, per un altro verso, si declina non secondo un'unica totalizzante concatenazione unilaterale, bensì come una pluralità di sfere eterogenee d'intelligibilità, che, pur coerentemente correlate tra loro, conservano specifiche peculiarità concettuali. Così, se sotto il profilo *specifico* della verità scientifica la filosofia di Descartes aderisce ad una forma di *dogmatismo ristretto*, sotto quello più *generale* del rapporto della ragione umana al vero questa stessa filosofia assume la fisionomia di un *pluralismo coerente*.

VI. 1. *La questione della verità nella Meditatio VI*

Senza intendere qui procedere ad un'esposizione dettagliata degli argomenti e delle argomentazioni che permeano la *Meditatio VI*, la nostra preoccupazione consisterà nel

reperire e nel descrivere il modo con il quale Descartes pensa la nozione di verità in rapporto ai sensi e al composto umano. Che ne è, in effetti, della questione della verità in una meditazione consacrata, per un verso, alle dimostrazioni dell'esistenza dei corpi esterni e della distinzione ontologica del corpo e dell'anima¹, e, per un altro, alla spiegazione dell'unione sostanziale dell'anima e del corpo? A prima vista il tema della conoscenza del vero e, più in generale, il problema della verità, sembrano divenire marginali o periferici nell'ultima meditazione, dopo essere stati essenziali e centrali in tutte le meditazioni precedenti: in fondo, se le prime cinque meditazioni intendono fondare, legittimare e garantire la verità della scienza, la sesta sembra avere come oggetto privilegiato la realtà del mondo, e come scopo principale quello di fissare i principi perché un'antropologia diventi possibile.

Eppure il termine *veritas/vérité* è tutt'altro che assente dal registro del meditante, che torna a confrontarsi con «la vérité des choses sensibles» (*rerum sensibilibus veritatem*)² – dopo averle sospettate d'incertezza nella *Meditatio I*, mercé la finzione mentale dell' «inganno dei sensi» –, ora persuaso di avere in sé «les moyens de les connaître [le cose sensibili] avec certitude» (*certain mihi spem ostendi veritatis etiam in iis assequendae*)³, e altresì convinto che «il n'y a point de doute que tout ce que la nature m'enseigne contient quelque vérité» (*non dubium est quin ea omnia quae doceor a natura aliquid habeant veritatis*)⁴. La verità non si eclissa nella *Meditatio VI*, né diviene un problema residuale: essa si trova, invece, ad essere considerata nel suo relazionarsi ad oggetti non più puramente intellettuali, come le *verae et immutabiles naturae* della meditazione precedente, bensì sensibili. Non si assiste, così, a nessuna estromissione della problematica della verità dall'orizzonte degli interessi del filosofo, ma semmai ad una variazione di piano epistemico che rivela il darsi del vero secondo altre modalità: dall'intelletto puro che coglie la verità chiara e distinta delle cose metafisiche o delle essenze geometriche, il meditante sposta il fuoco dell'attenzione verso le sensazioni (dolore, fame, sete, ecc.) che permettono all'uomo, nella sua unità di anima e corpo, di conoscere attraverso un'esperienza certa, immediata e indubitabile l'esistenza del proprio corpo, dei corpi esterni e di riconoscersi un solo tutto, una *res vera* formata dall'unità composita di anima e corpo vivente. Naturalmente, una delle difficoltà maggiori che presenta la *Meditatio VI* consiste nel mettere in atto la transizione o il passaggio da un piano conoscitivo ad un altro, ed è a questa transizione che sembrano

¹ Come sancisce il titolo: «*De rerum materialium existentia, et reali mentis a corpore distinctione*».

² *Meditatio VI* (Alquié II, p. 487; AT VII, 77).

³ *Meditatio VI* (Alquié II, p. 491; AT VII, 80).

⁴ *Meditatio VI* (Alquié II, p. 491; AT VII, 80).

rivolgersi le prime pagine della sesta meditazione, che passano in rassegna le due principali facoltà dell'anima diverse dall'intelletto puro, vale a dire l'immaginazione e i sensi.

VI. 1. 1. *Intelletto e immaginazione*

Pur già sapendo che la natura delle cose materiali, intese come l'oggetto delle dimostrazioni dei geometri (*purae Matheseos objectum*), possiedono un'esistenza possibile¹ e dunque *possono* esistere, il meditante non dispone ancora della prova incontestabile che esse abbiano la perfezione di esistere in senso extramentale². A rinsaldare la credenza nella probabilità che l'esistenza delle cose materiali esistano fuori del pensiero, opera l'immaginazione (*facultas imaginandi*³), cioè quella facoltà dell'anima, al confine tra sensibilità e intelletto, con la quale la mente può rappresentarsi le immagini delle cose materiali, e che nella *Meditatio V* veniva esaltata in virtù della sua capacità di conoscere le proprietà dello spazio geometrico (*id est* la quantità continua)⁴. Ora, l'immaginazione è capace di persuadere la mente dell'esistenza dei corpi esterni nella misura in cui, riflette il meditante, «quand je considère attentivement ce que c'est que l'imagination, je trouve qu'elle n'est autre chose qu'une certaine application de la faculté qui connaît au corps qui lui est intimement présent, et partant qui existe»⁵. Che l'immaginazione operasse agendo sulle idee delle cose materiali era noto sin dalla *Meditatio II*, dove si poteva leggere che «imaginer n'est autre chose que contempler la figure ou l'image [*figuram, seu imaginem*] d'une chose corporelle»⁶. La sua funzione, pertanto, consiste nel portare ausilio all'intelletto, non già in ogni circostanza, come attesta la sua inadeguatezza in sede metafisica⁷, ma unicamente quando questo si cimenta con i concetti delle matematiche.

¹ Avere l'idea chiara e distinta della natura dei corpi significa sapere che questi stessi corpi possono esistere, in quanto «il n'y a point de doute que Dieu n'ait pas la puissance de produire toutes les choses que je suis capable de concevoir avec distinction [...]» (Alquié II, p. 480; AT VII, 71). Nella *Meditatio V*, del resto, Descartes fonda la prova *a priori* dell'esistenza di Dio sul presupposto che solo l'essenza dell'essere perfetto contiene la sua esistenza attuale, laddove tutte le essenze finite implicano unicamente la possibilità di essere reali.

² Il procedimento cartesiano che muove dal conoscere (la natura dei corpi – *quid sit*) all'essere (la loro esistenza nell'ordine delle cose – *an sit*) vanifica, ancora una volta, una delle regole cardinali dell'epistemologia aristotelica, perfettamente formulata negli *Analitici secondi*: «è impossibile sapere che cos'è un oggetto, ignorando se esso sia» (II, 8, 93a, 20-21).

³ Una ricognizione storico-semantica di questa nozione è stata effettuata da J. R. Armoghate, *L'imagination de Mersenne à Pascal*, in *Lessico Intellettuale Europeo, Phantasia-Imaginatio*, V. Coll. Internazionale, Roma, 1988, pp. 259-272. Più orientati in senso speculativo gli studi di P. Boutroux, *L'imagination et les mathématiques selon Descartes*, Paris, 1900; J. H. Roy, *L'imagination selon Descartes*, Paris, 1944; F. Mignini, *Ars imaginandi*, Napoli, 1981; D. L. Sepper, *Descartes's imagination. Proportion, Images, and the Activity of Thinking*, London, 1996.

⁴ *Meditatio V*: «J'imagine distinctement cette quantité que les philosophent appellent vulgairement la quantité continue» (Alquié II, p. 469; AT VII, 63).

⁵ *Meditatio VI* (Alquié II, p. 480; AT VII, 71-72, corsivo nostro).

⁶ *Meditatio II* (Alquié II, p. 420; AT VII, 28).

⁷ Cfr. a Mersenne, 13 novembre 1639: «la partie de l'esprit qui aide le plus aux mathématiques, à savoir l'imagination, nuit plus qu'elle ne sert pour les spéculations métaphysiques» (Alquié II, p. 151; AT II, 620). Di grande utilità nelle matematiche, in ambito metafisico l'immaginazione non solo è inadatta ma soprattutto si contraddistingue per essere potenzialmente foriera di errori e confusioni, al punto da poter ingannare e depistare

L'immaginazione aiuta l'intelletto manifestandogli in modo più distinto la figurazione della dimensione dei corpi; essa, difatti, ha a che fare con i corpi e traduce, mediante uno sforzo di concentrazione, un determinato concetto geometrico in un'immagine mentale:

lorsque j'imagine un triangle, je ne le conçois pas seulement comme une figure composée et comprise de trois lignes, mais outre cela je considère ces trois lignes comme présentes par la force et l'application intérieure de mon esprit [*praesentes acie mentis intueor*]; et c'est proprement ce que j'appelle imaginer¹.

Nel presentare l'idea nella sua immagine alla vista della mente, essa è di grande ausilio alla mente stessa e ricopre un ruolo nodale nella costruzione della scienza: «le corps, c'est-à-dire l'extension, les figures et les mouvements, se peuvent aussi connaître par l'entendement seul, mais beaucoup mieux par l'entendement aidé de l'imagination»². Viene, così, a profilarsi la correlazione ma anche la distinzione tra la facoltà di intendere e la facoltà di immaginare (pensare un'idealità geometrica non equivale ad immaginare una figura geometrica), senza, tuttavia, che tale distinzione comporti nessuna contrapposizione tra facoltà diverse, né alcuna disposizione gerarchica tra i due modi di conoscere, alla maniera in cui ciò si verificherà, per intendersi, nel pensiero di Spinoza³:

il est évident que les facultés d'entendre et d'imaginer ne diffèrent pas seulement selon le plus et le moins, mais comme deux manières d'agir tout à fait différentes. Car dans l'intellection l'esprit ne se sert pas que de soi-même, au lieu que dans l'imagination il contemple quelque forme corporelle; et encore que les figures géométriques soient tout à fait corporelles, néanmoins il ne se faut pas persuader

l'intelletto puro presentandogli i due oggetti tradizionali della metafisica, vale a dire l'anima e Dio, sotto la forma di immagini corporee. Per un verso, infatti, nella storia del pensiero l'immaginazione ha spesso figurato la *mens* come un soffio, un vento, una fiamma, un etere (concezioni della mente di tipo stoico ed epicureo), un principio vitale (Cf. Aristotele, *De anima*, II, 2, 413b, dove si legge: «l'anima è il principio delle suddette funzioni ed è definita da esse e cioè dalla facoltà nutritiva, sensitiva, pensante e dal movimento») ovvero le ha conferito una veste materiale; per un altro verso, questa stessa facoltà si è resa responsabile di avere descritto Dio alla stregua di un giovine o di un saturno, ovvero attribuendo all'essere infinito e perfetto caratteri imprompti e fantasiosi, attinti dalla mitologia che, ancora una volta, hanno finito per offrirne una rappresentazione materialistica. Descartes parlava, già nelle lettere a Mersenne del 1630, dell'«*épouvantable aveuglement*» provocato dall'immaginazione. Il fatto è che se l'immaginazione facilita la transizione dell'idea di un corpo all'immagine mentale di tale corpo, essa ricorre, non di rado, a comparazioni, similitudini, analogie con la realtà materiale che, in ambito metafisico, snaturano l'oggetto immateriale figurandolo, come Descartes illustra a Mersenne in una lettera datata 21 aprile 1641: «*Anima* en bon latin signifie *aerem, sive oris halitum*; d'où je crois qu'il a été transféré *ad significandam mentem*, et c'est pour cela que j'ai dit que *saepe sumitur pro re corporea*» (Alquié II, p. 327; AT III, 362). Si veda anche ciò che Descartes afferma nella seconda meditazione: «Je reconnais certainement que rien de tout ce que je puis comprendre par le moyen de l'imagination, n'appartient à cette connaissance que j'ai de moi-même, et qu'il est besoin de rappeler et détourner son esprit de cette façon de concevoir, afin qu'il puisse lui-même reconnaître bien distinctement sa nature» (Alquié II, p. 420).

¹ *Meditatio VI* (Alquié II, p. 481; AT VII, 72).

² Descartes a Elisabetta, 28 giugno 1643 (Alquié III, p. 44; AT III, 691).

³ Com'è noto Spinoza concepirà l'immaginazione più come una fonte di errori che come uno strumento di sapere, facendone il grado inferiore (il primo) nella gerarchia della conoscenza; inversamente, Descartes non stabilisce nessuna gerarchia tra le facoltà dell'anima, ma si preoccupa di distinguerle in funzione del loro oggetto, al fine di farne il miglior uso possibile. Il buon uso dell'immaginazione sarà un'eccellente ausilio intellettuale nelle matematiche, permettendo al geometra di cercare e trovare più facilmente la verità; viceversa, applicata a sproposito agli oggetti puri della filosofia prima, la forza immaginativa si rivela un ostacolo.

que ces idées qui servent à nous les faire concevoir soient aussi corporelles quand elles ne tombent point sous l'imagination¹.

L'esempio cui il meditante ricorre allo scopo di illustrare la differenza che intercorre tra l'intelletto e l'immaginazione (o tra un pensiero ed un'immagine) chiama in causa un poligono formato da mille lati, altrimenti detto chiliogono. L'idea di un siffatto poligono è altrettanto facile da concepire per l'intelletto quanto l'idea di un triangolo, che di lati ne ha solo tre. Malgrado ciò, prosegue il meditante, insistendo sui limiti che contraddistinguono la facoltà di immaginare, impossibilitata a figurare qualunque immagine con chiarezza (cioè portando l'idea al cospetto della mente), al punto da non essere affatto in grado di vedere la differenza tra un poligono che ha mille lati e uno che ne ha diecimila (miriogono): «je ne puis pas imaginer les mille côtés d'un chiliogone, comme je fais les trois d'un triangle, ni, pour ainsi dire, les regarder [*intueor*] comme présents»². Rispetto alla facoltà di concepire, pertanto, il raggio d'azione dell'immaginazione appare notevolmente più circoscritto: se è vero che l'intelletto puro e l'immaginazione hanno entrambi a che fare con la nozione di *extensio/étendue*, è altrettanto vero che il primo ne ha una conoscenza indeterminata, come continuo indefinitamente divisibile, mentre la seconda ne ha una conoscenza determinata, che si applica ai modi dell'estensione³. Ma ciò che più interessa, in questo contesto, è che, pur inducendo la mente a credere che i corpi esistano fornendole le immagini di questi corpi, l'immaginazione non procura nessuna prova dirimente circa l'origine di queste immagini, che in quanto tali restano delle idee che rimandano al puro intelletto. Detto altrimenti, pur essendo molto probabile che l'idea dei corpi procuratami dall'immaginazione provenga da cose materiali che hanno una realtà nell'ordine delle cose, tuttavia la verità della loro esistenza rimane vincolata alla sfera della probabilità e non può pretendere di essere annoverata tra le conoscenze certe: «je ne trouve pas, dichiara il meditante, que de cette idée distincte de la nature corporelle, que j'ai en mon imagination, je puisse tirer aucun argument qui conclue avec nécessité l'existence de quelque corps»⁴.

VI. 1. 2. *I sensi e l'esistenza delle cose materiali*

Distinta dall'intelletto, anche se ad esso correlata, la forza immaginativa è un *modus cogitandi*, secondo il dettato della *Meditatio II*, e non costituisce un elemento essenziale della *res cogitans*, la quale non dipende affatto dall'immaginazione per essere ciò che è: se

¹ *Risposte alle Quinte Obiezioni* (Alquié II, p. 832; AT VII, 385).

² *Meditatio VI* (Alquié II, p. 481; AT VII, 72).

³ Su questo punto sono illuminanti le analisi di J. Laporte, *Le rationalisme de Descartes*, cit., pp. 67-73, che mette in luce, tra le altre cose, come il medesimo scarto tra inteliezione e immaginazione fosse stato tematizzato già nella *Meditatio II*, in relazione all'esempio del pezzo di cera.

⁴ *Meditatio VI* (Alquié II, pp. 482-483; AT VII, 73).

immaginare è una maniera di pensare, è senz'altro possibile pensare senza immaginare. Convieni aggiungere, poi, che la funzione conoscitiva propria dell'immaginazione non si riduce a presentare in veste di figure le idee mentali: essa è altrettanto capace di tradurre in immagini quelle impressioni sensibili, quali i colori, i suoni, i sapori, il dolore, ecc., attinte attraverso la facoltà di sentire e mediante la memoria¹. Si noterà come l'immaginazione funga da frontiera mobile tra l'intelletto e la sensazione, ora prestandosi a collaborare col primo in ambito geometrico, ora rivolgendosi invece verso la conoscenza sensibile, che il meditante si determina, per ultimo, ad esaminare, nell'auspicio di pervenire a dimostrare con certezza l'esistenza dei corpi (*certum aliquod argumentum pro rerum corporearum existentia*²). Infatti, dove l'intelletto puro e l'immaginazione hanno fallito, i sensi potrebbero riuscire (e di fatto riusciranno): si tratta di una delle lezioni più paradossali delle *Meditationes*, che si erano aperte con la sconfessione della credenza comunensistica nell'esistenza delle cose materiali fondata sui sensi, per poi portare a termine la serie ordinata delle ragioni con un ritorno ai sensi, che si riveleranno gli strumenti conoscitivi atti ad assicurarci della verità effettiva del mondo esterno. Ma perché Descartes si appella alla facoltà di sentire? A che cosa gli serve riconquistare il rapporto con la sensibilità? E come dare fiducia a quegli stessi dati sensoriali su cui per primi era stata gettata l'ombra del dubbio metodico?

Non basta, naturalmente, avanzare un argomento «per esclusione», enunciabile in questi termini: visto che né l'intelletto, né l'immaginazione ci procurano la prova dell'esistenza dei corpi esterni, allora devono essere i sensi ad ottemperare a questo compito. Questo ragionamento non prova alcunché, ma ha se non altro il merito di indurre il meditante a riflettere nuovamente³, cioè con occhi nuovi¹ e alla luce delle nuove acquisizioni metafisiche

¹ Si deve qui ricordare che nei suoi primi scritti Descartes aveva individuato in un certo luogo del cervello la sede dell'immaginazione o fantasia, concepita come facoltà ricettiva, destinata ad assorbire le diverse informazioni trasmesse dai sensi esterni e interni. In queste regioni cerebrali dovevano venire ad imprimersi, come nella cera, «plusieurs figures distinctes les unes des autres, et pour qu'habituellement elles les retiennent un certain temps ; elle s'identifie alors avec ce qu'on appelle la mémoire» (*Regula XII*, Alquié I, p. 139; AT X, 414). Descartes preciserà nelle opere successive la sua teoria dell'immaginazione, che sarà equiparata al relativo potere conoscitivo, e individuerà nella ghiandola pineale (*conarium*) la sua dimora materiale all'interno del cervello. Tuttavia, ancora nella *Meditatio VI* si vede come l'immaginazione sia legata alla memoria e possa tradurre in immagini mentali il materiale ricevuto per via sensibile: «[...] d'autant que j'aperçois beaucoup mieux ces choses-là [le impressioni sensibili] par les sens, par l'entremise desquels, et de la mémoire, elles semblent être parvenues jusq'au mon imagination [...]» (Alquié II, p. 483; AT VII, 74).

² *Meditatio VI* (AT VII, 74).

³ Non solo le *Meditazioni* incominciavano con l'esposizione delle credenze sensibili del meditante, successivamente revocate in dubbio, ma queste stesse credenze sarebbero riemerse nella *Meditatio III*, quando il meditante si chiedeva se potesse dimostrare con certezza che esistesse qualcos'altro al di fuori del suo pensiero, e se la sua credenza spontanea nella corrispondenza tra le idee avventizie che si rappresentava e le cose esterne, fosse giustificata. Come si è visto in un capitolo precedente, in quella occasione nessuna ragione riuscì a persuaderlo che le cose esterne fossero la causa del contenuto delle sue idee avventizie, dal momento che queste ultime avrebbero potuto dipendere da potenze interiori alla mente, rimastemi sconosciute ma capaci di impormi tali idee. In quella circostanza, la tendenza istintiva a credere agli oggetti sensibili veniva rigettata come cieca e non probante.

(prima fra tutte la veracità divina²), sul ruolo ricoperto dalla sensibilità in ambito conoscitivo. E, di fatto, Descartes ricapitola, dapprima, le sue antiche credenze, in base alle quali condivideva il punto di vista del senso comune³, per poi enunciare le ragioni che lo hanno spinto a dubitare della loro veridicità⁴ (e in particolare del presunto rapporto immediato con le cose), e discernere, in un ultimo momento, ciò che nell'inclinazione sensibile è autentico da ciò che invece è ingannevole. Il riesame della natura e dei limiti della sensibilità permetterà a Descartes di stabilire se, e in che misura, i sensi siano legittimati ad accertare l'esistenza dei corpi fuori della mente. La serrata argomentazione intrapresa nelle pagine della *Meditatio VI* si presta ad essere sintetizzata in tre punti:

1. Poiché nulla si svolge nella mente di cui la mente non sia cosciente⁵, e poiché la veracità divina offre la garanzia che l'idea chiara e distinta della natura della mente mi fa conoscere ciò che la mente è in verità, viene a cadere quella ragione di dubitare⁶ che pretendeva che la mente potesse essere dotata di una facoltà nascosta da cui avrebbero potuto dipendere i contenuti delle idee avventizie;
2. se non è l'*Ego* (mediante una potenza interiore nascosta alla mente) che causa la realtà oggettiva delle idee avventizie, deve pur esserci una causa attiva che spieghi l'involontarietà e la ricettività delle sensazioni, ovvero il carattere costante del sensibile di imporsi al pensiero e di indurlo a credere all'esistenza del mondo esterno⁷. Delle due l'una: o è Dio che esercita questa potenza, oppure sono le cose materiali. Ma

¹ S. Di Bella ha osservato come la «puntuale ripresa degli argomenti pro e contro la conoscenza sensibile comporta alcune rilevanti integrazioni. [...] la prima polarità della sensazione non è più quella vicino/lontano, ma interno/esterno, per cui il proprio corpo non è solo “percepito”, ma sentito» (*Meditazioni metafisiche*, cit., p. 171).

² Ricorrendo a tale principio Descartes elimina, una dopo l'altra, tutte le ragioni di dubitare legate alla loro causa nei corpi esterni. Ha dunque ragione R. Lefèvre a sostenere che «le problème change de face selon qu'on la [pensée sensible] considère avant Dieu ou après Dieu, puisque avant Dieu on la refuse et qu'après Dieu on l'approuve» (*La métaphysique de Descartes*, PUF, 1966, p. 39). Ma ciò è vero, beninteso, solo nel contesto specifico dell'itinerario metafisico.

³ Secondo l'adagio su cui poggia l'empirismo scolastico: «[...] je me persuadais aisément que je n'avais aucune idée dans mon esprit, qui n'eut passé auparavant par mes sens» (*Meditatio VI*, Alquié II, p. 485; AT VII, 75).

⁴ «Mais par après plusieurs expériences ont peu à peu ruiné toute la créance que j'avais ajouté aux sens», osserva il meditante, che rievoca l'arsenale dei suoi argomenti scettici, come l'errore nei giudizi fondati sui sensi esterni (esempio della torre e dei colossi) e interni (esempio dell'illusione degli amputati); l'argomento del sogno e la finzione dell'inganno divino.

⁵ Si ricorderà che Descartes aveva respinto, nella *Meditatio III*, l'ipotesi di una qualche facoltà della mente nascosta alla mente: «[...] si une telle puissance résidait en moi, certes je devrais à tout le moins le penser, et en avoir connaissance [*conscius essem*]» (Alquié II, p. 451; AT VII, 49).

⁶ *Meditatio VI*: «Quoique les idées que je reçois par les sens ne dépendent pas de ma volonté, je ne pensais pas que l'on dût pour cela conclure qu'elles procédaient de choses différentes de moi, puisque peut-être il se peut rencontrer en moi quelque faculté (bien qu'elle m'ait été jusques ici inconnue), qui en soi la cause, et qui les produise» (Alquié II, p. 487; AT VII, 77).

⁷ *Meditatio VI*: «considérant les idées de toutes ces qualités qui se présentaient à ma pensée [...] j'expérimentais qu'elles se présentaient à elle, sans que mon consentement y fût requis, en sorte que je ne pouvais sentir aucun objet, quelque volonté que j'en eusse, s'il ne se trouvait présent à l'organe d'un de mes sens; et il n'était nullement en mon pouvoir de ne le pas sentir, lorsqu'il s'y trouvait présent» (Alquié II, p. 484; AT VII, 75).

sperimentando in sé un'inclinazione naturale (*propensio*) a credere che esistano delle cose materiali, Descartes è invincibilmente portato a credere che debbano essere queste a produrre il contenuto delle idee avventizie. Nel caso contrario, se cioè fosse Dio a causare in noi tali idee di sensazione, allora egli sarebbe reo di averci dotati di una tendenza tanto forte quanto fallace a credere che esistano delle cose materiali, lasciandoci in balia di tale incorreggibile tendenza, il che è contraddittorio rispetto alla sua somma bontà e deve essere tenuto per assurdo: «*ac proinde res corporeae existunt*»¹.

3. Neanche l'argomento del sogno sembra, in ultima istanza, insormontabile: l'obiezione della *Meditatio I*, secondo cui non vi sarebbe nessun criterio capace di stabilire con certezza se siamo svegli o se stiamo sognando, viene a dissolversi se si tiene conto di almeno un segno certo in grado di distinguere il sogno dalla veglia: si tratta di una sorta di *criterio di coerenza*, in ragione del quale possiamo riconoscere che nella veglia c'è continuità dei vari movimenti ed azioni tra di loro, mentre in sogno ci sono interruzioni e cose che compaiono all'improvviso². Ancora una volta, si dice il meditante, sarei vittima di un inganno divino (il che è impossibile) se i segni che mi permettono di distinguere un'immagine onirica da un'immagine reale fossero fasulli, truccati o inaffidabili: «*car de ce que Dieu n'est point trompeur, il suit nécessairement que je ne suis point en cela trompé*». Così, se sul piano della conoscenza intellettuale la veracità divina garantisce l'accordo tra l'evidenza e l'essere, sul piano della conoscenza sensibile essa garantisce la validità del criterio di coerenza.

Nell'arco della dimostrazione metafisica della realtà del mondo, che attraversa tutta la *Meditatio VI*, un punto ci sembra rivestire grande importanza, ed è che se i sensi manifestano una determinata evidenza dell'essere e contribuiscono nell'aiutare il meditante a scoprire che i corpi hanno un impegno ontologico, la dimostrazione della realtà delle cose materiali non avviene in modo immediato, sulla base della constatazione del contatto diretto degli organi di senso con le cose esterne, ma è, al contrario, ciò che di più mediato e condizionato vi sia nell'ordine metafisico delle ragioni. Lo attesta il fatto che Descartes non esita a far intervenire a più riprese la veracità divina³, nell'intento di assicurarsi della validità dell'inclinazione

¹ *Meditatio VI* (AT VI, 80).

² *Meditatio VI*: «[...] lorsque j'aperçois des choses dont je connais distinctement et le lieu d'où elles viennent, et celui où elles sont, et le temps auquel elles m'apparaissent, et que, sans aucune interruption, je puis lier le sentiment que j'en ai, avec la suite du reste de ma vie, je suis entièrement assuré que je les aperçois en veillant, et non point dans le sommeil» (Alquié II, p. 504; AT VII, 90).

³ Sull'estensione della garanzia divina all'inclinazione naturale, si vedano le analisi di M. Gouéroult, *Descartes selon l'ordre des raisons*, cit., II, p. 57, 82, 92-100), che mettono in luce il fatto che il principio della veracità divina si estende all'insieme della creazione e abbraccia dunque anche la sfera del sensibile e dunque quella

incoercibile a credere che i dati sensoriali, accolti passivamente, senza consenso e fuori del controllo della mente, provengono dal mondo esterno, il quale pertanto deve necessariamente esistere. Inadatti a farci conoscere la vera essenza delle cose¹ (e dunque inaffidabili in ambito scientifico²), sospetti ogni volta che ci inducono a credere che vi sia un rapporto di somiglianza tra i corpi e le loro percezioni sensibili³, la funzione dei sensi è invece determinante nel farci conoscere l'esistenza dei corpi e, *a fortiori*, di quel corpo che «*par un certain droit particulier j'appelle mien*»⁴. Ecco perché, se la questione della verità riguarda propriamente la conoscenza intellettuale, il problema della realtà o dell'effettività della cosa richiede l'ausilio dei sensi: «*nous ne connaissons jamais l'existence des choses finies si une faculté autre que l'entendement ne nous était laissée*», ha fatto notare Emile Boutroux. In breve, la sensibilità mi insegna che ho un corpo e che esistono fuori di me dei corpi. Estromesso dall'ambito scientifico, il sensibile ottempera al compito di fornire la prova che le

dell'unione psicofisica: «*Tout ce dont Dieu est l'auteur étant nécessairement réel et vrai, l'instinct et le sentiment qu'il a créés, tout autant que mon entendement, doivent être infaillibles, quand ils sont bien pris, c'est-à-dire authentiques*». Bisogna fare attenzione, tuttavia, a ben separare ciò che vi è di autenticamente naturale in questa *propensio* (*id est* il composto anima/corpo, la molteplicità e diversità dei corpi esterni con cui il mio corpo entra in contatto, l'utilità o la dannosità di queste relazioni per la conservazione dell'unione), da ciò che vi è di inautentico, o di capzioso, in quanto indebitamente aggiunto dal nostro giudizio (come la credenza nella *ressemblance* tra le percezioni sensibili e le cose esterne).

¹ «*Car c'est à l'esprit seul et non point au composé de l'esprit et du corps, qu'il appartient de connaître la vérité [verum scire ad mentem solam] de ces choses-là [les choses qui sont hors de nous]*», asserisce Descartes nella *Meditatio VI* (Alquié II, p. 495; AT VII, 82).

² In ciò concorde con Galileo, Descartes non cesserà mai di denunciare quelle dottrine che pretendono spiegare la fisica sulla base delle percezioni sensibili. Queste ultime, difatti, ci inducono a credere che gli oggetti esterni abbiano dei colori, degli odori, dei sapori, che siano sonori, caldi, freddi, in breve che il mondo sia un mondo sensibile. In realtà quando diciamo di una cosa che è rossa o bianca, dolce o amara, sonora o muta, non esprimiamo con ciò la natura che le è propria, bensì il rapporto che essa intrattiene con noi, e innanzitutto con i nostri organi sensoriali. Le qualità sensibili non possiedono un valore ontologico, ma solo verbale; non esprimono l'essenza oggettiva delle cose, ma le classificano per nomi, che hanno senso per noi, non già per la natura. (Cfr. Galileo, *Saggiatore*, in *Opere*, IV, p. 333 sgg). La scienza cartesiana come quella galileiana sconfessano, pertanto, la credenza nella realtà extramentale delle "qualità secondarie", indicando come l'universo reale sia composto di corpi materiali insensibili (estensione, figura e movimento formano la realtà quantitativa delle «qualità primarie»), che è possibile conoscere non già mediante la sensibilità che varia secondo gli individui e che coglie solo l'apparenza delle cose, ma attraverso la conoscenza razionale di queste figure: ovvero mediante la geometria. L'intelligibilità della natura materiale è possibile solo in virtù della conoscenza geometrica dei corpi. Descartes accoglie e fa sua questa critica della conoscenza sensibile, che non è autorizzata alla scienza perché non coglie la vera costituzione della materia: «*Les corps mêmes ne sont pas proprement connus par les sens ou par la faculté d'imaginer, mais par le seul entendement*», scrive Descartes nella *Meditatio II*. Analogamente al pensiero di Galilei e di Hobbes, Descartes ricusa l'attribuzione ai corpi delle qualità che il soggetto percepisce per il tramite dei sensi (calore, odore, sapore, colore, durezza e le altre sensazioni comunicateci dal nostro apparato percettivo): queste qualità non sono oggettive, non appartengono cioè all'oggetto della percezione, ma sono pensieri, idee, stati mentali prodotti dalle impressioni o modificazioni che ineriscono al nostro corpo ogni volta che incontra o entra in contatto con un oggetto esterno. Sarebbe molto nocivo per la scienza non accettare che essa «*aille plus loin que les yeux*» (Cf. *Principia*, AT VIII, 36; a Chanut, AT V, 56).

³ «*[Les choses corporelles], si legge nella Meditatio VI, ne sont peut-être pas entièrement telles que nous les apercevons par les sens, car cette perception des sens est fort obscure et confuse en plusieurs choses [sensuum comprehensio in multis valde obscura est et confusa]*» (Alquié II, p. 491; AT VII, 80).

⁴ *Meditatio VI* (Alquié II, p. 485; AT VII, 75).

cose materiali esistono. Solo i sensi hanno la facoltà di *attestare la certezza*¹ dell'esistenza della nostra corporeità e degli oggetti esterni: la passività con la quale ricevono informazioni extra-mentali è il segno di una donazione. I sensi ricevono, accolgono, subiscono qualcosa che non proviene da me, e la veracità divina ha garantito a Descartes che le nostre sensazioni hanno effettivamente per origine delle cose materiali, contenenti in modo formale ciò di cui esse ci informano.

VI. 1 . 3. *Dalla distinzione reale delle sostanze all'esperienza «certissima et evidentissima» dell'unione*

In virtù dei sensi il meditante non scopre solo che la realtà esterna ha una consistenza ontologica, ma anche di essere dotato di un corpo, attraverso il quale è certo di percepire le affezioni (il caldo, il freddo, ecc.), gli appetiti (la fame, la sete, ecc.) e molte altre sensazioni (il piacere, il dolore, ecc.). Tale *certezza* (o assenza di falsità²), scaturisce da un insegnamento impartito dalla natura:

il n'y a point de doute que tout ce que la nature m'enseigne contient quelque vérité [*aliquid veritatis*] [...] or il n'y a rien que cette nature m'enseigne plus expressément [*magis expresse*], ni plus sensiblement, sinon que j'ai un corps [...] et partant je ne dois aucunement douter qu'il n'y ait en cela quelque vérité [*quin aliquid in eo sit veritatis*]³.

Il nostro corpo è quel determinato corpo che gode di un privilegio particolare rispetto a tutti gli altri corpi, in quanto sentiamo che ci appartiene «plus proprement et plus étroitement que pas un autre»⁴. Il corpo dell'uomo, analogamente all'anima, è essenziale alla sua natura, nel senso che è ciò da cui l'uomo non può mai concretamente separarsi senza perdere, *ipso facto*, la sua natura di uomo. È la ragione per la quale Descartes recupera la similitudine

¹ M. Guéroult ha osservato che «le sentiment lui-même [...] a sa vérité propre, et [...] n'est faux que lorsque, au titre de qualité sensible, on le convertit en propriété de la chose. L'investigation qui commence alors ne concerne plus la physique, mais la psychologie, voire la biologie *humaine* comme discipline psychophysique. Elle mettra en évidence une nouvelle sorte de vérité, qui, en elle-même, n'a rien à voir avec la vérité de la géométrie et de la physique, ni avec la vérité de l'entendement pur. Elle habilitera un nouvel instrument de connaissance, approprié à une sphère où l'entendement pur n'est plus compétent [...]. Et cet organe de connaissance apparaîtra, lui aussi – sinon absolument, il est vrai, mais presque toujours, – comme infaillible en son genre [...]. Pour employer le langage moderne, à une recherche concernant la vérité de l'entendement va succéder une recherche concernant la vérité du vécu» (*Descartes selon l'ordre des raisons*, cit., II, p. 126).

² Come si evince anche dalla descrizione del meccanismo causale della sensazione secondo tre gradi, l'errore può risiedere solo nell'ultimo (meramente intellettuale), che è quello dove la mente giudica a partire dalle impressioni che riceve, mentre nei primi due (il primo dei quali è puramente fisico, riferendosi a «ce que les objets extérieurs causent immédiatement dans l'organe corporel; laddove il secondo concerne propriamente l'unione psicofisica, in quanto «contient tout ce qui résulte immédiatement en l'esprit, de ce qu'il est uni à l'organe corporel ainsi mê et disposé par ses objets») scrive significativamente Descartes, «il ne peut y avoir [...] aucune fausseté» (corsivo nostro, Alquié II, pp. 878-880; AT VII, 436-439).

³ *Meditatio VI* (Alquié II, pp. 491-492; AT VII, 80).

⁴ *Meditatio VI* (Alquié II, p. 485; AT VII, 75).

platonica del nocchiero e del vascello¹, non già per escluderla, ma per integrarla e renderla compatibile, se non complementare, con il paradigma aristotelico dell'«informazione» del corpo mediante l'anima. Tutta la difficoltà nasce dal fatto che il meditante considera, da un lato, il corpo e la mente come due cose complete, che possono esistere ed essere concepite indipendentemente l'una dall'altra, arrivando a dimostrare nell'ultima meditazione la distinzione *reale* della mente dal corpo²; e, da un altro lato, scopre *per esperienza* che queste due sostanze realmente distinte comunicano, interagiscono e costituiscono l'essere dell'uomo. Detto altrimenti, il meditante, liberatosi dal commercio coi sensi, aveva potuto conoscere, nel corso delle sue meditazioni, che il corpo è ciò che non pensa e la mente ciò che non è esteso: la cosa che pensa è ciò che non si espone alla fenomenalità, ma è suscettibile di essere descritta negativamente come ciò che non si vede, non si tocca, non si misura, non si pesa, non si divide, ecc. Allo stesso modo, la cosa estesa si sottrae per essenza ad ogni *vis* conoscitiva e si presta ad essere descritta come ciò che non sente, non immagina, non ricorda, non riflette, non vuole, ecc. Diviene, pertanto, inevitabile chiedersi in che modo possano formare un solo tutto (*unum quid*) due sostanze realmente distinte³, di cui una è caratterizzata dall'intenzionalità interamente indivisibile, e l'altra dall'estensionalità per essenza divisibile⁴. In altri termini, dopo aver dimostrato che il corpo e la mente sono due cose indipendenti ed eterogenee dal punto di vista epistemologico, come spiegare il fatto che diversi movimenti del

¹ *Meditatio VI*: «La nature m'enseigne aussi par ces sentiments [...] que je ne suis pas seulement logé dans mon corps, ainsi qu'un pilote en son navire [...]» (Alquié II, p. 492; AT VII, 81). Nella quinta sezione del *Discours* troviamo il medesimo paragone: «[...] il ne suffit pas qu'elle [l'âme raisonnable] soit logée dans le corps humain, ainsi qu'un pilote en son navire» (Alquié I, 631; AT VI, 59). Sulla critica tomista di questa comparazione, che già Aristotele nel *De anima* (II, 1, 413a, 8-9) faceva risalire a Platone, si veda il *Commentaire* di E. Gilson, pp. 430-431. Utili riferimenti relativi alla tradizione filosofica dell'immagine del pilota e della nave si trovano negli studi di D. Kolesnik: «Comme un pilote en son navire»: *Arnauld lecteur de la Sixième Méditation* e T. Gonthier: *Union de l'âme et du corps ou unité de l'homme? Autour de la démonstration de l'union dans la Sixième Méditation*, in *Union et distinction de l'âme et du corps: lectures de la VI^e Méditation*, Editions Kimé, Paris, 1998; si veda anche F. Manzini, *Comme un pilote en son navire*, *Bulletin Cartésien XXXI*, in «Archives de philosophie», 66 (2003), pp. 163-169.

² Nella *Meditatio II* l'affermazione del *cogito* permette di guadagnare l'esistenza dell'anima, non quella del corpo e delle cose materiali, su cui grava ancora l'ombra del dubbio. Solo nella *Meditatio VI*, e dopo avere scoperto di avere un'idea chiara e distinta dell'anima come soltanto *res cogitans non extensa*, e un'idea chiara e distinta del corpo come soltanto *res extensa, non cogitans*, il meditante riconosce la verità metafisica della distinzione reale della mente dal corpo: «Et quoique peut-être [...] j'ai un corps auquel je suis très étroitement conjoint [*arcte conjunctm*]; néanmoins, parce que d'un côté j'ai une claire et distincte idée de moi-même, en tant que je suis seulement une chose qui pensée et non étendue, et que d'un autre j'ai une idée distincte du corps, en tant qu'il est seulement une chose étendue et qui ne pense point, il est certain que ce moi, c'est-à-dire mon âme, par la quelle je suis ce que je suis, est entièrement et véritablement distincte de mon corps, et qu'elle peut être ou exister sans lui» (*Meditatio VI*, Alquié II, p. 488; AT VII, 78).

³ Già nella *Synopsis* delle *Meditations*, si poteva leggere che «les natures du corps et de l'âme ne sont pas seulement diverses mais même en quelque façon contraires» (Alquié II, 400; AT VII, 13).

⁴ Una delle acquisizioni fondamentali della *Meditatio II* è che la mente è «une chose seule et entière», nella quale non si saprebbe distinguere nessuna parte, mentre l'idea di corpo rimanda a «tout ce qui peut être terminé par quelque figure, qui peut être compris en quelque lieu et remplir un espace en telle sorte que tout autre corps en soit exclu» (Alquié II, p. 417; AT VII, 26).

corpo siano causati da certi pensieri o volizioni mentali, e, reciprocamente, che molte modificazioni del corpo provochino nella mente diversi sentimenti?

Alle prese con il problema dell'interazione psico-fisica, ammessa da tutti, «quoique personne n'explique quelle est cette union»¹, lo sforzo teorico di Descartes consiste nel tenere insieme, da una parte, la prospettiva platonica della «giustapposizione», secondo la quale il corpo e l'anima costituirebbero l'unione di due ambiti antitetici, dove la relazione avverrebbe sullo sfondo di una separazione, e dove la mente, pur situata in un corpo, percepirebbe questo corpo a titolo di oggetto; e, da un'altra parte, la tesi dell'«informazione» difesa da Aristotele nel *De anima*², per cui l'anima sarebbe la forma del corpo, quel principio che lo struttura, lo impronta e gli conferisce un'identità personale e una sussistenza individuale. Nel primo caso, la rappresentazione platonica dell'unione favorisce la teoria innatista di Descartes ed è funzionale alla spiegazione del meccanicismo scientifico, ma ha il grave limite di riflettere l'immagine di un uomo scisso in due. Il pilota è a distanza dalla nave che dirige, come lo scienziato conosce il proprio corpo e tutte le cose materiali dall'esterno, in quanto oggetti del mondo, parti della natura estesa. Sotto questo profilo il corpo umano è un corpo-oggetto, composto di parti separabili, regolato da leggi meccaniche e suscettibile di essere studiato in ambito medico. L'accezione platonica dell'unione, compendiata nel paragone del nocchiero a guida della sua barca, fa sì che se posso dire di avere un corpo, non posso dire di essere il mio corpo, perché ciò che definisce la mia identità personale sembra essere solo la mia mente: «[...] il est certain que moi, c'est-à-dire mon âme, par laquelle je suis ce que je suis, est entièrement et véritablement distincte de mon corps, et qu'elle peut être ou exister sans lui»³. Pur avendo il merito di adattarsi bene alla tesi della distinzione (condizione di possibilità della teoria innatista, ma anche premessa necessaria per provare l'immortalità dell'anima⁴), questa

¹ Descartes a Regius, gennaio 1642 (Alquié II, p. 915; AT III, 493).

² L'anima (*pneuma* o *psuxés*) è per Aristotele l'intelligibile del corpo organizzato. Essa non è immateriale, ma naturale: è la funzione organizzatrice del corpo. Per Aristotele tanto l'anima quanto il corpo, essendo due realtà naturali, rientrano nella giurisdizione della fisica; del resto è noto che Aristotele non parla dell'anima in metafisica. L'unità di anima e corpo è così raggiunta sul versante della fisica a dispetto della dualità metafisica.

³ *Meditatio VI* (Alquié II, p. 488; AT VII, 78).

⁴ Dimostrazione che Descartes annunciava nel titolo della prima edizione latina: *Renati Descartes Meditationes de prima philosophia, in qua Dei existentia et animae immortalitas demonstrantur* (prima edizione completata il 28 agosto 1641 e apparsa a Parigi), per poi rinunciare a partire dall'edizione successiva, che si limitava ad evocare, com'è noto, la distinzione dell'anima dal corpo: [...] *Renati Descartes Meditationes de prima philosophia, in quibus Dei existentia et animae humanae a corpore distinctio demonstrantur* (Amsterdam, 1642). Nelle *Risposte alle Seconde Obiezioni* Descartes spiega perché non ha «rien dit ici touchant l'immortalité de l'âme», mentre ha fatto vedere «ci-devant comme quoi j'ai suffisamment prouvé la distinction qui est entre l'esprit et toute sorte de corps», replicando all'obiezione per la quale Dio potrebbe aver voluto che l'anima muoia insieme con il corpo, con queste parole: «je n'ai rien à répondre; car je n'ai pas tant de présomption que d'entreprendre de déterminer, par la force du raisonnement humain, une chose qui ne dépend que de la pure volonté de Dieu» (Alquié II, p. 579; AT VII, 153). Descartes lo aveva già scritto a Mersenne (24 dicembre 1640) di non essere in grado di dimostrare che Dio non possa annientare l'anima: tutta la sua impresa, invece, ha inteso

rappresentazione ha nondimeno il difetto di risolvere male il problema della costituzione psicofisica dell'uomo, non foss'altro perché tra la sfera della coscienza e quella della corporeità il legame risulta incomprensibile, l'unità appare artificiale e le idee che provengono dalla sensibilità rimangono senza spiegazione.

Per considerare l'uomo come quell'essere che accoglie in sé le idee oscure e confuse di origine sensibile, Descartes deve rivolgersi allora verso il modello dell'unione sostanziale¹, che permette di pensare l'uomo come unità per se stesso (*ens per se, non autem per accidens* – come verrà spiegato a Regius). L'uomo è pensato come una nozione primitiva e *per se nota*, come una realtà unica e *sui generis*, istituita dalla natura, *id est* da Dio: un vero uomo, vivente, costituito da Dio, non è un animale (solo corpo), ma non è neppure un angelo (solo spirito). A dispetto della tesi aristotelico-tomista che concepiva l'uomo nei termini di un essere composto dall'addizione di due cose incomplete, Descartes invita a privilegiare l'unità della diade: né l'idea di uomo si lascia rappresentare dalle sole nozioni di mente o di corpo, né dall'aggregazione di queste due nozioni. L'uomo costituisce un genere di realtà a sé, che solo la nozione primitiva di unione psico-fisica permette di rappresentarsi chiaramente attraverso i sensi. Così, se è vero che il dualismo delle sostanze, stabilito da Descartes in ambito scientifico, non permette di spiegare discorsivamente l'unità dell'uomo, non è meno vero che la prospettiva tomista non permetteva di pensare l'uomo senza un riferimento alla dualità della forma e della materia. Dualista sul piano della scienza, Descartes fa professione di monismo al livello della vita: sappiamo che siamo uniti non mediante un'idea chiara e distinta dell'unione, ma perché ne facciamo concretamente e continuamente esperienza. *L'unione si notifica a me attraverso un'esperienza continua, ininterrotta, indubitabile*, «frutto di un insegnamento della natura» che la veracità divina garantisce e rende assolutamente certa: si tratta di un'esperienza interna e immediata che mi tiene in contatto diretto con me stesso, che mi fa sentire incarnato e che mi attesta con incomparabile certezza che la mia mente muove il mio corpo così come il mio corpo modifica la mia mente². Il corpo vivente di un vero uomo si

provare «qu'elle est d'une nature entièrement distincte de celle du corps, et par conséquent qu'elle n'est point naturellement sujette à mourir avec lui [...]» (Alquié II, p. 300; AT III, 266).

¹ Tutte le volte che la mente non si distacca dai sensi per concentrarsi su oggetti puri, ma agisce e patisce con il corpo, essa forma con il corpo un'unione che non è accidentale ma sostanziale. È ciò che Descartes scrive nelle *Risposte alle Quarte Obiezioni* (AT VII, 227-228). L'unione sarebbe una terza sostanza? In ambito storiografico la questione non ha mancato di suscitare interpretazioni divergenti: secondo M. Guérout è lecito parlare di una «substance composée âme corps» (*Descartes selon l'ordre des raisons*, cit., II, p. 147); sembra tuttavia prevalere una lettura non sostanzialistica del *compositum humanum*, difesa, tra gli altri, da F. Alquié e Kemp-Smith (*New Studies in the Philosophy of Descartes. Descartes as Pioneer*, London-Melbourne-Toronto, 1953). Sull'argomento è tornato più di recente M. Rozemod, che conclude così il suo serrato esame: «I find it very likely that Descartes himself concluded he could not regard the mind-body composite as a substance for lack of the proper sense of unity» (*Descartes's Dualism*, Cambridge-London, 1998, p. 213).

² L'unione sostanziale è notificata dall'esperienza dell'interazione *dinamica* tra mente e corpo, come ha fatto notare H. Gouhier: «[...] pour l'âme et le corps, être unis sera constituer une unité qui définit un certain système

rivela pertanto irriducibile alla sola materia, inassimilabile all'idea di corpo inanimato (quale ad esempio un cadavere), e viene elevato, in un certo qual senso, al rango di soggetto¹:

[...] de ce qu'entre ces diverses perceptions des sens, les unes me sont agréables, et les autres désagréables, je puis tirer une conséquence tout à fait certaine [*plane certum*], que mon corps (ou plutôt moi-même tout entier [*meum corpus, sive potius me totum*], en tant que je suis composé du corps et de l'âme) peut recevoir diverses commodités ou incommodités des autres corps qui l'environnent².

La *Meditatio VI* pone, ma non risolve, l'articolazione di due sostanze realmente distinte: la spiegazione del funzionamento dell'unione psicofisica sarà fornita soltanto con la redazione delle *Passioni dell'anima*, dove Descartes dice trattare delle passioni non da moralista bensì *en physicien*³. Ma ciò che qui va sottolineato è il profilarsi, in questo snodo della metafisica cartesiana, di un problema che investe pienamente la questione della verità. Tre domande permettono di enunciare i risvolti: quale grado di scientificità (o quale valore di verità) è lecito conferire ad una constatazione di fatto, pre-filosofica, del tipo: so che formo un solo tutto di mente e corpo perché lo sento con chiarezza ogni giorno, anche se nessun ragionamento può dimostrarlo? L'istanza di convalidazione esibita dalla *certissima et evidentissima experientia quotidie*⁴ dell'unione (come anche della volontà motrice) consegna un'evidenza superiore alle altre? Infine, come sanare l'aporia che emerge al termine delle *Meditationes*, con un meditante che dimostra, sul piano della scienza e del puro intelletto, la verità della distinzione, mentre sperimenta in sé, sul piano della vita, la strettissima unione che lo caratterizza?

VI. 1. 3. 1. *La verità provata per esperienza*

Se il problema di rappresentarsi la stretta unione, la mescolanza e l'interazione dell'anima e del corpo sarà uno dei motivi nodali delle critiche dei sistemi post-cartesiani (Spinoza, Malebranche, Leibniz), già i primi lettori di Descartes, tra cui specialmente Gassendi ed Elisabetta, non dissimularono la loro perplessità e le loro difficoltà a pensare nello stesso tempo la distinzione e l'unione. Si aggiunga che lo stesso Descartes ha riconosciuto la natura enigmatica dell'unione ed ha ammesso che in ragione dei limiti della mente umana non è

d'actions et réactions [...]. Dans la pensée de Descartes, on ne saurait trop le souligner, union ne signifie pas coexistence, mais interaction, ou plutôt une coexistence qui consiste en une interaction. La notion est essentiellement dynamique [...]» (*La pensée métaphysique de Descartes*, cit., p. 335).

¹ Sulla questione se il corpo possa dirsi soggetto per Descartes, P. Guenancia ha giustamente risposto distinguendo il corpo-macchina dal corpo animato dell'uomo: «Le corps peut-il être un sujet ? Non s'il s'agit du corps assemblage d'organes; sans doute pas vraiment s'il s'agit du corps dont les actions sont instinctives, machinales ou automatiques ; mais oui, pourquoi pas ?, si c'est de mon corps qu'on parle» (*Le corps peut-il être un sujet?*, in *Descartes et la question du sujet*, cit., p. 110).

² *Meditatio VI* (Alquié II, p. 493; AT VII, 81).

³ *Préface des Passions de l'âme* (Alquié III, p. 949; AT XI, 326).

⁴ Descartes a Arnauld, 29 luglio 1648 (Alquié III, p. 863; AT V, p. 222).

possibile «concevoir bien distinctement, *et en même temps*, la distinction d'entre l'âme et le corps, et leur union; à cause qu'il faut, pour cela, les concevoir comme une seule chose, et ensemble les concevoir comme deux, ce qui se contrarie»¹. Secondo Descartes, pertanto, ciò che impedisce di comprendere o di concettualizzare l'unione è la distinzione. Senonché l'evidenza della distinzione reale è conquistata e affermata dall'intelletto puro, laddove la certezza dell'unione attuale e indissociabile della nostra mente con il nostro corpo appartiene ad un'altra forma di conoscenza, essendo *sentita* ed *esperita* come un fatto irrecusabile dai nostri sensi. Da questo punto di vista, di grande ostacolo alla comprensione del pensiero di Descartes per i suoi lettori e commentatori è stato l'aver trascurato il fatto che il filosofo del lume naturale e delle passioni dell'anima attribuisce alla mente due proprietà: quella di pensare sempre e quella di essere unita con il corpo². La mente può quindi essere conosciuta in due modi diversi, come già Descartes osservava nella *Prefazione delle Meditationes*, avvertendo i lettori che l'affermazione del *Discours* secondo la quale la mente che riflette su di sé (*mens in se conversa*) scopre di essere *solo* una cosa che pensa, è da intendersi sul piano epistemico (*in ordine ad meam perceptionem*) e non implica un'esclusione per quanto riguarda la verità propria della cosa (*in ordine ad ipsam rei veritatem*)³. Ora, sarebbe inevitabile riconoscere la presenza di un conflitto tra evidenze, e l'emergenza di un contrasto stridente nel pensiero cartesiano, se non si distinguessero accuratamente le diverse sfere di razionalità o le diverse parti della filosofia implicate di volta in volta. Su questo aspetto Descartes è stato categorico scrivendo ad Elisabetta che tutta la scienza dell'uomo consiste nel distinguere tre nozioni primitive (che sono nozioni di cose vere e non finzioni della mente), che sul versante ontologico corrispondono ad altrettante realtà (*res cogitans, res extensa, unio mentis cum corpore*), e sul versante cognitivo a tre evidenze irriducibili, ognuna delle quali è correlata ad un modo proprio di conoscenza: la mente all'intelletto puro, il corpo all'intelletto aiutato dall'immaginazione, e l'unione sostanziale ai sensi, in mancanza della testimonianza dei quali avremo di questa interazione tra mente e corpo soltanto un'idea intellettuale del tutto oscura e confusa:

les choses qui appartiennent à l'union e l'âme et du corps, ne se connaissent qu'obscurément par l'entendement seul [...] mais elles se connaissent *très clairement* par les sens⁴.

¹ Descartes a Elisabetta, 28 giugno 1643 (Alquié III, p. 46; AT III, 693, corsivo nostro).

² «Car, y ayant deux choses en l'âme humaine, desquelles dépend toute la connaissance que nous pouvons avoir de sa nature, l'une desquelles est qu'elle pense, l'autre, qu'étant uni eau corps, elle peut agir et pâtir avec lui» (Descartes a Elisabetta, 21 maggio 1643, Alquié III, p. 19; AT III, 664).

³ *Prefatio ad Lectorem* (Alquié II, p. 391; AT VII, 8).

⁴ Descartes a Elisabetta, 28 giugno 1643 (Alquié III, p. 44; AT III, 691-692, corsivo nostro). Il fatto (in apparenza sorprendente) che i sensi, nell'ambito dell'unione, abbiano la facoltà di presentare alla mente l'idea chiara dell'unione, è stato giustamente sottolineato da F. Alquié: «il faut remarquer ici que Descartes déclare que

Ne risulta, in un certo senso, che l'orientamento dell'impresa metafisica cartesiana verte a sconfessare l'idea dell'unicità dell'essere, per evidenziare la presenza di tre regioni della realtà o di tre generi di essere che Descartes chiama *nozioni primitive*: «trois genres d'idées ou de notions primitives qui se connaissent chacune d'une façon particulière et non par la comparaison de l'une à l'autre»¹. Si noti, inoltre, che nella stessa lettera Descartes mette in primo piano l'esigenza di familiarizzarsi con i diversi modi di conoscere le diverse nozioni primitive: così, se per prendere confidenza con i pensieri metafisici è necessario l'esercizio meditativo che addestra l'intelletto puro, e se per impraticarsi con gli enti matematici è d'uopo esaminare le figure che affinano l'immaginazione, «c'est en usant seulement de la vie et des conversations ordinaires, et en s'abstenant de méditer et d'étudier aux choses qui exercent l'imagination, qu'on apprend à concevoir l'union de l'âme et du corps»². In breve, dal momento che la vera difficoltà che impedisce di comprendere le “cose dell'unione” è che si desidera formarsene delle idee intellettualmente chiare, il solo modo per pensarle rende indispensabile non solo rovesciare o invertire l'ordine delle facoltà, rimpiazzando l'intelletto con i sensi, ma uscire dal terreno della speculazione per entrare in quello della vita. La terza nozione primitiva si presenta come un'apertura al pre-riflessivo, al pre-filosofico, in una parola è un'apertura (*experimur*) alla vita:

[...] ceux qui ne philosophent jamais, et qui ne se servent que de leurs sens, ne doutent point que l'âme ne meuvent le corps, et que le corps n'agisse sur l'âme; mais ils considèrent l'un et l'autre comme une seule chose, c'est-à-dire, ils conçoivent leur union; car concevoir l'union qui est entre deux choses, c'est les concevoir comme une seule³.

Come la mente conosce se stessa mediante un'esperienza *metafisica* dell'intelletto puro, così l'uomo si conosce in quanto uomo e riconosce l'azione reciproca del corpo sulla mente e della mente sul corpo mediante un'esperienza *vissuta* dei sensi. Per pensare scientificamente occorre ritirarsi dalla vita, e per sentirsi vivere bisogna sottrarsi alla riflessione intellettuale. Diversamente dalla ragione discorsiva per cui conoscere un fatto implica la conoscenza delle cause che lo hanno prodotto, il sapere empirico è un modo di conoscenza che prescinde dalla conoscenza delle cause e si limita a constatare il darsi di un fatto in quanto fatto. Fare

l'union, obscurément connue par l'entendement, l'est très clairement par les sens. L'idée claire est en effet l'idée présente. Et ce sont les sens, et non l'entendement, qui présentent à l'esprit la réalité de l'union. Cela n'empêche pas l'union de l'âme et du corps d'être source de confusion. Mais on peut connaître clairement la confusion comme confusion, on peut reconnaître [...] que la confusion a sa réalité propre, et même que c'est à partir de la pensée de la confusion comme telle que d'autres notions, ainsi celles de sentiment, ou de mouvement volontaire, seront à leur tour comprises» (*Euvres philosophiques de Descartes*, t. III, nota 1, p. 44).

¹ Descartes a Elisabetta, 28 giugno 1643 (Alquié III, p. 43; AT III, 691).

² Descartes a Elisabetta, 28 giugno 1643 (Alquié III, p. 45; AT III, 692).

³ Descartes a Elisabetta, 28 giugno 1643 (Alquié III, p. 45; AT III, 692).

esperienza di qualcosa, come del fatto che pensiamo, o che siamo liberi¹, o che formiamo un'unità psicofisica, significa entrare direttamente in contatto con una qualche realtà effettiva. Non ci può, quindi, essere scienza (nel senso di *cognitio certa et evidens*) dell'unione, come c'è scienza di un rapporto matematico, ma la certezza di questa unione è attestata alla mente da numerosissime esperienze che le si impongono con la forza di fatti indubitabili. Del resto, il principio capitale del metodo cartesiano è l'analisi, il cui procedere consiste nel dividere e disgiungere le cose composte per trovare gli elementi più semplici e studiarli separatamente, uno alla volta; ma l'unione dell'anima e del corpo è una nozione primitiva, semplicissima, irriducibile; è ciò che costituisce un individuo singolare, la cui natura non può essere analizzata e spiegata secondo le regole del metodo scientifico, ma solo sentita, riconosciuta e constatata nelle esperienze spontanee della vita, *id est* esimendosi dal filosofare. Alla luce di queste riflessioni, e prima di tutto della necessità di non confondere il piano teorico, in cui si riconosce la distinzione reale dell'anima e del corpo come una verità chiara e distinta, e quello della vita, in cui invece si constata l'unità dell'uomo come un fatto certo ed evidente, non sembra dunque affiorare una vera opposizione nel pensiero di Descartes. La distinzione non è più vera dell'unione o viceversa. Si tratta di due verità ugualmente certe, e che tuttavia la mente umana non riesce a pensare *nello stesso tempo*. Due verità originate da esperienze irriducibili l'una all'altra, ma non per questo una sarebbe meno valida dell'altra. Ciò che per la ragione umana rimane enigmatico è la compresenza di due verità certissime che non si lasciano pensare simultaneamente; e ciò dà precisamente la misura della conoscenza limitata che abbiamo di noi stessi (*cum homo sit res limitata*²), e della nostra incapacità strutturale di afferrare la verità nella sua totalità.

Anche sotto questo profilo si deve sottolineare quanto sia improprio parlare di un *sistema* cartesiano, perché se è vero che è la stessa ragione che ha la facoltà di cercare, in sé, le verità fondamentali della filosofia, e di affidarsi ai sensi per orientarsi nella vita, è altrettanto vero che essa è chiamata a scegliere in ogni circostanza se impegnarsi a livello teorico o se intraprendere, in comunione con il corpo, l'esplorazione del gran libro del mondo. La tesi dell'irriducibilità dei piani, che è una costante della filosofia di Descartes, caratterizza un pensiero che non si lascia irrigidire in un'unica (e omogenea) catena di ragioni, perché si scopre naturalmente abilitato ad aprirsi a vari campi del sapere, a muoversi in diverse direzioni e ad accedere al vero secondo modalità multiple e dissimili. Ed è proprio in ragione

¹ Si vedano, ad esempio, le *Risposte alle Quinte Obiezioni*: *cela [l'indifférence de la volonté] est tel que chacun le doit plutôt ressentir et expérimenter en soi-même que se le persuader par raison*» (Alquié II, p. 824; AT VII, 377); e *Principia I*, § 39: «Que la liberté de notre volonté se connaît sans preuve, par la seule expérience que nous en avons [*Libertatem arbitrii esse per se notam*]» (Alquié III, p. 114; AT VIII-1, 19).

² *Meditatio VI* (Alquié II, p. 496; AT VII, 84).

di questa varietà di livelli operativi, dell'alterità delle forme conoscitive e dei modi di accesso al vero, che Descartes *non instaure nessuna gerarchia tra le facoltà dell'anima o tra i regimi di certezza*: come non sarebbe pertinente affermare che una verità metafisica è più evidente di una verità di fatto, allo stesso modo sarebbe inopportuno sostenere che l'intelletto è più infallibile (ammesso che l'espressione abbia un senso) di quanto non lo siano i sensi. Il punto è che un'evidenza intellettuale ed una empirica sono *incomparabili*, perché non partecipano dello stesso piano, si rapportano ad oggetti dissimili e dunque veicolano due pensieri diversi; ma questa diversità dei pensieri (l'uno trasparente alla mente, l'altro non suscettibile di essere oggettivato come lo sono le idealità pure) non intacca minimamente il fatto che *l'atto* con il quale il soggetto aderisce a queste conoscenze è egualmente solido e certo in entrambi i casi.

Non è dunque rispettoso della lezione cartesiana chiedersi se l'istanza di convalidazione offerta dalla *certissima et evidentissima experientia*¹ dell'unione consegna un'evidenza superiore o inferiore alle altre; né appare ragionevole chiedersi quale grado di scientificità sia lecito conferire alla verità dell'unione nel suo essere constatata come un fatto interno: la verità della propria unione, conosciuta per esperienza, non ha il valore di una prova scientifica, ma non necessita nemmeno di avere questo tipo di valore probante, in quanto avviene aldilà o al di qua dell'ordine della scienza e si impone alla mente come un fatto vissuto. Come il fatto che siamo liberi, o il fatto che «l'esprit, qui est incorporel, puisse faire mouvoir le corps», anche il fatto empirico dell'unione «est l'une des choses qui sont connues par elles-mêmes, et que nous obscurcissons toutes les fois que nous les voulons expliquer par d'autres»².

*

Anziché esaminare nel dettaglio l'ultima sezione della *Meditatio VI*, che rischierebbe di portarci fuori tema, basti qui ricordare che oltre a provare la realtà del mondo e dell'unione mediante un'analisi del pensiero sensibile, l'ultima meditazione apre la strada al rapporto che lega la sfera dell'unione sostanziale, cioè dell'uomo vivente, al mondo in cui esso agisce. In fondo, le ultime righe delle *Meditationes* si prestano ad essere lette, in un certo senso, come un'introduzione alla morale. Lo attesta, se non altro, il modo in cui *la questione della verità viene a spostarsi dal piano della scienza a quello della vita*:

mais parce que la nécessité des affaires [*rerum agendarum necessitas*]
nous oblige souvent à nous déterminer, avant que nous ayons eu le
loisir de les [le principali verità metafisiche] examiner si
soigneusement, il faut avouer que la vie de l'homme [*humanam*]

¹ Si veda ad esempio questo celebre passaggio della lettera ad Arnauld, datata 29 luglio 1648: «que l'esprit qui est incorporel, puisse faire mouvoir le corps, aucun raisonnement et aucune comparaison tirée des autres choses ne l'établit, mais *une expérience très certaine et très évidente* nous le montre chaque jour» (Alquié III, pp. 863-864; AT V, 222, corsivo nostro e francese rivisto).

² Descartes a Arnauld, 29 luglio 1648 (Alquié III, p. 863; AT V, 222).

vitam] est sujette à faillir fort souvent dans les choses particulières; et enfin il faut reconnaître l'infirmité et la faiblesse de notre nature¹.

In questo finale dell'opera, simmetricamente opposto all'*explicit* della terza meditazione, dove il meditante desiderava arrestarsi nell'adorazione contemplativa «dell'incomparabile bellezza dell'immensa luce divina», Descartes, divenuto cartesiano, si sofferma rapidamente, ma significativamente, sulla specificità della dimensione pratica della vita dell'uomo, in cui molto spesso accade di sbagliarsi nelle cose particolari. Pur se espressa in modo conciso, traspare un'idea analoga a quella già esposta nella terza parte del *Discours*, a proposito della morale *par provision* (seconda massima), in cui la questione della verità, in relazione alla vita dell'uomo, non obbedisce ad una logica *stricto sensu* conoscitiva, equiparabile a quella vigente in campo speculativo, ma richiede l'uso di criteri specifici alle esigenze della prassi. La domanda che sottende la diversa maniera di relazionarsi al vero in ambito pratico non sarà più: «come si conosce la vera natura dei corpi?», ma in che modo devo usare la mia ragione, la mia volontà e i miei sensi perché mi informino nel modo più efficace ai fini della conservazione della mia vita? Archiviata la lunga e serrata dimostrazione della legittimità della scienza; conquistate, da un lato, la conoscenza evidente dell'esistenza dell'*Ego* e di Dio; e, dall'altro, quelle del mondo e dell'uomo vivente (*de ipsarum veritate debeo vel minimum dubitare*), la questione della verità, trasferendosi nell'ambito pratico della condotta della vita, impone nuovi criteri operativi, tra cui occupano un posto di rilievo le nozioni di risolutezza della volontà, probabilità e certezza morale.

VI. 2. *Il rapporto della pratica alla verità*

A dispetto delle dimostrazioni geometriche, che richiedono alla mente un alto grado di attenzione (*valde attentum lectorem*), e di contro alle riflessioni metafisiche che domandano, in più, «un esprit entièrement libre de tous préjugés, et qui se puisse aisément détacher du commerce des sens (*a sensuum consortio*)»², il soggetto concreto deve far fronte al fatto che «toute la conduite de notre vie dépend de nos sens»³. L'attacco della *Diottrica* pone l'accento su uno degli elementi primordiali su cui si fonda la dissociazione epistemica tra scienza e vita. L'autentica funzione dei sensi è di insegnarci a distinguere, in ogni circostanza della vita, non ciò che è vero da ciò che è falso, ma ciò che è utile da ciò che è dannoso: «Que nos sens ne nous enseignent pas la nature des choses, mais seulement ce en quoi elles nous sont utiles ou

¹ *Meditatio VI* (Alquié II, p. 505; AT VII, 90).

² *Epistola dedicatoria* (Alquié II, p. 387; AT VII, 4).

³ *La Dioptrique, I* (Alquié I, p. 651; AT VI, 81).

nuisibles»¹. Fin dai suoi primi scritti, del resto, Descartes non ha cessato di insistere sulla necessità di non sovrapporre la sfera speculativa con quella pratica, esigendo che, quando è questione di ricercare la verità (*inquisitio veritatis*), le informazioni sensibili debbano essere tenute per incerte o addirittura per false, «afin de remarquer que celles qui ne peuvent pas être ainsi rejetées sont en cela même plus assurées, et à notre égard plus connues et plus évidentes»². Viceversa, e spesso nella letteratura cartesiana questo secondo aspetto non viene sufficientemente valorizzato,

quand il est question de la conduite de la vie, ce serait une chose tout à fait ridicule de ne s'en pas rapporter aux sens; d'où vient qu'on s'est toujours moqué de ces sceptiques qui négligeaient jusqu'à tel point toutes les choses du monde, que, pour empêcher qu'ils ne se jetassent eux-mêmes dans des précipices, ils devaient être gardés par leurs amis³.

Se è vero che Descartes non cessa di mettere in guardia dal rischio di fondare la conoscenza della natura delle cose sui dati fornitici dai sensi, è altrettanto vero che la sua filosofia non formula nessuna condanna di questa modalità conoscitiva, che anzi si rivela capitale e di insostituibile ausilio in ambito pratico. Come per gli animali, anche per l'uomo i sensi ricoprono dunque una funzione organica, corporea, mirante alla soddisfazione delle esigenze biologiche e alla conservazione della vita: essi aiutano a muoversi nello spazio, comunicano il sentimento della fame, consentono di evitare di bruciarsi al contatto del fuoco, ecc. A questa prima importante considerazione sulla sfasatura che sussiste tra la ricerca della verità e le azioni della vita, se ne deve aggiungere una seconda, che investe direttamente il tema delle certezze morali e del rapporto pratico alla verità. Si tratta della nota, quanto problematica, *assimilazione del probabile al vero* prescritta dalla seconda massima della morale *par provision*, su cui è opportuno soffermarsi, anche per riflettere in special modo su due diverse «esperienze mentali», quella dei viandanti smarritisi nella foresta e quello di un individuo che sospetta (o non sospetta) che il proprio pasto sia avvelenato.

VI. 2. 1. *La regola della risolutezza e l'immagine della foresta*

Che Descartes abbia perseguito l'obiettivo di una fondazione scientifica della morale è difficilmente disconoscibile. Meno certo è che egli abbia nutrito la convinzione della possibilità di una *morale scientifica*. Si è già avuto modo di evocare la cosiddetta quarta

¹ *Principia II*, § 3 (Alquié III, p. 148; AT VIII-1, 41). Il passaggio prosegue così: «il suffira que nous en remarquions seulement que tout ce que nous apercevons par l'entremise de nos sens se rapporte à l'étroite union qu'à l'âme avec le corps, et que nous connaissons ordinairement par leur moyen ce en quoi les corps de dehors nous peuvent profiter ou nuire, mais non pas quelle est leur nature, si ce n'est peut-être rarement et par hasard».

² *Risposte alle Quinte Obiezioni* (Alquié II, p. 791; AT VII, 351).

³ *Risposte alle Quinte Obiezioni* (Alquié II, p. 791; AT VII, 350-351).

massima della morale provvisoria, racchiusa nella formula «bien juger pour bien faire», e subito affiancata dalla significativa precisazione «juger *le mieux qu'on puisse* pour faire tout son mieux». Altrettanto meritevole di essere analizzata è la seconda massima, che già evidenziava lo scarto tra morale e scienza, ribadendo così una certa autonomia della prima rispetto alla seconda. Ma lasciamo parlare Descartes:

Les actions de la vie ne souffrant souvent aucun délai, c'est une vérité très certaine que, lorsqu'il n'est pas en notre pouvoir de discerner les plus vrais opinions, nous devons suivre les plus probables; et même qu'encore que nous ne remarquons point davantage de probabilité aux unes qu'aux autres, nous devons néanmoins nous déterminer à quelques-unes, et les considérer après, non plus comme douteuses en tant qu'elles se rapportent à la pratique, mais comme très vraies et très certaines, à cause que la raison qui nous y a fait déterminer se trouve telle¹.

Pur non esigendo dalla ragione nessun passo indietro in ambito pratico, e meno che mai una sua abdicazione, Descartes corregge il principio adottato nelle scienze, consistente nel tenere per falso ciò che si presenta come soltanto probabile o verosimile², e presenta come una «verità certissima» il fatto che quando non si è in grado di conoscere l'opinione migliore, si deve optare per o aderire a quella che risulta essere la più probabile. Detto altrimenti, il principio faro³ con cui sarà introdotto il dubbio metodico nella quarta parte del *Discours* e nella *Meditatio I*, si rivela inidoneo ad essere adottato o trasposto sul piano pratico. Descartes opera una distinzione netta tra il livello teorico della conoscenza metafisica (*certitude*

¹ *Discours*, III (Alquié I, p. 595; AT VI, 25).

² Inversamente rispetto alla tesi probabilista o fenomenista accreditata Gassendi, secondo cui è necessario «nihil unquam vel efferre vel excipere praeter merae probabilitatis» (Gassendi a Mersenne, *Correspondance du Père Mersenne*, publiée par M^{me} P. Tannery, Paris, 1945, II, p. 185), per Descartes il carattere probabile dei ragionamenti, in ambito scientifico, non solo è causa di dissenso tra i dotti, ma è il risultato di una filosofia costruita su principi instabili e incerti. Un episodio raccontatoci da A. Baillet dà la misura di quanto Descartes osteggiasse il probabile in seno alla scienza: verso la fine del 1628 il cardinal Bagni, nunzio papale, riuni a casa sua il mondo della cultura del tempo, per ascoltare il discorso di un esperto in metalli vili, il chimico Chandoux, il quale «fit un grand discours pour réfuter la manière d'enseigner la philosophie qui est ordinaire dans l'école. Il proposa même un système assez suivi pour la philosophie qu'il prétendait établir, et qu'il voulait faire passer pour nouvelle» (*Vie de M. Descartes*, La table ronde, Paris, 1946, p. 70). Al plauso generale, si aggiunse la voce fuori coro del giovane Descartes, recalcitrante ad accettare la probabilità come segno di scientificità, in quanto anche il falso avrebbe potuto essere preso per vero. Gli bastò evocare, per un verso, pochi esempi di verità apparentemente irrecusabili, confutate mediante argomenti probabili; e, per un altro, mostrare come un'affermazione palesemente falsa potesse, in ragione di argomenti probabili, trasformarsi in una verità verosimile. L'intervento di Descartes mirava a screditare la portata della probabilità come criterio certo di conoscenza, al quale il vero filosofo deve contrapporre il metodo naturale, centrato su principi più semplici, solidi e veri di tutti gli altri che erano già stati accettati dai dotti (cf. *Vie de M. Descartes*, cit. pp. 70 e ssg). Per un'analisi dell'episodio di Chandoux si veda H. Gouhier, *La crise de la théologie au temps de Descartes*, in «Revue de théologie et de philosophie», IV (1954), pp. 45-47.

³ *Discours*, IV: «mais, parce qu'alors je désirais vaquer seulement à la recherche de la vérité, je pensai qu'il fallait que je fisse tout le contraire, et que je rejetasse, comme absolument faux, tout ce en quoi je pourrais imaginer le moindre doute, afin de voir s'il ne resterait point, après cela, quelque chose en ma créance, qui fut entièrement indubitable» (Alquié I, p. 602; AT VI, 30-31).

métaphysique) e matematica¹, e il livello pratico dell'azione (*assurance morale*). Nel primo caso, il probabile è assimilato metodologicamente al falso, «car la vérité consistant dans un indivisible [*in indivisibili consistat*], il peut arriver que ce que nous ne voyons pas être tout à fait certain [*summe certum*], pour probable qu'il nous paraïsse, soit néanmoins absolument faux [*plane falsum*]»²; nel secondo caso, cioè nella condotta della vita, dove la *temporalità* (l'urgenza delle scelte e la possibilità di accadimenti inaspettati) e la *contingenza* (la casualità delle situazioni e la frequenza con cui mutano) rivestono un ruolo cruciale, implicando un rapporto del soggetto al probabile, non vige la norma dell'evidenza intellettuale che costringe la volontà a dare il suo assenso. Al contrario, ciò che appare più probabile (o più verosimile) diviene una condizione sufficiente per orientare l'azione verso il meglio. In ciò, per molti versi, la morale provvisoria del *Discours* anticipa una tesi che sarà definitivamente ammessa da Descartes nelle sue successive riflessioni, vale a dire l'eterogeneità tra il giudizio pratico e quello speculativo, e l'impossibilità per un sapere positivo di applicarsi perfettamente ad un oggetto sfuggente e problematico quale quello della morale, specchio delle molteplici e spesso pressanti scelte di cui è intessuta la vita concreta. Ne offre un'illustrazione la *massima della risolutezza*³, da leggersi nient'affatto come una prescrizione universale e necessaria, bensì come una raccomandazione o un utile precetto di buon senso: Descartes, del resto, si guarda bene dall'imporre un insieme di ricette etiche o di norme dell'azione, esigendo che

¹ Si è già visto che Descartes ravvisa nelle matematiche un valido modello metodico: senza contestare la verità e la certezza degli assiomi o dei postulati di Euclide (cioè della geometria elementare), la cui evidenza è constatata dal lume naturale, egli non riconosce tuttavia la medesima certezza a certe procedure in uso nelle matematiche a lui coeve (Cavalieri e Fermat ad esempio), come le dimostrazioni che si appoggiano a o introducono considerazioni infinitesimali. Esse non solo non sono esenti da incertezza, ma possono dimostrarsi errate. Attraverso la sua teoria del giudizio, Descartes individua la causa dell'errore in una dissimmetria estensionale tra l'intelletto e la volontà: la natura della volontà non prevede limiti, mentre quella dell'intelletto è circoscritta all'interno di confini ben precisi e invalicabili. L'errore scaturisce quando la volontà si avventura oltre questi confini intellettuali, pronunciandosi su cose che le rimangono oscure: i metodi infinitesimali ne sono un esempio. V. Jullien ha giudiziosamente fatto notare che «on verra Descartes triompher du difficile problème de Debeaune dans lequel intervient une régression infinitésimale mais en refuser sa propre solution: "L'intersection de ces deux lignes droites décrira exactement la courbe AVX, qui aura les propriétés demandées. Mais je crois que ces deux mouvements sont tellement incommensurables, qu'ils ne peuvent être réglés exactement l'un par l'autre; et ainsi cette ligne est du nombre de celles que j'ai rejetées de ma géométrie" (Descartes a Debeaune, 20 febbraio 1639; AT II, 517). S'engageant dans une régression à l'infini où nous ne pouvons affirmer ou nier qu'il y ait un dernier nombre, nous ne pouvons comprendre la limite vers laquelle tendent les séries considérées. Le résultat ne peut être compris par les hommes» (V. Jullien, *Descartes. La Géométrie de 1637*, cit., p. 12). Lo stesso discorso vale per il calcolo delle probabilità (nel quale Pascal figura tra i pionieri), cui Descartes sembra non prestare interesse, dal momento che la certezza e l'evidenza del ragionamento matematico si troverebbero corrotte da ogni eventuale commistione con proposizioni probabili.

² *Risposte alle Settime obiezioni* (Alquié II, p. 1059; AT VII, 548).

³ Va tenuto presente che il tema della *résolution* era piuttosto ricorrente nelle riflessioni dei principali esponenti del neostoicismo del XVI secolo. Guillaume Du Vair, ad esempio, aveva scritto: «[...] suivez votre résolution comme une loi inviolable ; car, outre que le changement de dessein nous rend l'esprit flottant et incertain, il nous fait trouver ridicules, où, au contraire, la constance nous rend à la fin admirables à ceux qui, au commencement, se moquaient de nous» (in G. Michaut, *Philosophie morale des stoïques*, Paris, Vrin, 1946, p. 111)

ognuno le rispetti in modo rigoroso, ma dà a se stesso («Je me formai une morale»¹) delle regole che si impegna a mettere in pratica liberamente². Si tratta di una massima, la seconda, che sprona la volontà a determinarsi con fermezza³ in presenza di semplici probabilità (o in assenza di certezze teoriche), e addirittura in assenza di ragioni che inclinino la mente in una direzione piuttosto che nell'altra. A giustificare questa tesi interviene lo splendido esempio dei viandanti, che, smarritisi nella foresta, non devono «errer en tournoyant, tantôt d'un côté, tantôt d'un autre, ni encore moins s'arrêter en une place, mais marcher toujours le plus droit qu'ils peuvent vers un même côté, et ne le changer point pour de faibles raisons, encore que ce n'ait peut-être été au commencement que le hasard seul qui les ait déterminés à le choisir: car, par ce moyen, s'ils ne vont justement où il désirent, ils arriveront au moins à la fin quelque part, où vraisemblablement ils seront mieux que dans le milieu d'une forêt»⁴. Verosimilmente, precisa Descartes, non certamente, necessariamente o assolutamente. Si potrebbe infatti obiettare⁵ al precetto cartesiano che non sarebbe impossibile che quegli stessi viandanti, avendo scelto una direzione sbagliata, non siano riusciti ad uscire dalla foresta; oppure che, paralizzati dal timore di sbagliar strada, essi siano rimasti fermi in un determinato posto, reperiti per caso e messi in salvo da altri viandanti.

Ma si deve ammettere che Descartes è estremamente attento ad attribuire uno statuto preciso alla sua massima, che salda ad un aspetto, per così dire, *formale*, un secondo elemento *materiale*. La risolutezza del soggetto, ovvero il fatto di imporre alla propria volontà di eseguire con fermezza ciò che si è scelto di fare (pur ignorando il vero), è il versante formale della massima: bisogna sempre pensare che la strada che si è scelto di percorrere sia la migliore. A ciò, nondimeno, si accompagnano gli elementi materiali, come la mutevolezza delle situazioni, l'urgenza delle decisioni da prendere, il sopraggiungere di accadimenti imprevisi, che condizionano la scelta e possono indurre l'uomo concreto, in ogni momento, a riconsiderare la decisione presa. Descartes non lascia mai alla volontà i pieni poteri, e

¹ *Discours III* (Alquié I, p. 592; AT VI, 22).

² F. Alquié ha osservato che Descartes «ne propose les diverses règles de sa morale que comme lui ayant par personnellement convenables. Mais les trois premières peuvent régir la conduite de tout homme raisonnable» (*Œuvres philosophique*, I, p. 597, nota 1). Descartes non impone nessuna legge o comandamento morale, ma si prescrive delle regole, che non sono rivolte alla direzione dell'*ingenium*, ma a quella dell'*action*. Tuttavia non si tratta di una morale strettamente personale (che deve valere unicamente per lui). Vi è, difatti, qualcosa di esemplare nella morale provvisoria.

³ *Discours, I*: «Ma seconde maxime était d'être le plus ferme et le plus résolu en mes actions que je pourrais » (Alquié I, p. 594; AT VI, 24).

⁴ *Discours, I*: (Alquié I, p. 595; AT VI, 24-25).

⁵ Un ignoto corrispondente non ha esitato a far notare a Descartes che «la deuxième règle de sa morale semble être dangereuse, portant qu'il faut se tenir aux opinions qu'on a une fois déterminé de suivre, quand elles seraient les plus douteuses, tout de même que si elles étaient les plus assurées : car si elles sont fausses ou mauvaises, plus on les suivra, plus on s'engagera dans l'erreur ou dans le vice» (***) a Descartes, febbraio 1638 (?), AT I, 512-513).

l'autonomia che le attribuisce è sempre condizionata dal suo inscindibile legame con l'intelletto, cui non spetta solo il compito di discernere il vero dal falso, ma anche il più verosimile dal meno probabile¹. Tuttavia, nel caso limite di una perfetta indifferenza della volontà, rimane una regola di *buon senso* pratico non esitare a determinarsi in un senso qualunque (dunque scegliendo a caso), ed essere fermi (*costanza*) nel credere di aver fatto la scelta migliore, sin quando, naturalmente, non si prospettano soluzioni più ragionevoli (*prudenza*). Detto altrimenti, se nessuna massima e nessun precetto possono dispensare dal costante controllo e dal continuo affinamento delle motivazioni che inducono all'azione (cioè dalla perseverante vigilanza della ragione), è altrettanto vero che la risolutezza, in quanto caratteristica formale dell'azione, risulta, in alcuni casi, l'unica proprietà positiva dell'azione, e a suo modo *l'equivalente o il correlativo morale dell'evidenza* (sorta di regola di verità in ambito morale e non aggiustamento del criterio dell'evidenza nella prassi): «ne suivre pas moins constamment les opinions les plus douteuses, lorsque je m'y serais une fois déterminé, que si elles eussent été très assurées»².

¹ «Il est vrai que – précise Descartes – si j'avais dit *absolument* qu'il faut se tenir aux opinions qu'on a une fois déterminé de suivre, encore qu'elles fusses douteuses, je ne serais pas moins répréhensible que si j'avais dit qu'il faut être opiniâtre et obstiné; à cause que se tenir à une opinion, c'est le même que de persévérer dans le jugement qu'on en a fait. Mais j'ai dit tout autre chose, à savoir, qu'il faut être résolu en ses actions, lors même qu'on demeure irrésolu en ses jugements, et ne suivre pas moins constamment les opinions les plus douteuses, c'est-à-dire n'agir pas moins constamment suivant les opinions qu'on juge douteuses, lorsqu'on s'y est une fois déterminé, c'est-à-dire *lorsqu'on a considéré qu'il n'y a n'a point d'autres qu'on juge meilleures ou plus certaines*, que si on connaissait que celles-là fussent les meilleures; comme en effet elles le sont sous cette condition» (A Reneri pour Pollot, aprile o marzo 1638, Alquié II, pp. 49-50; AT II, 34-35, corsivi nostri).

² *Discours, I* (Alquié I, p. 595-595; AT VI, 24). Su questo aspetto E. Gilson credeva vedere «un pouvoir de détermination intérieur à la volonté, et même, dans certains cas, un devoir de détermination, indépendamment de la connaissance intellectuelle. Normalement, la volonté se règle sur l'intellect et, dès qu'il y a connaissance, la liberté consiste à s'y soumettre; mais dans un cas où il n'y aurait aucune [...] connaissance de ce que nous devons faire, la volonté comme telle devrait encore prendre un parti et s'y tenir» (*Commentaire*, cit, p. 232). Sulla naturale tendenza ad agire in sede pratica si veda anche lo studio di R. Spaeman, *La morale provisoire de Descartes*, trad. fr., in «Archives de Philosophie», juillet-septembre, 1972, tome 35, cahier 3, pp. 353-367. E tuttavia si deve tenere presente che per quanto la volontà possa determinarsi a partire da uno stato di incertezza e ignoranza del vero, è sempre la ragione ad insegnarle che è preferibile agire e prendere un qualunque partito piuttosto che astenersi. Di più, la volontà è puro potere di scegliere (*facultas eligendi*) e sceglie sempre qualcosa che le presenta l'intelletto (*facultas cognoscendi*): «Je prétends, scrive Descartes a Mersenne, que nous avons des idées non seulement de tout ce qui est en notre intellect, mais même de tout ce qui est en la volonté. Car nous ne saurions rien vouloir, sans savoir que nous le voulons, ni le savoir que par une idée; mais je ne mets point que cette idée soit différente de l'action même» (a Mersenne, 28 gennaio 1641, Alquié II, p. 314; AT III, 295). Ci sembra, pertanto, che M. Guérout colga nel segno sia quando afferma che «la volonté, même dans le doute absolu, ne décide jamais *sans le secours de l'intellect*. Mais il lui arrive, en revanche, ce qui est tout différent, d'avoir souvent à se décider *sans le secours de la science*, c'est-à-dire sans la connaissance claire et distincte»; sia quando sostiene che non si dà, in Descartes, un'autonomia della volontà, né ha senso parlare di una ragion pratica cartesiana, perché la volontà «n'est nullement une faculté de devoir; elle ne révèle nullement à notre conscience l'impératif qu'il faut réaliser, elle n'est pas la source d'un savoir pratique. Bref, elle n'est à aucun degré une raison pratique» (*Descartes selon l'ordre des raisons*, cit., II, p. 265-266). Del resto, che le nostre determinazioni non siano mai del tutto prive di intelligenza, ma avvengano necessariamente su sfondo di razionalità, lo prova anche il caso particolare delle verità di fede. Il fatto che siano oscure per l'intelletto, non significa che la volontà vi aderisca in piena autonomia: una qualche ragione è necessaria perché la volontà si persuada che sono state rivelate da Dio. Ma lasciamo parlare Descartes: «Je dis que la pensée d'un chacun, c'est-à-dire la perception qu'il a d'une chose, doit être, pour lui, la règle de la vérité de cette chose, c'est-à-dire que

VI. 2. 1. 1. *La certezza morale*

Questo punto merita una triplice considerazione: a) la prima è che il principio della risolutezza capovolge il presupposto su cui poggiava il dubbio iperbolico, ovvero la forza negatrice della libertà, capace di determinarsi a giudicare false le opinioni probabili; b) la seconda è che la massima della risolutezza produce una sorta di conversione delle opinioni (meno estreme e più verosimili) in termini di verità o di certezza. Non che si debba parlare per questo di una verità intrinseca¹ che caratterizzerebbe queste opinioni, ma di un *rapporto pratico a queste opinioni tenute estrinsecamente come delle verità*; c) la terza osservazione da fare è che nella seconda massima la questione della verità non si presenta sotto la specie del rapporto epistemico tra la mente e le sue idee, ma concerne in modo essenziale e, per così dire, immanente, l'uomo concreto, che è chiamato a determinarsi ad agire in un modo o in un altro. La relazione epistemica che si dà tra la mente umana e l'idea non è dello stesso ordine di quella che vede protagonisti il composto umano e l'azione, perché le azioni (*actions*) non hanno una natura perfettamente oggettivabile (e differenziabile a seconda della chiarezza intrinseca del contenuto di ciascuna) e sarebbero a torto considerate un oggetto per l'intelletto nel senso in cui un'idea esibisce all'intelletto un determinato contenuto rappresentativo o oggettivo (*realitas objectiva*)². Se in metafisica la mente ricerca la verità delle cose, la natura vera e immutabile di strutture ideali che appartengono ad un ordine oggettivo che il soggetto può scoprire, nella pratica il soggetto concreto è in relazione con l'ordine cangiante, contingente e transeunte delle situazioni mondane. Come assimilare, d'altra parte, qualcosa di statico come le idee (che si lasciano ispezionare dalla mente) con qualcosa di essenzialmente dinamico come le azioni (che passano e non si lasciano fissare)? L'azione non si presta a nessuno scrupoloso esame intellettuale (*inspectio mentis*), ma richiede piuttosto dalla *mens* un atto volontario di elezione. Non che in ambito pratico la ragione si eclissi: al contrario, ogni azione umana presuppone un'*intelligenza pratica (o sensibile)*, per parlare come Pierre

tous les jugements qu'il en fait doivent être conformes à cette perception pour être bons. Même touchant les vérités de la foi, nous devons apercevoir quelque raison qui nous persuade qu'elles ont été révélées de Dieu, avant que nous nous déterminions à les croire; et encore que les ignorants fassent bien de suivre le jugement des plus capables touchant les choses difficiles à connaître, il faut néanmoins que se soit leur perception qui leur enseigne qu'ils sont ignorants et que ceux dont ils veulent suivre les jugements ne le sont peut-être pas tant, autrement ils feraient mal de les suivre et ils agiraient plutôt en automates ou en bêtes qu'en hommes» (*Risposte alle Istanze di Gassendi*, Alquié II, p. 844; AT IX-1, 208).

¹ Del resto Descartes non dice che le opinioni, anche quelle più incerte, una volta che ci si è determinati a seguirle, diventano «vraies», bensì «très assurées».

² Come già osservava J. Laporte, uno dei meriti maggiori della filosofia di Descartes è stato quello di mettere in luce «le caractère irréductible du sensible comme tel. Et il a été presque seul à mettre en relief dans la vie de l'esprit le rôle [...] de la pensée confuse. Cela au nom du principe même des idées claires : car nous voyons clairement qu'il existe en nous de la confusion impossible à débrouiller, des sentiments impossibles à intellectualiser. La donnée de conscience est ce qu'elle est : sous prétexte de la connaître mieux, lui en substituer une autre, c'est proprement se payer de mots» (*Le rationalisme de Descartes*, cit., p. 480).

Guenancia). Ma a questa intelligenza pratica Descartes non chiede di trasformare l'azione in rappresentazione¹. Nella condotta della vita il problema della conoscenza passa in secondo piano rispetto a quello dell'azione, che diviene prioritario. L'imperativo del viandante, del resto, non è conoscere il cammino in assoluto più rapido, più sicuro e più confortevole per uscire dalla foresta, bensì trovare l'uscita ad ogni costo. Si deve forse parlare di rinuncia alla verità in sede morale? Nessuna rinuncia, a nostro avviso, ma una diversa modulazione del rapporto del soggetto concreto con la sfera pratica, dove la verità non è più subordinata alla norma dell'evidenza intellettuale, ma viene a collimare con una *certezza soggettiva*, il cui carattere di probabilità è sufficiente perché il soggetto si determini a considerarla «*très vraies et très certaines*».

«Ne suivre pas moins constamment les opinions les plus douteuses, lorsque je m'y serais une fois déterminé, que si elles eussent été très assurées». Questo peculiare criterio regolativo, definito dalla filosofia come la strategia più ragionevole in vista del successo dell'azione, e riferito al peculiare rapporto della pratica alla verità, è giustificato dal fatto che vivere significa essenzialmente agire, che agire implica delle scelte e scegliere significa giudicare: ne consegue che l'irrisolutezza (o la sospensione del giudizio), checché ne dicessero gli scettici², costituisce il male peggiore. Per il viandante perduto nel mezzo di una foresta³, il tergiversare, l'esitare, il cambiare continuamente direzione non gli saranno, molto probabilmente, di alcun aiuto al fine di trovare l'uscita. Al contrario, determinarsi, risolversi in un senso o in un altro, prendere una decisione, che nella circostanza risulta perfettamente arbitraria, e tenersi a questa decisione, in modo fermo ma non ostinato⁴, è la cosa migliore da fare se si spera di arrivare da qualche parte. Nulla, in altri termini, è più sconsiderato e pericoloso in ambito pratico dell'irrisolutezza, particolare forma di paura di non fare la scelta giusta tra quelle che si presentano al cospetto del nostro giudizio. Come sconfiggere questa paura, se non abituandosi, scriverà Descartes nelle *Passions de l'âme*, «à former des jugements certains et déterminés touchant toutes les choses qui se présentent, et à croire qu'on

¹ Pur non essendo evocata, né tematizzata all'altezza della terza parte del *Discours*, la logica che sottende la seconda massima morale (e il connesso esempio dei viandanti) non sembra dissimile da quella elaborata nella terza nozione primitiva, dove l'intelletto si fa, per così dire, rappresentare dai sensi nella vita.

² Per alcuni riferimenti all'irrisolutezza degli scettici (Montaigne e Sanchez) si veda il *Commentaire* di E. Gilson (*op. cit.*, p. 268).

³ Sotto questo profilo concordiamo con G. Rodis-Lewis, secondo la quale «il faudra se demander si la vie humaine n'est pas toujours une forêt touffue où la bonne route est difficile à découvrir» (*La morale de Descartes*, cit., p. 21). Diversamente dalla caverna platonica che simboleggia l'illusione dal quale l'uomo deve liberarsi, l'allegoria della foresta indica la necessità per l'uomo di scegliere una strada nella vita. «*Quod vitae sectabor iter?*», era, del resto, già la domanda, espressa da un verso attinto da Ausonio, che il giovane Descartes si era posto in uno dei sogni del 1619 (*Olympica*, Alquié I, p. 55; AT X, 184).

⁴ La risolutezza è pensata da Descartes come quella virtù situata «entre les deux vices qui lui sont contraires, à savoir, l'indétermination et l'obstination» (A Reneri pour Pollot, aprile o marzo 1638, Alquié II, p. 51; AT II, 36).

s'acquiesce toujours de son devoir lorsqu'on fait ce qu'on juge être le meilleur, encore que peut-être on juge très mal»¹? Non è, dunque, l'errore ad essere censurabile, ma l'indecisione², al punto che Descartes, in un altro passaggio delle *Passioni*, dichiarerà che per «suivre parfaitement la vertu» è necessario «ne manquer jamais de volonté pour entreprendre et exécuter toutes les choses qu'il [l'homme] jugera être les meilleures»³. In fondo, se l'educazione cartesiana del giudizio ha lo scopo di ottimizzare le condizioni intellettuali della decisione, ciò non toglie che vi saranno sempre molteplici casi in cui «on est contraint de hasarder»⁴.

VI. 2. 2. *Quale autonomia della morale?*

Uno degli insegnamenti che si possono ricavare dalla seconda massima e dall'esempio dei viandanti è che la morale sembra costituirsi all'interno di una sfera di razionalità propria, certo sprovvista dello stesso grado di verità che contraddistingue l'universo della speculazione teorica e in cui la possibilità dell'errore è parte integrante, ma anche *capace di darsi dei criteri con i quali stabilire delle certezze soggettive*. Naturalmente si deve tenere presente che la morale enunciata nella terza parte del *Discours* non è presentata come *definitiva*⁵, alla stregua della «plus haute et plus parfaite morale»⁶, ma le è esplicitamente conferito uno statuto *par provision*: le massime di questa morale provvisoria permettono a Descartes di «vivre commodement» nel lasso di tempo necessario alla ricerca dei principi

¹ *Les passions de l'âme*, art. 170 (Alquié III, p. 1079; AT XI, 460).

² Cf. Descartes a Elisabetta, 4 agosto 1645: «[...] car il n'y a rien que le désir, et le regret ou le repentir, qui nous puissent empêcher d'être contents: mais si nous faisons toujours tout ce que nous dicte notre raison, nous n'aurons jamais aucun sujet de nous repentir, encore que les événements nous fissent voir, par après, que nous nous sommes trompés, parce que ce n'est point par notre faute» (Alquié III, p. 589; AT IV, 266).

³ *Les passions de l'âme*, art. 153 (Alquié III, p. 1067; AT XI, 446).

⁴ Descartes a Elisabetta, maggio 1646 (Alquié III, p. 654; AT IV, 412).

⁵ Ma va sottolineato che la validità delle massime del *Discours* sarà confermata negli scritti successivi di Descartes, che scrive ad Elisabetta il 4 agosto 1645: «Or, il me semble qu'un chacun se peut rendre content de soi-même et sans rien attendre d'ailleurs, pourvu seulement qu'il observe trois choses, auxquelles se rapportent les trois règles de morale, que j'ai mises dans le *discours de la Méthode*» (Alquié III, pp. 588-589; AT IV, 265). Inoltre, a distanza di due settimane, il 18 agosto 1645, anche la cosiddetta quarta massima, quella del *bien juger*, si trova perfettamente riproposta e avallata: «[...] pour avoir un contentement qui soit solide, il est besoin de suivre la vertu, c'est-à-dire d'avoir une volonté ferme et constante d'exécuter tout ce que nous jugerons être *le meilleur*, et d'employer toute la force de notre entendement à en bien juger» (Alquié III, p. 598; AT IV, 277, corsivo nostro). Sulla delicata questione del rapporto tra morale provvisoria e morale definitiva, J.-M. Beyssade ha suggerito di intendere quest'ultima come una «morale del definitivamente provvisorio»: «désormais, on va tenir pour définitivement acquis que jamais la science ne peut et ne pourra épuiser toutes les occurrences de la vie. L'absence de totale clarté, la relative obscurité, la dimension de risque en notre choix deviennent alors des conditions principielles indépassables pour toute morale humaine en cette vie. [...] ce qu'on appellera sa morale définitive, n'est ni la plus haute et plus parfaite morale, ni la morale par provision du *Discours*, mais autre chose, comme une morale du définitivement provisoire» (*Descartes au fil de l'ordre*, cit., pp. 250-251).

⁶ Alcuni successori hanno tentato di redigere quel trattato di morale che Descartes non ha mai scritto e che avrebbe dovuto coronare la sua opera: si tratta del *Traité de l'esprit de l'homme* (1666) di Louis de La Forge e de *L'art de vivre heureux, formé sur les idées les plus claires de la raison et du bon sens, et sur des très belles maximes de M. Descartes*, attribuito a P. Ameline (ma sull'attribuzione sono state manifestate delle riserve).

della vera filosofia, mettendolo al riparo, nella misura del possibile, da errori, rimorsi e da ogni sorta di azione eccessiva o scriteriata. Del resto, alla morale del *Discours* fanno difetto tanto le radici metafisiche quanto il tronco della fisica¹, secondo la botanica della *Lettre à Picot*; né ad essa viene a correlarsi il fondamento metafisico della terza nozione primitiva, né essa può avvalersi ancora delle descrizioni anatomiche del *Traité des passions*. Che cosa si deve concludere da queste considerazioni? Forse che lo scarto tra la giurisdizione della teoria e quello della pratica all'altezza del *Discours* è solo temporaneo, e che una volta conquistati i veri principi della filosofia si perverrà ad una stretta omogeneità tra verità della scienza e verità della vita?

Il primo punto della risposta di Descartes alle obiezioni dell'*Hyperaspistes* (agosto 1641) non solo boccia drasticamente questa ipotesi, ma fornisce semmai delle indicazioni supplementari e chiarificatrici circa l'insanabile divaricazione che separa due livelli di discorso che è d'uopo mantenere ben distinti. Sollecitato da un obiettore persuaso che il medesimo grado di verità debba contrassegnare non solo le proposizioni della scienza, ma anche le idee che orientano le scelte della vita, Descartes confessa che «il serait à souhaiter autant de certitude [*certitudo*] dans les choses qui regardent la conduite de la vie [*ad vitam regendam*], qu'il en est requis pour acquérir la science [*ad scientiam acquirendam*]; mais néanmoins il est très facile de démontrer qu'il n'y en faut pas chercher ni espérer une si grande [*sed tantam tamen non esse ibi quaerendam nec expectandam*]»². Un primo argomento *a priori* (molto significativo nella misura in cui può essere considerato un'applicazione *ante litteram* della dottrina delle nozioni primitive), fa leva sulla differenza che intercorre tra il *compositum humanum* (terza nozione primitiva), caratterizzato da una natura corruttibile, e la sola *mens* (prima nozione primitiva), dotata invece di un'essenza *incorruptibilis et immortalis*.

¹ I principi della fisica meccanicistica, con i quali sono spiegate la natura del corpo e le sue funzioni, contribuiscono alla costituzione della morale cartesiana, preoccupata di mostrare entro quali limiti e attraverso quali procedure possiamo intervenire sul corpo. Del resto Descartes scriverà a Chanut, il 26 febbraio 1649, che «ces vérités de physique font partie des fondements de la plus haute et plus parfaite Morale» (Alquié III, p. 893; AT V, 290-291).

² Descartes a ***, agosto 1641 (Alquié II, p. 359; AT III, 422, corsivo nostro.). Descartes si esprime in termini analoghi anche nelle *Risposte alle Seconde Obiezioni*, dove fa notare, in modo assertorio, quanto segue: «[...] j'ai toujours mis une très grande distinction entre l'usage de la vie et la contemplation de la vérité. Car, pour ce qui regarde l'usage de la vie [*ad usum vitae*], tant s'en faut que je pense qu'il ne faille suivre que les choses que nous connaissons très clairement [*clare perspectis*], qu'au contraire je tiens qu'il ne faut pas même toujours attendre les plus vraisemblables, mais qu'il faut quelquefois, entre plusieurs choses tout à fait inconnues et incertaines [*plane ignotis*], en choisir une et s'y déterminer, et après cela ne la pas croire moins fermement (tant que nous ne voyons point de raisons au contraire) que si nous l'avions choisie pour des raisons certaines et très évidentes [*ob rationes valde perspicuas*] [...]» (Alquié II, pp. 574-575; AT VII, 149).

VI. 2. 2. 1. *Risolutezza e incertezza. L'esperienza mentale del pasto avvelenato*

Altrettanto significativo è il secondo argomento, che Descartes equipara ad una prova *a posteriori* (cioè che non prende avvio dalle cause per giungere agli effetti, ma parte dalle conseguenze per risalire ai principi) del diverso grado di certezza che differenzia la sfera pratica da quella scientifica, e della relativa autonomia della prima rispetto alla seconda. Nel procedere a questa seconda dimostrazione, Descartes si avvale di una duplice supposizione esemplificativa, configurando diversamente una determinata (anche se non identica) situazione suscettibile di essere considerata e affrontata secondo due prospettive diverse, una puramente teorica e l'altra prevalentemente segnata da un buon senso pragmatico:

Si quelqu'un voulait s'abstenir entièrement de prendre aucune nourriture, tant et si longtemps qu'enfin il mourût de faim, sous ce prétexte qu'il ne serait pas assuré [*certus non esset*] qu'il n'y aurait point de poison mêlé parmi, et qu'il croirait n'être point obligé de manger, pour ce qu'il ne connaîtrait pas clairement et évidemment [*clarum et perspectum*] qu'il aurait présent devant lui de quoi sustenter sa vie, et qu'il vaut mieux attendre la mort en s'abstenant de manger que de se tuer soi-même en prenant des aliments: certainement celui-là devrait être qualifié de fou [*insanus*] et accusé d'être l'auteur de sa mort. Que si au contraire nous supposons que cet homme ne puisse avoir d'autres aliments qu'empoisonnés, lesquels toutefois ne lui semblent pas tels, mais au contraire très salutaires; et que nous supposons aussi qu'il a reçu un tel tempérament de la nature, que l'abstinence entière serve à sa santé, bien qu'il lui semble qu'elle ne lui doive moins nuire qu'aux autres hommes, il est certain, nonobstant cela, que cet homme sera obligé d'user de ces aliments, et ainsi de faire plutôt ce qui paraît utile que ce qui l'est en effet¹.

Che cosa intende dire Descartes attraverso questo lungo esempio, articolato in due sezioni, alquanto barocco nella sua formulazione e relativamente trascurato dalla critica²? La prima ipotesi funziona come una riduzione all'assurdo dell'attitudine di chiunque intenda attenersi in modo inflessibile alle leggi del metodo scientifico nella condotta della vita: fare appello alla regola dell'evidenza (ma ciò vale anche per la tecnica della sospensione metodica del giudizio o per la finzione di «distaccare la mente dai sensi») in ambito pratico significa adottare a sproposito un principio che Descartes ha escogitato per venire a capo di questioni teoriche, e che ha riservato a questo unico tipo di discorso, dove non sono ammesse soluzioni approssimative. L'uso improprio delle regole o degli stratagemmi metodologici (nel caso in questione una rigida applicazione dello scetticismo nella pratica, che equivale ad un cattivo uso della ragione) è destinato a provocare effetti nefasti, come quello illustrato nella prima parte dell'esperienza mentale, che ricorda da vicino, peraltro, un argomento attribuito a

¹ Descartes a ***, agosto 1641 (Alquié II, p. 359; AT III, 423).

² Anche se, ad esempio, già J. M. Beyssade lo ha additato come «le texte décisif» dove viene sottolineato «l'écart, insurmontable, entre conduite de la vie et science certaine» (*Descartes au fil de l'ordre*, cit., p. 251).

Buridano¹, il cui celebre asino-filosofo, allo stesso modo affamato e assetato, e trovandosi ad eguale distanza da un secchio d'acqua e da un mucchio di fieno, incapace di decidersi, finisce per morire di fame e di sete.

La seconda supposizione, invece, nel configurare una situazione tragica, mette in luce due elementi: a) l'ineliminabile parte di ignoranza e di incertezza che contraddistingue la risolutezza pratica; b) la naturale necessità dell'uomo ad agire e, spesso, in virtù della debolezza della sua natura, a commettere errori nelle cose particolari, come ricordava il già citato *explicit* delle *Meditationes*: «humanam vitam circa res particulares saepe erroribus esse obnoxiam». Questi due punti meritano alcune riflessioni supplementari:

a) diversamente da certi stoici (ma anche successivamente da quella che sarà la dottrina spinozista) per i quali la libertà tende ad annullarsi nell'intelligenza della necessità, la morale cartesiana si trova a fare incessantemente i conti con il fattore insopprimibile dell'ignoranza (i limiti del sapere umano). Ed è per ovviare a questa determinata difficoltà che Descartes conferisce alla risolutezza della decisione una funzione capitale per la condotta della vita: senza essere un sapere, la risolutezza è un atto portatore della sua propria intelligenza. Se l'attenzione è il modo peculiare di usare la volontà perché la mente acceda al vero in ambito teorico, la risolutezza guida la volontà dell'uomo concreto verso ciò che appare migliore (più probabile, più ragionevole, più utile). L'attenzione vince l'errore, nelle forme dei pregiudizi e della precipitazione; la risolutezza vince l'inedia, corregge la volubilità e modera l'ostinazione della libertà, permettendo all'uomo di determinarsi in vista del meglio in ogni circostanza della vita;

b) la vita implica sempre il *movimento* del soggetto concreto, e in ciò si distingue dalla dimensione di *staticità* che caratterizza le questioni scientifiche, prese in esame da un soggetto epistemico. Emerge, di nuovo, la coscienza cartesiana dell'irriducibilità dell'agire umano ad una scienza, e l'idea di una specificità della prassi, che costituisce una sfera di razionalità a parte, per cui vivere non significa semplicemente applicare delle idee, e meno che mai fare un uso rigidamente *metodico* della ragione, ma servirsi al meglio (nel modo più ragionevole possibile) della propria libertà in ogni azione, accettando di confrontarsi con l'aleatorio, con l'incerto, e con l'inevitabile fattore di rischio che vi si trovano implicati. Talvolta, difatti, risolversi per la scelta che sembra più ragionevole o migliore può avere esiti sfavorevoli, ed è ciò che Descartes suggerisce con l'ipotesi finale di un uomo che, ignorando di poter vivere senza nutrirsi e ignorando che tutti gli alimenti cui ha accesso sono avvelenati,

¹ Si tratta di una favola filosofica la cui invenzione è attribuita al filosofo francese Jean Buridan (XIV secolo) anche se non è evocata in nessuno dei suoi scritti rimastici. Applicata all'uomo comune, la stessa esperienza di pensiero che per l'asino-filosofo si presenta come un irrisolvibile dilemma, appare semplicemente assurda.

si determina naturalmente a mangiare, facendo ciò che gli sembra migliore o più utile, e che invece si rivelerà per lui deleterio e funesto.

In breve, dall'esempio della lettera a *Hyperaspistes* si possono trarre due importanti verità filosofiche che caratterizzano la riflessione morale di Descartes: 1) nella condotta della vita bisogna sempre determinarsi ad agire, perché rapportarsi alla pratica adottando i criteri dell'epistemologia (*id est* ricercare una certezza assoluta) è proprio dell'eccesso di un folle (*insanus*); 2) se la regola dell'azione non è la ricerca della certezza assoluta, ci si deve nondimeno attenere alle scelte più misurate e probabili, anche se queste possono risultare *ex post* sbagliate, inutili o rovinose. Questi due aspetti, la necessità di determinarsi (*ex parte subjecti*) e l'insopprimibile fattore di incertezza del sapere pratico (*ex parte objecti*), sono le due facce di un'unica medaglia. La risolutezza della volontà è pensata da Descartes come lo strumento più efficace per far fronte all'incertezza del sapere. Non si tratta, tuttavia, di un strumento infallibile, come nel caso delle operazioni intellettuali (*intuitus* e *deductio*), perché in sede pratica si rivela irrealizzabile l'ideale di un controllo scientifico di tutte le infinite circostanze della vita. Così, nella misura in cui la morale provvisoria precede e attende la costituzione di una morale definitiva, questa morale definitiva, designata con l'espressione «morale perfetta», non sembra poter alludere ad una volontà totalmente illuminata da un intelletto che domina assolutamente il tempo e conosce perfettamente ogni cosa: «il n'y a que Dieu seul qui sache parfaitement toutes choses [...]. Et bien que nous ne puissions avoir des démonstrations certaines de tout, nous devons néanmoins prendre parti»¹.

¹ Descartes a Elisabetta, 15 settembre 1645 (Alquié III, p. 605 e p. 609; AT IV, 291 e 295).

VI. 3. *Le esperienze della verità. Il «pluralismo coerente» di Descartes*

Si è visto che la regola della risolutezza introduce un mutamento non nell'idea di verità astrattamente considerata, ma nel peculiare rapporto che l'uomo concreto intrattiene con la verità in ambito morale. Il rapporto teorico al vero esige l'attenzione della mente, che rende possibile la rappresentazione chiare e distinta (*praesens evidentia*), da cui si origina la certezza del soggetto conoscente. Viceversa, il rapporto pratico al vero appare più complesso: qui la mente non ha più a che fare, da sola, con certi oggetti ideali. Oltre a trovarsi unita ad un corpo, essa si relaziona ad oggetti che, senza essere inintelligibili, esibiscono un'ineliminabile parte di oscurità. Non suscettibile di essere geometrizzato alla stregua degli oggetti di tutte quelle scienze che invece si prestano ad essere studiati secondo i parametri dell'ordine e della misura, l'oggetto della morale, *id est* l'universo umano, sfugge alla presa della *mathesis universalis* e si presenta all'uomo con i caratteri dell'indefinitezza e dell'incertezza. Dinanzi alla specificità intrinseca alla sfera di razionalità che concerne la vita, la filosofia di Descartes apporta una risposta che non va nel senso di una purificazione dell'oggetto pratico finalizzata alla sua omogeneizzazione con quello teorico, né percorre la strada, altrettanto impervia, consistente nell'adattare i criteri del metodo all'ambito morale. Ad un rapporto di conoscenza, centrato sulla percezione attuale delle idee, Descartes sostituisce *un rapporto di credenza*, fondato su una disposizione della volontà a determinarsi con fiducia e a scommettere sul buon esito dell'azione intrapresa¹. È, per certi versi, una disposizione interiore che ricorda da vicino l'attitudine di colui che crede per fede ai misteri della fede: « Encore qu'on dise que la foi [*fides*] a pour objet des choses obscures, néanmoins ce pourquoi nous les croyons n'est pas obscur, mais il est plus clair qu'aucune lumière naturelle »². La giurisdizione della morale quanto quella della fede non obbediscono alle regole del metodo, ma non per questo all'uomo è negato un accesso alle verità di queste materie. Al contrario, le verità rivelateci dalla luce soprannaturale, perfettamente oscure all'intelletto, e le certezze pratiche, perlomeno parzialmente oscure, non sono meno veritiere

¹ Un bel esempio di questo ulteriore criterio morale di scelta, che fa appello alla gioia interiore, detentrici di una «quelque secrète force pour se rendre la Fortune plus favorable», e che si presenta come una rilettura cartesiana del «demone socratico», si trova nella lettera a Elisabetta, datata novembre 1646: «[...] touchant les actions importantes de la vie, lorsqu'elles se rencontrent si douteuses, que la prudence ne peut enseigner ce qu'on doit faire, il me semble qu'on a grande raison de suivre le conseil de son génie, et qu'il est utile d'avoir une forte persuasion que les choses que nous entreprenons sans répugnance, et avec la liberté qui accompagne d'ordinaire la joie, ne manquerons pas de nous bien réussir» (Alquié III, 679-680; AT IV, 529-530). Da questo passaggio si evince, una volta di più, la sfasatura tra il piano speculativo (dove vigono i principi della comprensione e della spiegazione) e il piano pratico della condotta della vita, e traspare l'impossibilità di trattare gli eventi umani come oggetti di scienza, in ragione della presenza di fattori come la motivazione, la gioia interiore, la fiducia in sé e negli altri, l'ottimismo che sono altrettanti stati d'animo o caratteri mentali eterogenei e irriducibili ad un sapere esatto e positivo.

² *Risposte alle Seconde Obiezioni* (Alquié II, p. 572; AT VII, 147).

o meno sicure delle verità intellettuali (metafisiche o matematiche). Perché mai? Non certo in ragione di una rappresentazione chiara che costringe la volontà all'assenso, ma perché *l'atto* con il quale il soggetto aderisce a queste conoscenze è egualmente solido e certo¹. Un'evidenza matematica, una certezza morale, una credenza di fede², come anche la conoscenza delle cose che dipendono dall'unione dell'anima e del corpo (chiarissima per i sensi e misteriosa per l'intelletto), costringono, anche se secondo modalità diverse, ma con una medesima forza impositiva, la mente a dare l'assenso.

Ora, queste considerazioni permettono di rispondere alla prima delle domande formulate all'inizio di questo capitolo, concernente la difficoltà di conciliare lo statuto unitario della nozione di verità con l'ottica regionale promossa dalla filosofia di Descartes, che non sembra teorizzare una pluralità di significati diversi della nozione di verità, ma una molteplicità di modi di fare *esperienza* del vero, che cambiano a seconda del settore discorsivo nel quale ci si trova ad operare. È di capitale importanza, quando ci si addentra nelle opere cartesiane, non trascurare il fatto che Descartes stesso distingue³ svariati regimi distinti di certezza, il che non significa che vengano a profilarsi delle verità in opposizione reciproca, come se lo statuto dell'una contraddicesse il valore dell'altra, ma che le modalità di apprensione del vero variano a seconda del campo epistemico (matematiche, metafisica, fisica, morale) di volta in volta considerato. Il fatto, pertanto, è che la questione della verità deve essere suddivisa secondo le parti della filosofia o della conoscenza umana (intelletto puro, intelletto aiutato dall'immaginazione, sensi), e che il problema non si pone nello stesso modo nelle diverse materie del sapere. La distinzione consente di non confondere criteri e conoscenze che concernono sfere di intelligibilità eterogenee: essa non aspira a separare per opporre⁴, ma

¹ Incalzato da un'obiezione di *Hyperaspistes* a proposito del particolare rapporto della ragione alle verità della fede, Descartes ritornerà, nel terzo punto della sua risposta, sulla questione dell'apprensione delle verità rivelate: «je n'ai pas dit [nelle *Seconde obiezioni*] que, par la lumière de la grâce [*lumen gratiae*], nous connaissions clairement les mystères mêmes de la foi (encore que je ne nie pas que cela se puisse faire), mais seulement que nous avions confiance qu'il les faut croire [*nos confidere illis esse credendum*]. Or personne ne peut trouver étrange, s'il a vraiment la foi catholique, et ne peut même douter qu'il ne soit très évident qu'il faut croire les choses que Dieu a révélées [...]

² È quanto Descartes spiega a Mersenne nelle *Risposte alle Seconde Obiezioni*: «[...] la clarté ou l'évidence [*claritatem sive perspicuitatem*] par laquelle notre volonté peut être excitée à croire est de deux sortes: l'une qui part de la lumière naturelle, et l'autre qui vient de la grâce divine. Or, quoiqu'on die ordinairement que la foi est des choses obscures, toutefois cela s'entend seulement de sa matière, et non point de la raison formelle pour laquelle nous croyons; car, au contraire, cette raison formelle consiste en une certaine lumière intérieure, de laquelle Dieu nous ayant surnaturellement éclairés, nous avons une confiance certaine que les choses qui nous sont proposées à croire ont été révélées par lui, et qu'il est entièrement impossible qu'il soit menteur et qu'il nous trompe: ce qui est plus assuré que toute autre lumière naturelle, et souvent même plus évident à cause de la lumière de la grâce» (Alquié II, pp. 573-574; AT VII, 147-148, corsivo nostro. Cf. *Regula III*, AT X, 370).

³ Descartes si serve costantemente di questa tecnica, e d'altra parte dichiara, nelle *Risposte alle Terze Obiezioni*, che «*singula quammaxime possum distinguo*» (AT VII, 174).

⁴ Già J. Maritain aveva fatto notare l'importanza della tecnica della distinzione in Descartes, e concludeva la sua livorosa requisitoria, mirante a mettere a nudo le lacune del razionalismo cartesiano, soffermandosi sull'attitudine di Descartes a distinguere ogni cosa: «Diviseur obstiné, il n'a pas seulement séparé le moderne de

risponde ad un'esigenza di ordine e di precisione. Ben lungi dall'essere un teorico della doppia verità, Descartes pensa la verità come un concetto che riveste una valenza *univoca*, anche se non si presta ad essere conosciuto in modo univoco e richiede un'apprensione specifica in relazione all'ambito in cui lo si pensa. Come si è visto, la verità si manifesta sempre come la presenza di un oggetto alla mente, e tuttavia non è la stessa cosa avere, per un verso, una certezza metafisica, generata dalla visione di un'evidenza intellettuale (ottenuta grazie a diversi dispositivi metodici, tra cui l'assimilazione del probabile al falso o il distacco della mente dai sensi), e avere, per un altro verso, una certezza morale, figlia della conversione (operata dalla volontà) di una qualche opinione probabile o verosimile in verità certissima¹. In una parola, ciò che muta quando si ha a che fare alla verità, non è la sua natura né il suo significato, bensì il punto di osservazione dal quale la si esamina e la modalità noetica con la quale la si cerca, la si scopre, la si esperisce o la si elegge².

Ma le considerazioni svolte permettono anche di fornire un primo tentativo di risposta alla seconda domanda sollevata nell'introduzione del capitolo, relativa alla difficoltà di conciliare l'aspirazione a fondare il sapere nella sua universalità con l'impossibilità di ridurre l'oggetto totale della conoscenza ad un'unica esigenza d'intelligibilità. Noi crediamo che se è legittimo parlare di univocità della verità³, la filosofia di Descartes non ammette, al contrario, che alla mente umana sia concesso di abbracciare con un solo pensiero l'insieme di tutte le verità, né di contenere in un sistema filosofico la verità di tutte le verità o la forma della verità assoluta. Se, due secoli più tardi e in tutt'altro contesto, Hegel avrebbe fondato il suo sistema «panlogistico» sulla tesi dell'identità tra verità e Assoluto – espressa dalla celebre

l'ancien, il a opposé toutes choses, foi et raison, métaphysique et sciences, connaissance et amour» (*Trois réformateurs. Luther, Descartes, Rousseau*, cit., p. 127). J. Maritain sembra, tuttavia, non rendersi conto del mirabile equilibrio con il quale Descartes si sforza non di opporre, ma di distinguere idee, piani, materie, facoltà conoscitive diverse per gettarvi la luce nuova di una filosofia libera dalla confusione.

¹ «D'où l'on voit qu'une même chose, un même objet, une même situation est susceptible d'entrer dans des rapports multiples de pensée et que c'est la considération de ces rapports qui constitue la spécificité du problème de la vérité pour l'homme», ha osservato P. Guenancia (*La question de la vérité dans la philosophie de Descartes*, in *Lire Descartes*, cit., p. 491). Dello stesso avviso D. Kambouchner: «Et alors qu'il n'y a – s'agissant du moins des propositions ou des contenus de pensée – qu'une valeur (univoque) du vrai, il ne faudra pas parler d'un régime unique de la certitude, mais de deux ou même trois, selon la nature ou la structure variable de l'expérience considérée» (*Les Méditations métaphysiques de Descartes*, Paris, 2005, pp. 224-225).

² La tesi che questo capitolo non ha cessato di difendere è che non vi sia nessun conflitto e nessuna rivalità tra le facoltà conoscitive (intelletto, immaginazione, sensi). Non soltanto è lo stesso *ego cogitans* che si forma pensieri puri, o che si serve dell'immaginazione, o che sente, ma la distinzione delle tre nozioni primitive costituisce il presupposto teorico fondamentale (sorta di esigenza meta-metodica) per comprendere come la tesi dell'univocità della verità nel pensiero di Descartes (cioè il fatto che non vi sono diverse nature della verità), è correlata all'idea secondo la quale la nozione di verità non si lascia pensare univocamente, perché richiede un dispositivo epistemico specifico a seconda dell'ambito di riferimento considerato.

³ «[...] je ne puis craindre qu'une vérité soit contraire à l'autre», si legge ad esempio nella lettera a Mersenne, dicembre 1640 (Alquié II, p. 288; AT III, 259).

formula «il vero è l'intero»¹ –, inversamente, la dinamica plurale con la quale Descartes accosta, di volta in volta, verità che appartengono a giurisdizioni conoscitive diverse o si avvicina a generi d'essere distinti, legittima la caratterizzazione della sua filosofia nei termini «d'un procès sans fin de “détotalisation”»², secondo una felice espressione che Pierre Guenancia attinge dal vocabolario di Sartre. Il pensiero di Descartes, in altri termini, non si lascia ridurre ad un ordine unilaterale, perché tutte le scienze non sono costituite o costituibili sullo stesso modello: per dirla con Jean Laporte, «chez Descartes chaque vérité “tient sa place”»³. L'idea di un rigido monismo epistemologico è perfettamente estranea alla filosofia di Descartes, che invece non rinuncia mai alla tesi capitale dell'unità del sapere, e concepisce la mente come *vis cognoscens* operante in modi diversi a seconda del tipo di discorso cui si consacra e capace di appellarsi a facoltà diverse, a seconda della regione filosofica che si trova ad esplorare. La stessa mente ha la facoltà di vedere (*acies mentis*) una certa relazione matematica o di figurarsi l'immagine di un oggetto geometrico; può sentire e giudicare che una certa situazione ha molte probabilità di rivelarsi dannosa o pericolosa, anziché piacevole e utile al corpo cui è unita; può contemplare la necessità di una verità metafisica o inventare un artificio per spiegare la natura di certi fenomeni fisici. Alla ragione umana, *lato sensu*, è dato irradiare ora una, ora un'altra parte dello scibile, ora una ora un'altra materia; non le è, invece, concessa la capacità di illuminare *tota simul* l'insieme delle conoscenze, né il potere di afferrare con un solo sguardo la verità del sapere nella sua universalità: ogni forma di *totalizzazione* del reale o di perfetta sistematicità conoscitiva le resta preclusa. Così, se sulla questione *specifica* della verità scientifica ci è sembrato che la filosofia di Descartes prospettasse un *dogmatismo ristretto*, sulla questione più *generale* del rapporto della ragione umana (non dell'intelletto) al vero, questa stessa filosofia, più che istituire delle gerarchie tra

¹ A questa eloquente formula, che Hegel adotta nella prefazione della *Fenomenologia dello spirito*, se ne deve associare una seconda, altrettanto celebre, che cade nel terzo capoverso: «L'Absolu seul est vrai; en d'autres termes, le Vrai est à lui seul absolu». Sulla verità in Hegel ci limitiamo a segnalare lo studio di D. Souche-Dagues, «Vérité et absolu: la vérité selon Hegel», in *La Vérité*, dir. R. Quillot, Paris, 1997, pp. 65-73.

² «Persuadé qu'il serait vain et ridicule de vouloir entrer au conseil de Dieu [...] l'homme doit alors articuler et proportionner la question de la vérité avec les exigences de sa pratique dans le monde. La vérité ne se sépare donc pas de la dimension dans laquelle nous nous plaçons, et c'est la raison pour laquelle il y a des vérités que l'esprit humain ne peut pas considérer ensemble. Chacune d'elles demande à être envisagée depuis un point de vue déterminé, à son échelle propre en quelque sorte [...]. La succession continue des représentations dans la pensée constitue un mouvement inverse de celui qui aboutirait à une totalisation» (P. Guenancia, *Lire Descartes*, cit., p. 490).

³ «Une place bien délimitée – prosegue Laporte – où elle ne fait pas d'empêchement aux autres, mais où elle ne se laisse pas non plus résorber par les autres. Rien n'autorise la prétention de réduire le réel à l'unité: l'unité, si elle existe, a sa source en Dieu, et nous est inaccessible [...]. La philosophie cartésienne, en dépit des efforts souvent tentés pour l'exposer suivant une dialectique unilinéaire, n'est point, à strictement parler, un *système*. On la nommerait assez bien un *pluralisme*, en ce sens que son contenu ne se lasse ni dériver d'un seul principe ni enfermer dans une seule formule. *Pluralisme* cohérent, faudrait-il ajouter: non seulement parce que les oppositions qui s'y révèlent ne sont pas (quoi qu'on en ait dit) de formelles contradictions, mais surtout parce que chacun des termes opposés n'y a été admis qu'en vertu d'une même attitude d'esprit, la docilité à l'évidence» (*Le rationalisme de Descartes*, cit., p. 477).

certezze, e più che orientarsi verso una chiusura sistematica, sembra aprirsi e dispiegarsi su una pluralità di livelli o di spazi autonomi di comprensione, venendo a configurare una sorta di *pluralismo coerente*, in cui ogni settore del sapere esige un approccio determinato e dei criteri su misura.

Spunti conclusivi

«La philosophie que je recherche, ainsi que tous ceux qui ont conçu pour elle une noble passion, est la *connaissance des vérités* qu'il nous est permis d'acquérir par les lumières naturelles, et qui peuvent être *utiles au genre humain*: il n'est pas d'étude plus belle, plus digne de l'homme; il n'en est point qui puisse mieux *servir notre bien-être ici-bas*»¹.

La *ricerca della verità* si presenta, nel percorso filosofico di Descartes, come un seguito ininterrotto di *esperienze di verità*. Non di rado, quando si evoca la verità filosofica, si ha tendenza a credere che si stia iniziando un discorso strettamente astratto, intellettuale o speculativo. Senonché, nel caso di Descartes, e come più volte si è avuto modo di indicare, le cose non stanno così. Non è esagerato, infatti, sostenere che uno dei caratteri essenziali che connotano il suo modo di fare o vivere la filosofia è il valore conferito alla dimensione pratica e concreta del filosofare, scandita dall'esigenza di non smettere mai di esercitare la ragione a pascersi di verità (*se repâître de vérités*). Al termine di questo studio è forse opportuno soffermarsi su due punti di approdo complementari della filosofia di Descartes, suscettibili di illustrare quanto stretto sia il legame che unisce la questione della verità con gli ideali pratici dell'*utilità del progresso delle scienze per la vita* e della *virtuosa passione di generosità*, intesa come il più alto grado della saggezza.

Il termine *utilitas/utilité* traduce una nozione-chiave nel vocabolario filosofico di Descartes. Si pensi, in primo luogo, alla formulazione completa del titolo delle ventuno *Regulae*, secondo l'indicazione che fornisce Adrien Baillet sotto la lettera F dell'inventario di Stoccolma: «neuf cahiers reliés ensemble, contenant partie d'un traité des règles *utiles et claires* pour la direction de l'Esprit en la recherche de la Vérité»². La diade utilità-chiarezza segnala i due requisiti che le *regulae* cartesiane devono possedere al fine di guidare l'intelligenza nella ricerca della verità. Si pensi, inoltre, al vibrante messaggio umanista (farcito di risonanze baconiane³) che percorre la sesta parte del *Discours*, in cui Descartes iscrive il suo progetto scientifico non sotto il segno di una filosofia speculativa⁴ e *ancilla*

¹ *Epistola ad celeberrimum virum D. Gisbertum Voëtium* (Alquié III, p. 30; AT VIII-2, 191, corsivo nostro).

² AT X, 9, corsivo nostro.

³ Uno dei primi a osservare che «tutta questa sesta parte è piena di reminiscenze baconiane», è stato L. Roth, nel suo studio *Descartes «Discours on Method»*, Oxford, 1937, p. 79. In particolare, alcuni passaggi della sesta parte del *Discours* fanno pensare al *De dignitate et augmentiis scientiarum* [1623] (cf. I, 4, 2) del filosofo inglese. Rilevando delle analogie flagranti, G. Milhaud si è spinto a sostenere che Descartes avesse «sous la main son Bacon et qu'il s'en sert comme d'un instrument de travail tout naturel» (*Descartes savant*, cit., p. 213).

⁴ Cf. *Epistola ad celeberrimum virum D. Gisbertum Voëtium*: «La philosophie dominante [...], celle que l'on enseigne dans les écoles et les universités, n'est qu'un amas confus d'opinions, pour la plupart douteuses, comme le prouvent les discussions auxquelles elles donnent lieu chaque jour, et entièrement inutiles, comme une longue expérience ne l'a que trop appris. Qui a jamais pu, en effet, tirer quelque utilité de la matière première,

theologiae, ma all'insegna di un *sapere pratico*, che si vuole al servizio del miglioramento delle condizioni di vita dell'uomo

Car elles [quelques notions générales touchant la physique] m'ont fait voir qu'il est possible de parvenir à des connaissances qui soient *fort utiles à la vie*; et qu'au lieu de cette philosophie spéculative qu'on enseigne dans les écoles, on en peut trouver une pratique [...] et ainsi nous rendre comme maîtres et possesseurs de la nature¹.

Si pensi, ancora, alla frequenza con la quale il termine *utilité* ritorna quando Descartes presenta al lettore francese un compendio di tutta la sua filosofia nella *summa* intitolata *Les principes de la philosophie*. Descartes evoca quasi subito «l'utilité de cette philosophie», suscettibile di estendersi «à tout ce que l'esprit humain peut savoir». Ricorda che «c'est le plus grand bien qui puisse être en un Etat que d'avoir de vrais philosophes», e che, allo stesso tempo, «pour chaque homme en particulier, il n'est pas seulement utile de vivre avec ceux qui s'appliquent à cette étude, mais qu'il est incomparablement meilleur de s'y appliquer soi-même». Di più, dopo la notissima comparazione della filosofia ad un albero, Descartes dichiara che «la principale utilité de la philosophie dépend de celles de ses parties qu'on ne peut apprendre que les dernières»². Descartes fa allusione a tre saperi principali, vale a dire la meccanica, la medicina e la morale. La *vera meccanica*, come già si leggeva nel *Discours*, è utile «pour l'invention d'une infinité d'artifices qui feraient qu'on jouirait sans aucune peine des fruits de la terre et de toutes les commodités qui s'y trouvent»; la *vera medicina*, «fondée en démonstrations infaillibles»³, è *necessaria*⁴ tanto «pour la conservation de la santé, laquelle est sans doute le premier bien et le fondement de tous les autres bien en cette vie»⁵, quanto al fine di «retarder le cours de la vieillesse»⁶. Infine, la padronanza della *vera morale*, quella più «alta» e più «perfetta»⁷, «l'ultimo grado della saggezza» (in quanto presuppone «un'intera conoscenza delle altre scienze», ovvero l'insieme delle verità più importanti della

des formes substantielles, des qualités occultes, et autres choses de ce genre?» (Alquié III, 30-31; AT VIII-2, 191).

¹ *Discours*, VI (Alquié I, p. 634; AT VI, 61-62, corsivo nostro).

² Rispettivamente, *Lettre-préface* (Alquié III, p. 770-771 e p. 780; AT IX-2, 3 e 15).

³ Descartes a Mersenne, gennaio 1630 (Alquié I, p. 235; AT I, 106).

⁴ Cf. *Discours*, VI: «[...] ayant dessein d'employer toute ma vie à la recherche d'une science si nécessaire [...]» (Alquié I, p. 635; AT VI, 63).

⁵ *Discours*, VI (Alquié I, p. 634, AT VI, 62). Cf. la lettera a Chanut del 31 marzo 1649: «encore que la santé soit le plus grand de tous ceux de nos biens qui concernent le corps [...]» (Alquié III, p. 900; AT V, 327, corsivo nostro).

⁶ *Description du corps humain* (Alquié III, p. 821; AT XI, 223).

⁷ La *Lettre-préface* è forse lo scritto in cui risulta più marcato il progetto cartesiano di una morale scientifica, o l'ambizione di dare alla luce una scienza morale. E tuttavia, non solo nello stesso testo Descartes ne parla come di un ideale non ancora accessibile, stante lo stato attuale della conoscenza filosofica, ma accosta la morale alla meccanica e alla medicina, discipline che sono più dell'ordine della tecnica che non della scienza. In un certo senso, e ferma restando l'aspirazione cartesiana al possesso di una morale definitiva, ci sembra che l'espressione «perfetta morale» vada intesa più in senso *pratico*, come miglior uso possibile della libertà e come abitudine al buon giudizio, che non in quello strettamente teorico, che implicherebbe un rapporto di perfetta dipendenza della vita dalla scienza.

filosofia), non saprebbe negare all'uomo la gioia, le soddisfazioni (*contentement*) e la felicità (*béatitude naturelle*) che si possono legittimamente raggiungere e di cui si può proficuamente godere, anche attraverso il buon uso delle passioni. Il fatto è che verità e utilità si richiamano reciprocamente, se non altro perché ciò che è vero sul piano della scienza sembra possedere, *ipso facto*, il pregio di essere anche utile alla vita. In breve, l'ambizione cartesiana di riformare le scienze a partire da principi «si clairs et si évidents que l'esprit humain ne puisse douter de leur vérité», riflette l'esigenza pratica di disporre di un sapere che serva al benessere di tutti gli uomini.

Ora, se la verità è una condizione necessaria dell'utilità (a chi mai può servire una scienza sbagliata?), talvolta accade che la conoscenza di certe verità, in luogo di procurarci gioia e contentezza, ci rende tristi. Significa forse che il possesso della verità esige un qualche ridimensionamento o l'uso di certe precauzioni? Nella lettera del 6 ottobre 1645 Descartes confessa a Elisabetta di essersi chiesto, «qualche volta», se non sia meglio essere felici ignorando il vero, piuttosto che tristi conoscendolo. A questa difficile questione, in cui è sotto esame il rapporto tra verità e utilità, Descartes fornisce una risposta categorica: «[...] voyant que c'est une plus grande perfection de connaître la vérité, encore même qu'elle soit à notre désavantage, que l'ignorer, j'avoue qu'il vaut mieux être moins gai et avoir plus de connaissance»¹.

La perentorietà con la quale Descartes difende il primato del vero (anche quando è causa di tristezza) rispetto ad un'illusione capace di procurarci una qualche gioia (fragile e passeggera), non deve stupire, ma nemmeno essere letta come l'indizio di un troppo severo rigorismo morale. Per un verso, questa presa di posizione non stupisce perché, se è vero che in ambito metafisico il dispositivo del dubbio metodico deve funzionare come un *autoinganno*², inversamente, in ambito pratico, Descartes proscrive ogni forma di auto-impostura: «je n'approuve point qu'on tâche à se tromper, en se repaissant de fausses imaginations; car tout le plaisir qui en revient, ne peut toucher que la superficie d'âme, laquelle sent cependant une amertume intérieure, en s'apercevant qu'ils sont faux»³. Per un altro verso, la regola di Descartes non deve essere assolutizzata, visto che, in contesti diversi, viene privilegiato l'utile o il vantaggioso rispetto al vero, come nell'articolo 142 del *Traité des passions*: «[...] souvent une fausse joie vaut mieux qu'une tristesse dont la cause est vraie»⁴. Anziché vedere una contraddizione su questo punto, conviene riflettere sulla

¹ Descartes a Elisabetta, 6 ottobre 1645 (Alquié III, p. 610; AT IV, 305).

² «[...] j'emploie tous mes soins à me tromper moi-même [*me ipsum fallam*], feignant que toutes ces pensées sont fausses et imaginaires [*falsas imaginariasque*]»

³ Descartes a Elisabetta, 6 ottobre 1645 (Alquié III, p. 611; AT IV, 305-306).

⁴ *Les Passions de l'âme*, art. 142 (Alquié III, p. 1058; AT XI, 435).

complessità intrinseca al piano della vita, e osservare come Descartes distingua due forme o gradi di «contentement». Quello cui aspira il saggio è *solido e duraturo*, perché fa appello alla regola della ragione (*la règle de la raison*), che ha saputo esaminare con esattezza il giusto valore di «toutes les perfections [o valori, o verità], tant du corps que de l'esprit, qui peuvent être acquises par notre conduite»¹; di livello inferiore (ma non per questo esorcizzati *in toto*), sono certi piaceri (del corpo) e certi stati di gaiezza (passioni o divertimenti) che, non dipendendo interamente dalla nostra condotta, si rivelano più fragili ed effimeri: «aussi n'est-ce pas toujours, lorsqu'on a le plus de gaieté, qu'on a l'esprit plus satisfait; au contraire, les grandes joies sont *ordinairement* mornes et sérieuses, et il n'y a que les médiocres et passagères, qui soient accompagnés du ris»². L'avverbio «ordinariamente» merita di essere sottolineato, non foss'altro perché precisa il carattere ragionevole (misurato ed equilibrato) e non normativo o esclusivo della riflessione di Descartes, che non tradisce nessun disprezzo per i piaceri del corpo e per le passioni dell'anima:

je ne suis pas d'opinion qu'on les [i piaceri del corpo] doive entièrement mépriser, ni même qu'on doive s'exempter d'avoir des passions; il suffit qu'on les rende sujettes à la raison, et lorsqu'on les a ainsi apprivoisées, *elles sont quelquefois d'autant plus utiles qu'elles penchent plus vers l'excès*³.

Di questo ultimo tipo è senz'altro la *passione di generosità*⁴, il cui nome evoca una disposizione naturale dell'anima (*genus*), ma che Descartes assimila alla *pratica* costante della *vera filosofia*. Ma chi è il generoso di cui parla Descartes, e quali fili uniscono la conoscenza della verità con la passione di generosità? Generoso è colui che realizza la virtù

¹ Descartes a Elisabetta, 1 settembre 1645 (Alquié III, p. 604; AT IV, 287). Cf. *Lettre-préface*: «[...] bien que souvent la vérité ne touche pas tant notre imagination que font les faussetés et les feintes, à cause qu'elle paraît moins admirable et plus simple, toutefois le contentement qu'elle donne est toujours plus durable et plus solide» (Alquié III, p. 782; AT IX-2, 17-18).

² Descartes a Elisabetta, 6 ottobre 1645 (Alquié III, p. 610-611; AT IV, 305, corsivo nostro).

³ Descartes a Elisabetta, 1 settembre 1645 (Alquié III, p. 604; AT IV, 287, corsivo nostro). Com'è notissimo, per Descartes le passioni non sono dei disordini spirituali o delle «malattie dell'anima» da debellare, ma dei fenomeni naturali dell'anima causati dai diversi movimenti dei nervi e degli spiriti animali che si producono in ogni momento nella macchina del nostro corpo. Le passioni, in quanto appartengono all'organizzazione psicofisica dell'uomo nella sua unità sostanziale di anima e corpo, «sont toutes bonnes de leur nature, et que nous n'avons rien à éviter que leurs mauvais usages ou leurs excès» (*Les Passions de l'âme*, art. 211, Alquié III, 1100-1101; AT XI, 485-486). Cf. Descartes a Silhon, marzo o aprile 1648: «la philosophie que je cultive n'est pas si barbare ni si farouche qu'elle rejette l'usage des passions; au contraire, c'est en lui seul que je mets toute la douceur et la félicité de cette vie» (Alquié III, p. 846; AT V, 135). Descartes non cesserà di ripeterlo: «je ne suis pas de ceux philosophes cruels qui veulent que leur sage soit insensible» (AT IV, 201-202). La ricusazione cartesiana dell'*apatheia* stoica rivela quella sensibilità profonda e quel senso acuto della vita umana che già costituivano uno dei punti nodali della riflessione morale di Montaigne (Cf. *Essais*, cit., III, IX, 950 [*De la vanité*]).

⁴ Un'ampia e rigorosa analisi della nozione di generosità, alla quale rinviamo, si trova nella seconda parte del sesto capitolo del secondo tomo del saggio di D. Kambouchner, *L'homme des passions. Commentaires sur Descartes*, cit., pp. 197-320. Si veda anche il contributo di G. Rodis-Lewis, *Le dernier fruit de la métaphysique cartésienne: la générosité*, «Les Etudes philosophiques», 6, (1987), pp. 43-54.

sotto la guida della ragione¹ e grazie all'impulso di una costante disposizione a perfezionarsi; generoso è colui che pratica con prudenza e costanza il complesso delle verità fondamentali della filosofia cartesiana, sforzandosi di fare in ogni circostanza della vita l'uso migliore del proprio giudizio. La nozione di generosità riveste un valore capitale nel *Traité des passions*, dove sarà definita come il grado più alto della morale e le sarà conferito il primato tra tutte le virtù. Nell'articolo 153 di questo trattato si legge quanto segue:

La vraie générosité [...] consiste seulement, partie en ce qu'il connaît qu'il n'y a rien qui véritablement lui appartienne que cette libre disposition de ses volontés, ni pourquoi il doive être loué ou blâmé sinon pour ce qu'il en use bien ou mal, et partie en ce qu'il sent en soi-même une ferme et constante résolution d'en bien user, c'est-à-dire de ne manquer jamais de volonté pour entreprendre et exécuter toutes les choses qu'il jugera êtres les meilleures: ce qui est suivre parfaitement la vertu².

Benché il lessico resti apparentato con la tradizione stoica e scolastica³, Descartes modifica profondamente il senso di questa nozione: la «vera generosità», indistinguibile da una pratica generosa, rinvia ad un'azione eminentemente morale. L'individuo, divenuto perfettamente consapevole del valore altissimo della propria libertà⁴, si impegna a farne un buon uso, scegliendo in ogni circostanza della vita ciò che è bene e ciò che è migliore⁵. Concepita, allo stesso tempo, come una passione e come la virtù più nobile, la generosità si riferisce all'uomo nella sua unità sostanziale di anima e corpo. Equilibrata forma di amore razionale di sé, essa fa sì che un uomo si stimi nel modo più alto che sia legittimo stimarsi. Questa *autostima*, che scaturisce dalla conoscenza di sé che la filosofia offre all'uomo disposto ad intraprendere l'itinerario di scoperta metodica della verità, porta al riconoscimento del valore di quell'unità sostanziale di anima e di corpo che è l'individuo, alla valorizzazione del mondo materiale dei corpi e della società degli uomini e, attraverso l'ammissione dello statuto creaturale dell'uomo stesso, all'apprezzamento della grandezza del

¹ «béatitude qui dépend entièrement de notre libre arbitre»

² *Les Passions de l'âme*, art. 153 (Alquié III, p. 1067; AT XI, 445-446).

³ F. Alquié, nella sua edizione delle *Œuvres philosophiques* (Paris, Garnier, 1967, t. III, p. 1074) ricorda che «pour les scolastiques, la magnanimité est une vertu», richiamando i *Commentarii in X libros Ethicorum Aristotelis*, IV, 8 di Tommaso d'Aquino.

⁴ L'eccellenza del libero arbitrio, scrive Descartes nell'articolo 152 del *Traité des passions* «nous rend en quelque façon semblables à Dieu en nous faisant maîtres de nous-mêmes, pourvu que nous ne perdions point par lâcheté les droits qu'il nous donne» (Alquié III, p. 1067; AT XI, 445). Si vedano anche: *Meditatio IV* (AT, VII, 62), *Principia I*, art. 37 e la lettera a Cristina di Svezia del 20 novembre 1647.

⁵ La questione centrale cui rinvia la nozione di generosità è l'uso della libertà. L'uomo generoso può stimarsi unicamente in virtù dell'uso che fa del proprio libero arbitrio. Come nel caso dell'io descritto da Montaigne, l'uomo generoso concepito da Descartes è anch'egli «toujours en apprentissage et en épreuve» (*Essais*, III, II, 805 [*Du repentir*]).

libero arbitrio, e, soprattutto, alla risolutezza e alla costanza di farne buon uso¹. Se è vero, inoltre, che Descartes equipara la generosità ad una predisposizione naturale ad agire nel modo migliore, egli ammette, nondimeno, che questa «chiave di tutte le virtù» *possa essere acquisita*² attraverso il riconoscimento metafisico del valore della propria libertà e, *a fortiori*, attraverso l'abitudine ad installarsi nella disposizione di essere costantemente attenti a farne l'uso migliore. «Acquistare la virtù di generosità»: frutto maturo dell'albero della filosofia, conoscenza dei principi e delle conseguenze esercitata nell'azione, l'autentica generosità è più dell'ordine della pratica (o della tecnica) che non della teoria (o della scienza). Se in essa, infatti, vengono a coordinarsi in un certo modo tutti i principi della filosofia, essa richiede altresì, e come condizione necessaria, una *paideia* della ragione volta a perfezionare la natura dell'uomo e ad accrescerne progressivamente il grado di saggezza. Così, il generoso cartesiano non è concepito alla stregua di una statica *imago sapientis*, ma, più dinamicamente, come quell'essere che, non smettendo di associare l'uso della libertà alla conoscenza della verità, sa accogliere tutte le passioni senza temere di esserne travolto.

La generosità costituisce, per molti versi, il momento culminante della filosofia, ma non nel senso che Descartes abbia proposto il suo pensiero nei termini di una costruzione sistematica chiusa, bensì come un'*organizzazione coerente del sapere*, che muove dalla vita (*Quod vitae sectabor iter?*) e alla vita fa ritorno («ne manquer jamais de volonté pour entreprendre et exécuter toutes les choses qu'[on] jugera êtres les meilleures»). Ebbene, diventare cartesiani significa conquistare la vera filosofia e viverla, perché «la connaissance de la vérité est comme la santé de l'âme: lorsqu'on la possède, on n'y pense plus»³.

¹ Nell'articolo 152 del *Traité des passions*, Descartes scrive: «Je ne remarque en nous qu'une seule chose qui nous puisse donner juste raison de nous estimer, à savoir l'usage de notre libre arbitre, et l'empire que nous avons sur nos volontés» (Alquié III, p. 1066-1067; AT XI, 445).

² *Les Passions de l'âme*, art. 161: «[...] il est certain néanmoins que la bonne institution sert beaucoup pour corriger les défauts de la naissance; et que si on s'occupe souvent à considérer ce que c'est que le libre-arbitre, et combien sont grands les avantages qui viennent de ce qu'on a une ferme résolution d'en bien user; comme aussi d'autre côté, combien sont vains et inutiles tous les soins qui travaillent les ambitieux; on peut exciter en soi la passion, et ensuite acquérir la vertu de générosité, laquelle étant comme la clef de toutes les autres vertus, et un remède général contre tous les dérèglements des passions, il me semble que cette considération mérite bien d'être remarquée» (Alquié III, p. 1074; AT XI, 453-454, corsivo nostro).

³ Descartes a Chanut, 31 marzo 1649 (Alquié III, p. 900; AT V, 327).

BIBLOGRAFIA

I. Strumenti di lavoro

I.1. Edizioni delle opere di Descartes.

Œuvres de Descartes, a cura di Ch. Adam e P. Tannery, nuova presentazione, 13 vol., Paris, 1964-1974 (edizione in piccolo formato, 1996).

Œuvres philosophiques, a cura di F. Alquié, 3 vol., Paris, 1963-1963.

Opere filosofiche, a cura di E. Garin, Bari, 1986, 4 voll.

Opere filosofiche, a cura di E. Lojacono, Torino, 1994, 2 voll.

Opere scientifiche, a cura di E. Lojacono, Torino, 1983, 2 voll.

Règles utiles et claires pour la direction de l'esprit en la recherche de la vérité, traduction [...] et annotations conceptuelles par J.-L. Marion avec notes mathématiques de P. Costabel, La Haye, 1977.

La Ricerca della verità mediante il lume naturale, a cura di E. Lojacono, Roma, 2002.

Discours de la méthode. Texte et commentaire, a cura di E. Gilson, Paris, 1987⁶.

Entretien avec Burman, a cura di J.-M. Beyssade, Paris, 1981.

I.2. Bibliografie

Sebba (G.), *Bibliographia cartesiana, 1800-1960* La Haye, 1964.

Caton (H.), *Bibliography on Descartes Literature 1960-1970* in *The Origin of Subjectivity*, Yale, 1974.

Dopo il 1970, *Bulletins cartésiens* I-XXIX, in *Archives de philosophie* (1972-2001).

Armogathe (J. R.) et Carraud (V.), *Bibliographie cartésienne* (1960-1996), Paris-Lecce, 2003.

I.3. Indici e concordanze

Index des Regulae ad directionem ingenii de René Descartes, a cura di J.-R. Armogathe e J.-L. Marion, Roma, 1976.

La recherche de la vérité par la lumière naturelle de René Descartes. Sous la direction de E. Lojacono, Textes établies par E. J. Bos, Lemmatisation et concordances du texte français par F. A. Meschini, Index et concordances du texte latin et néerlandais par F. Saita, Milano, 2001.

Index du Discours de la Méthode de René Descartes, a cura di P. Cahné, Roma, 1977.

Index des Meditationes de prima philosophia de René Descartes, a cura di J.-L. Marion, P. Monat e L. Ucciani, Besançon, 1996.

Concordance to Descartes Meditationes de Prima philosophia, a cura di Murakami (Katsuzo), Hildesheim-Zürich-New York, 1995.

Index Cartesii Rationum More Geométrico Dispositarum, quae in Secundis Responsonibus Continentur, a cura di H. Santiago, «Cadernos Espinosanos», 2000, 5, pp. 105-168.

Indice dei Principia Philosophiae di René Descartes, Indici lemmatizzati, frequenze, distribuzione dei lemmi, a cura di F. A. Meschini, Firenze, 1996.

Index scolastico-cartésien, a cura di Gilson (E.), Paris, 1979².

Index augustino-cartésien. Textes et commentaire, a cura di Z. Janowski, Paris, 2000.

I. 4. Dizionari cartesiani

Morris (G. M.), *Descartes Dictionary*, New York, 1971.

Cottingham (J. G.), *A Descartes Dictionary*, Oxford 1993.

Buzon (F. de) e Kambouchner (D.), *Le vocabulaire de Descartes*, Paris, 2000.

I. 5. Lessici filosofici e concordanze

Lexique de la langue des Essais de Montaigne et Index des Noms propres, a cura di P. Villey, New York, 1973.

Concordance des Essais de Montaigne, préparée par R. E. Leake, en deux volumes, Genève, 1981.

Lessico del Novum Organum di Francesco Bacone, a cura di M. Fattori, Roma, 1980.

Terminologia logica della Tarda Scolastica, a cura di A. Maierù, Roma, 1972.

I. 6. Dizionari e lessici delle lingue latina e francese

Cetedoc Index of Latin Forms (Thesaurus formarum totius latinitatis), Turnhout, 1997.

Lexicon totius latinitatis di Egidio Forcellini, Padova, 1871.

- D'Aisy, *Genie de la langue française*, 1685.
- Estienne, (R.), *Dictionnaire français-latin* [*Dictionnaire français-latin, autrement dict, les mots François, avec les manières duser d'iceux, tournez en latin*], Paris, 1549².
- Furetière (A.), *Dictionnaire universel*, La Haye et Rotterdam, 1690, reprint Paris, Le Robert, 3 vol., 1978.
- Godefroy, (F.), *Dictionnaire de l'ancienne langue française et de tous ses dialectes du IX^e au XV^e s.*, Paris, 10 vol., 1881-1902.
- Gougenheim, (G.), *Les Mots français dans l'histoire et dans la vie...*, Paris, 3 vol., 1962-1975.
- Hatzfeld, (A.), Darmesteter, (A.), *Dictionnaire général de la langue française du commencement du XVII^e s. jusqu'à nos jours*, Paris, 1890-1900.
- Huguet, *Dictionnaire de la langue française du XVI^e s.*, Paris, 1925-1967.
- Morel, (F.), *Petit thresor des mots français*, Rouen, 1645.
- Nicot, (J.), *Trésor de la langue française* [*Thresor de la langue françoise, tant ancienne que moderne. Auquel entre autres choses sont les mots propres de marine, venerie et faulconnerie*], Paris, 1606.
- Oudin, (A.), *Thresor des trois langues esp., franç. et ital.*, Genève, 1617.
- Rocheftort, (C. de), *Dictionnaire général*, 1685.
- Dictionnaire de l'Académie française*, Paris, 2 vol., 1694.

II. Fonti

II. 1. Autori anteriori a Descartes

- Abelardo (P.), *Editio super Porphyrium*, in *Scritti di Logica*, a cura di M. Dal Pra, Firenze, 1969.
- Agostino, *Œuvres de saint Augustin*, Paris, 1949 («Bibliothèque augustinienne»).
- De Trinitate libri XV*, cura et studio Fr. Gloire et W. J. Mountain, Turnholti, 1968, 2 voll.
- Agrippa (C.), *De incertitudine et vanitate scientiarum et artium*, 1531.
- Anselmo d'Aosta, *Opere filosofiche*, Bari, 1969.
- Aristotele, *La metafisica*, a cura di G. Reale, Milano, 2000.
- De anima*, (trad. fr.) G. Rodier, Paris, 1900, 2 vol.
- Organon*, a cura di Giorgio Colli, Torino, 1955.

- Ben Salomon Israeli (I.), *Liber de definitionibus*, in «Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge», XII et XIII années, 1937-1938, pp. 299-340.
- Charron (P.), *La Sagesse*, 1601 [Paris, 1986].
- Petit traité de sagesse*, Paris, 1986.
- Les Trois Vérités*, J. Du Corroy, Paris, 1595.
- Clavius (C.), *Euclidis elementorum lib. XV*, Roma, 1589².
- Della Porta (J. B.), *Magie naturelle*, 1589.
- Diogene Laerzio, *Vite dei filosofi*, a cura di M. Gigante, Bari, 1976², 2 voll.
- Duns Scoto, (G.), *Opera Omnia*, Civitas vaticana, 1950 sgg., in corso.
- Opera Omnia* a cura di L. Wadding, Lugduni, 1639 (ripr. Anast. G. Olms Verlag, Hildesheim, 1968-1969).
- Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis*, vari curatori, New York, 1997, 2 voll.
- Sur la connaissance de Dieu et l'univocité e l'etre*. Ordinatio I, dist. 3, 1^{ère} partie et dist. 8, 1^{ère} partie, collatio 24, introduction et commentaire par O. Boulnois, Paris, 1988.
- Prologue de l'Ordinatio*, présentation et traduction annotée de G. Sontag, Paris, 1999.
- Erasmus da Rotterdam, *De libero arbitrio Diatribe*, Basilea, 1524.
- Keplero, *Mysterium cosmographicum*, 1596 (*Le secret du monde*, tradotto e annotato da A. Segonds, Paris, 1984).
- Lull (R.), *Raymondi Lulli Opera omnia*, ed. I. Salzinger, Mainz 1721-1742, 8.voll. [ristampa: Frankfurt 1965]).
- Arte breve*, a cura di M. M. M. Romano, Milano, 2002.
- Montaigne (M. de), *Essais*, 1580, a cura di P. Villey, Paris, 3 vol., 1988.
- Platone, *Oeuvres Complètes*, Paris, Les Belles Lettres, 1920.
- Teeteto, trad. It., di M. Valgimigli, in Platone, Opere, a cura di F. Adorno, Bari, 1966.
- Pomponazzi (P.), *Tractatus de immortalitate animae*, 1516.
- Porfirio di Tiro, *Isagoge in Aristotelis categorias Commentarium*, a cura di A. Busse, Commentaria in Aristotelen graeca, IV, Berlin, 1887.
- Ramus (P.), *P. Rami Scholarum mathematicarum libri unus et triginta*, Bale, 1569.
- Sabunde (R.), *Raymondi de Sabonde Theologia naturalis sive liber creaturarum magistri*, 1487.

Sanchez (F.), *Quod nihil scitur*, da *Opera medica. His juncti sunt tractatus quidam philosophici non insubtiles*, Tolosae Tectosagum, (1581¹) 1636 [*Il n'est science de rien (Quod nihil scitur)*, texte établi et traduit par A. Comparot, Paris, 1984].

Sextus Empiricus, *Adversus mathematicos [...], graece numquam, latine nunc primum editum, Gentiano Herveto Aurelio interprete. Eiusdem Sexti pyrrhoniatarum hypotyposeon libri tres [...] interprete Henrico Stephano*, Parisiis, 1569
Sexti philosophi pyrrhoniatarum hypotyposeon libri III, Paris, 1562 [*Esquisses pyrrhoniennes*, (trad. fr.) P. Pellegrin, Paris, 1997; Schizzi pirroniani, a cura di A. Russo, Bari, 1988).

Toletus (F.), *Commentaria una cum quaestionibus in tres libros Aristotelis de anima*, Venezia, 1575.

Tommaso d'Aquino, *Opera Omnia*, Editio Leonina, iussu Leonis XIII edita, Roma, 1888 sgg.
Scriptum super Libros Sententiarum Magistri Petri Lombardi Episcopi Parisiensis, Editio nova cura R. P. Mandonnet, Paris, 4 voll., 1929-1947.
Summa contra Gentiles, Torino, e voll., 1961-1967.
In duodecim libros Metaphysicorum Aristotelis Expositio, Torino-Roma, 1971.
Quaestiones disputatae de veritate, a cura di R. Spiazzi, Taurini, 1964.

II. 2. Autori contemporanei a Descartes

Abra de Raconis (Ch.- F.), *Metaphysica seu prima ac suprema scientia [...]*, Paris, 1624.
Totius philosophiae, hoc est Logicae, Moralis, Physicae et Metaphysicae brevis et accurata, facilique et clara methodo disposita tractatio, Paris, 1631, 2 voll.

Agrippa di Nettesheim (H. C.), *Opera omnia in duos tomos concinne digesta*, Lyon, 1600.

Alsted (J. H.), J. H. Alsted, *Clavis artis lullianae, et verae logices, duos in libellos tributa. Id est, solida dilucidatio artis magnae, generalis et ultimae, quam Raymundus Lullius invenit, ut esset quarumcumque artium et scientiarum clavigera et serperastra : edita in usum et gratiam eorum, qui impendio delectantur compendiis, & confusionem sciorum, qui juventutem fatigant dispendiis*, Strasbourg, 1609 (reprint Hildesheim, 1983).

Bacone (F.), *De augmentiis scientiarum*, in *The Works*, collected and edited by J. Spedding, R. L. Ellis, D. D. Heath, London, 1859-1874, 14 voll., I.
Novum Organum, sive indicia vera de interpretatione naturae, 1620 [trad. it., a cura di E. De Mas, Bari, 1969].

- Scritti filosofici*, a cura di P. Rossi, Torino, 1975.
- Balzac (G. de J.-L.), *Les Œuvres de Monsieur de Balzac*, Paris, 1665.
- Beeckman (I.), *Journal tenu par Isaac Beeckman de 1604 à 1634*, publié avec une introduction et notes par C. De Waard, 4 voll., La Haye, 1939-1953.
- Bérulle, (P. de), *Oeuvres complètes*, Paris, 1856.
- Camus (J.-P.), *Essay sceptique*, in *Les diversitez de Messire Jean-Pierre Camus, Evesque et Seigneur de Bellay, Prince de l'Empire*, Paris, 1610.
- Conimbricenses, *Commentarii in octo libros physicorum Aristotelis Stagiritae*, Conimbricæ, 1592.
- Conimbricenses, *Commentarii Collegii Conimbricensis e Societate Iesu in universam dialecticam Aristotelis Stagiritae*, Lugduni, 1607.
- Du Moulin (P.), *Elements de la logique française*, Genève, 1625.
- Héraclite, où la vanité et misère de la vie humaine*, Rouen, 1615.
- Dupleix (S.), *Corps de Philosophie contenant la Logique, la Physique, la Métaphysique et l'Ethique*, Paris, 1632.
- Eustachio di San Paolo, *Summa Philosophica Quadripartita, de rebus dialecticis, moralibus, phisicis et metaphysicis*, Paris, 1609.
- Fonseca (P. de), *In libros Metaphysicorum Aristotelis commentarii*, Francoforte, 1599.
- Galilei (G.), *Le Opere di Galileo Galilei*, Edizione Nazionale, Firenze, 1929-1939.
- Garasse (F.), *La Somme Théologique des vérités capitales de la religion chrétienne*, Paris, 1625.
- La doctrine curieuse des beaux esprits de ce temps, ou pretendus tels*, Paris, 1624.
- Gassendi (P.), *Opera Omnia*, Lyon, 1658.
- Exercitationes paradoxicae adversus aristoteleos [...]*, trad. fr., a cura di B. Rochot, livres I et II, Paris, 1959.
- Gibieuf (G.), *De libertate Dei et creaturae*, 1630.
- Goclenius (R.), *Lexicon philosophicum, quo tanquam clave Philosophiae fores aperiuntur*, Francfurti, 1613.
- Herbert de Cherbury, *De Veritate prout distinguitur a revelatione, a verosimili, a possibili et a falso [...]*, Londres, 1624 (versione francese tradotta da Mersenne, *De la Verité*, Paris, 1639).
- La Mothe le Vayer, *Dialogues traictant de la philosophie sceptique, in Quatre dialogues faits à l'imitation des Anciens*, Francfort, 1506 (in realtà 1630) [*Dialogues faits à l'imitation des anciens*, Paris, 1988].

Mersenne (M.), *Quaestiones celeberrimae in Genesim*, Lutetiae Parisiorum, 1623.

L'impiété des déistes, athées et des libertins de ce temps, combattue et renversée de point en point par raisons tirées de la philosophie et de la théologie, Paris, 1624.

La vérité des sciences. Contre les Sceptiques ou Pyrrhoniens, Paris, 1625 (Paris, 2003, Edition annotée par D. Descotes).

Morin (J. B.), *Défense de la vérité contre la fausseté et l'imposture*, Paris, 1636.

Regius (H.), *Explicatio Mentis humanae, sive Animae rationalis, ubi explicatur quid sit, et quid esse possit*, Utrecht, 1647.

Silhon J. de, *Les deux veritez de Silhon. L'une de Dieu et de sa Providence, l'autre de l'immortalité de l'ame*, Paris, 1626 e 1634.

Soarez (P. C.) *De arte retorica libri tres ex Aristotele, Cicerone et Quintiliano precipue deprompti*, 1599.

Suarez (F.), *Opera omnia*, Paris, 1856-1878, 28 voll.

Disputationes Metaphysicae, in *Opera omnia*, voll. 25-26 (rist. anast., Hildesheim, 1964, 2 voll.).

III. Testi consultati

III.1. Studi critici e monografie

- Alain, *Abrégés pour les aveugles*, Paris, 1960.
- Alquié (F.), *La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes*, Paris, 1950.
Le rationalisme de Spinoza, Paris, 1981.
Etudes cartésiennes, Paris, 1983.
Leçons sur Descartes, Paris, 2005.
- Almog, (J.), *What am I ? Descartes and the Mind-Body Problem*, Oxford-New York, 2002.
- Ariew (R.), *Descartes and the Last Scholastics*, Ithaca and London, 1999.
- Armogathe (J.-R.), *Theologia Cartesiana. L'explication physique de l'Eucharistie chez Descartes et Dom Desgabets*, La Haye, 1977.
- Auerbach (E.), *Mimésis. La représentation de la réalité dans la littérature occidentale*, (trad. fr.) Paris, 1968.
- Baillet (A.), *La vie de M. Descartes*, Paris, 1992.
- Balibar (E.), *Lieux et noms de la vérité*, Paris, 1994.
- Baraz, (M.), *L'Être et la connaissance selon Montaigne*, Paris, 1968.
- Becerra (A.), *Teoria della mente in Descartes*, Milano, 2004.
- Beck (L. J.), *The Metaphysics of Descartes. A Study of the «Meditations»*, London, 1965.
The Method of Descartes. The Study of the Regulae, Oxford, 1952.
- Bedford, (R. D.), *The Defence of Truth: Herbert of Cherbury and the Seventeenth Century*, Manchester, 1979.
- Belaval (Y.), *Leibniz critique de Descartes*, Paris, 1960.
- Benichou (P.), *Morales du grand siècle*, Paris, 1967.
- Bertacco (D.), *Descartes e la questione della tecnica*, Venezia, 2003.
- Beyssade (J.-M.), *La Philosophie première de Descartes. Le temps et la cohérence de la métaphysique* Paris, 1979.
Descartes au fil de l'ordre, Paris, 2001.
Études sur Descartes, Paris, 2001.
- Blanché (R.), *La logique et son histoire*, Paris, 1996.
- Blanchet (L.), *Les antécédents historiques du «Je pense, donc je suis»*, Paris, 1920.
- Bloch (O.), *La philosophie de Gassendi*, Paris, 1960.
- Blom (J. J.), *Descartes. His moral Philosophy and Psychology*, New York, 1978.
- Blumenberg (H.), *Le Rire de la servante de Thrace*, (trad. fr.), Paris, 2000.

- Paradigmen zu einer Metaphorologie*, «Archiv für Begriffsgeschichte», 6, Bonn, 1960
[trad. it., *Paradigmi per una metaforologia*, Bologna, 1969].
- Boland (V.), *Ideas in God according to Saint Thomas Aquinas. Sources and Synthesis*,
Leiden, 1996.
- Bonicalzi (F.), *Il costruttore di automi e le ragioni dell'anima*, Milano, 1987.
L'ordine della certezza, Genova, 1990.
A tempo e luogo. L'infanzia e l'inconscio in Descartes, Milano, 1998.
- Bortolotti (A.), *Saggi sulla formazione del pensiero di Descartes*, Firenze, 1983.
- Boulnois (O.), *Être et représentation*, Paris, 1999.
- Bouriau (C.), *Aspects de la finitude: Descartes et Kant*, Bordeaux, 2000.
- Boutroux (P.), *L'imagination et les mathématiques selon Descartes*, Paris, 1900.
Des vérités éternelles chez Descartes, Paris, 1927.
- Bouveresse (J.), *La théorie du possible chez Descartes*, Paris, 1983.
- Boyer (C. B.), *The Rainbow, From Myth to Mathematics*, New York, 1959.
- Boyer (Ch.), *L'idée de vérité dans la philosophie de S. Augustin*, Paris, 1941.
- Brahmi (F.), *Le Scepticisme de Montaigne*, Paris, 1997.
- Bréhier (E.), *La philosophie et son passé*, Paris, 1940.
- Brunschvicg (L.), *La philosophie de l'esprit, seize leçons professées en Sorbonne (1921-1922)*, Paris, 1949.
Descartes et Pascal, lecteurs de Montaigne, New York-Paris, 1944.
- Burnyeat (M.) (ed.), *The Skeptical Tradition*, Berkeley, 1983.
- Busson (H.), *La pensée religieuse française de Charron à Pascal*, Paris, 1933.
- Cahné (P.-A.), *Un autre Descartes. Le philosophe et son langage*, Paris, 1980.
- Canziani (G.), *Filosofia e scienza nella morale di Descartes*, Firenze, 1980.
- Carraud (V.), *Causa sive ratio. La raison de la cause, de Suarez à Leibniz*, Paris, 2002.
- Cassirer (E.), *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*,
Berlin, 1911.
Descartes, Corneille, Christine de Suède (1942), (trad. fr.), Paris, 1997.
Le problème de la connaissance dans la philosophie et la science des temps modernes,
I, (trad. fr.), Paris, 2000.
- Caton, (H.), *The Origin of Subjectivity. An Essay on Descartes*, New Haven-London, 1973.
- Cavaillé (J.-P.), *Descartes: la fable du monde*, Paris, 1991.
- Clarke (D.), *Descartes' Philosophy of Science*, Manchester University, 1982.
- Compagnon (A.), *La seconde main, ou le travail de la citation*, Paris, 1979.

- Comte-Sponville (A.), «*Je ne suis pas philosophe*». *Montaigne et la philosophie*, Paris, 1993.
- Conche (M.), *Pyrrhon ou l'apparence*, Paris, 1973.
- Montaigne et la philosophie*, Paris, 1980.
- Coujou (J.-P.), *Suarez et la refondation de la métaphysique comme ontologie*, Louvain, 1999.
- Le vocabulaire de Suarez*, Paris, 2001.
- Courtine (J.-F.), *Suarez et le système de la métaphysique*, Paris, 1990. [(trad it.) *Il sistema della metafisica. Tradizione aristotelica e svolta di Suarez*, Milano, 1999].
- Crapulli (G.), *Mathesis universalis: Genesi di un'idea nel XVI secolo*, Roma, 1969.
- Crombie (A. C.), *Robert Grosseteste and the Origins of Experimental Science, 1100-1700*, Oxford, 1953.
- Cronin (T. J.), *Objective Being in Descartes and Suarez*, Roma, 1966.
- Curley (E. M.), *Descartes against the Skeptics*, Cambridge, 1978.
- Dainville (F. de), *L'éducation des Jésuites, XVI-XVIII siècles*, Paris, 1978.
- Day (J.), *Intuitive Cognition: A Key to the Significance of the Later Scholastics*, New York, 1947.
- De Buzon (Fr.) e Carraud (V.), *Descartes et les «Principia» II. Corps et mouvement*, Paris, 1994.
- Delbos (V.), *Le spinozisme* (1950), Paris, 2005.
- Delègue (Y.), *Montaigne et la mauvaise foi. L'écriture de la vérité*, Paris 1998.
- Del Noce (A.), *Riforma cattolica e filosofia moderna, I : Descartes*, Bologna, 1965.
- Desan (Ph.), *Naissance de la méthode. Machiavel, La Ramée, Bodin, Montaigne, Descartes*, Paris, 1987.
- Devillairs (L.), *Descartes, Leibniz, les vérités éternelles*, Paris 1998.
- Descartes et la connaissance de Dieu*, Paris, 2004.
- Di Bella (S.), *Meditazioni metafisiche. Introduzione alla lettura*, Roma, 1997.
- Dibon (P.), *La philosophie néerlandaise au siècle d'or*, Amsterdam, 1954.
- Dumas (R.), *Traité de l'arbre. Essais d'une philosophie occidentale*, Arles, 2002.
- Eco (U.), *La ricerca della lingua perfetta nella lingua europea*, Roma-Bari, 1999.
- Elders (L. J.), *La métaphysique de saint Thomas d'Aquin*, Paris, 1994.
- Fallace (W. A.), *The Scientific Methodology of Theodoric of Fribourg*, Fribourg, 1959.
- Fattori (M.), *Linguaggio e filosofia nel Seicento europeo*, Firenze, 2000.
- Faye (E.), *Philosophie et perfection de l'homme. De la Renaissance à Descartes*, Paris 1998.
- Fichant (M.), *Science et Métaphysique dans Descartes et Leibniz*, Paris, 1998.

- Flage (D.) e Bonnen (C.), *Descartes and Method. A search for a method in Meditations*, London-New York, 1999.
- Foucault (M.), *Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, (1961¹) 1972.
Les mots et les choses, une archéologie des sciences humaines, Paris, 1966.
- Frankfurt (H.), *Demons, Dreamers and Madmen, The Defense of Reason in Descartes' Meditations*, Indianapolis, 1970. [(trad. fr.) *Démons, rêveurs et fous: la défense de la raison dans les Méditations de Descartes*, Paris, 1989.]
- Friedrich (H.), *Montaigne*, Paris, 1968.
- Garber (D.), *Descartes' Metaphysical Physics*, Chicago, 1992.
- Garin (E.), *L'umanesimo italiano*, Bari, 1965.
Vita e opere di Cartesio, Roma-Bari, 1985
La cultura del Rinascimento, Padova, (1964) 2000.
- Garin (P.), *La théorie de l'idée suivant l'école thomiste*, Paris, 1932.
Thèses cartésiennes et thèses thomistes, Paris, 1932.
- Gaukroger (S.), *Descartes. An Intellectual Biography*, Oxford, 1995.
- Gentile (G.), *Veritas filia temporis*, «Il pensiero italiano del Rinascimento», Firenze, 1940³.
- Giard (L.), *Les Jésuites à la Renaissance*, Paris, 1995.
- Gil (F.), *Traité de l'évidence*, Paris, 1993.
- Gilson (E.), *La liberté chez Descartes et la théologie*, Paris, 1912.
Introduction à l'étude de Saint Augustin, Paris, 1929.
La philosophie de saint Bonaventure, Paris, 1953³.
Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien, Paris, (1930) 1967³.
L'Être et l'essence, Paris, (1962) 1967³.
Pourquoi saint Thomas a critiqué saint Augustin, Paris, 1986.
- Giordano (M.), *Cartesio epistemologo*, Bari, 1981.
- Godwin (J.), *Robert Fludd. Philosophe hermétique et Arpenteur de Deux Mondes*, (trad. fr.) Paris, 1980.
- Gorceix (B.), *La Bible des Rose-Croix*, Paris, 1970.
- Gori (G.), , *La fondazione dell'esperienza in s'Gravesande*, Firenze, 1972.
- Goudriaan (A.), *Philosophische Gotteserkenntnis bei Suarez und Descartes*, Leiden, 1999.
- Gouhier (H.), *La pensée religieuse de Descartes*, Paris, 1924.
Essais sur Descartes, Paris, 1937.

- Les Premières pensées de Descartes, Contribution à l'histoire de l'anti-Renaissance*, Paris, 1958.
- La pensée métaphysique de Descartes*, Paris, (1962) 1987⁴.
- Cartésianisme et augustinisme au XII^e siècle*, Paris, 1978.
- Gregory (T.), *Genèse de la raison classique de Charron à Descartes*, Paris, 2000.
- Grimaldi (N.), *L'Expérience de la pensée dans la philosophie de Descartes*, Paris, 1978.
- Six études sur la volonté et la liberté chez Descartes*, Paris, 1988.
- Guenancia (P.), *Descartes et l'ordre politique*, Paris, 1983.
- L'intelligence du sensible. Essai sur le dualisme cartésien*, Paris, 1998.
- Lire Descartes*, Paris, 2000.
- Gueroult (M.), *Descartes selon l'ordre des raisons*, 2 vol., Paris, (1953) 1968².
- Nouvelles réflexions sur la preuve ontologique*, Paris, 1955.
- Études sur Descartes, Spinoza, Malebranche et Leibniz*, Hildesheim - New York, 1970.
- Spinoza, Dieu*, Paris, 1968.
- Spinoza, L'Âme*, 1974.
- Hill (E. D.), Edward, *Lord Herbert of Cherbury*, Boston, 1987.
- Ivanka (E. von), *Plato Christianus. Übernahme und Umgestaltung des Platonismus durch die Väter*,
Einsiedeln, 1964 [trad. it., *Platonismo cristiano. Ricezione e trasformazione del platonismo nella patristica*, Milano, 1992].
- Janowsky (Z.), *Cartesian Theodicy. Descartes' Quest for Certitude*, Dordrecht - Boston - London, 2000.
- Jullien (V.), *Descartes. La Géométrie de 1637*, Paris, 1996.
- Hamelin (O.), *Le système de Descartes*, Paris, 1911.
- Hatfield (G.), *Descartes and the Meditations*, Londres-New-York, 2003.
- Henry (M.), *Généalogie de la psychanalyse*, Paris, 2003.
- La barbarie*, Paris, 1987.
- Husserl (E.), *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, (trad. fr.) Paris, 1976.
- Méditations cartésiennes*, (trad. fr.) Paris, 1994.
- Kambouchner (D.), *L'Homme des passions. Commentaires sur Descartes* (2 vol.), Paris, 1995.
- Les Méditations métaphysiques de Descartes*, Paris, 2005.

- Kemp-Smith, *New Studies in the Philosophy of Descartes. Descartes as Pioneer*, London-Melbourne-Toronto, 1953.
- Kenny (A.), *Descartes. A Study of His Philosophy*, New York, 1968.
- Kojève (A.), *La notion d'autorité*, Paris, 2004.
- Koyré (A.), *Essai sur l'idée de Dieu et les preuves de son existence chez Descartes*, Paris, 1922.
- Études galiléennes*, Paris, 1939.
- Entretiens sur Descartes*, New York, 1944.
- Études d'histoire de la pensée scientifique*, Paris, 1973.
- Lagrée (J.), *Le salut du laïc. Sur Herbert de Cherbury*, Paris, 1989
- Juste Lipse. La restauration du stoïcisme*, Paris, 1994.
- Landim (R.), *Evidencia e verdade no sistema cartesiano*, Sao Paulo, 1992.
- Landucci (S.), *La teodicea nell'età cartesiana*, Napoli 1986.
- La mente in Cartesio*, Milano, 2002.
- Laporte (J.), *Le Rationalisme de Descartes*, Paris, (1945) 1988³.
- Études d'histoire de la philosophie française au XVII^e siècle*, Paris, 1951.
- Lauth (R.), *Descartes' Konzeption des Systems der Philosophiae*, Stuttgart-Bad Connstatt, 1998 [trad. fr., *La conception cartésienne du système de la philosophie*, Paris, 2004].
- Lefèvre (R.), *Le Criticisme de Descartes*, Paris, 1958.
- La Bataille du Cogito*, Paris, 1960.
- Lennon (T.), *The Battle of the gods and giants: the legacies of Descartes and Gassendi, 1655-1715*, Princeton, 1993.
- Lenoble (R.), *Histoire générale des sciences*, Paris, 1969.
- Levinas (E.), *De Dieu qui vient à l'idée*, Paris, 1982.
- Totalité et Infini*, Paris, 1962.
- Llinares (A.), *Raymond Lulle, philosophe de l'action*, Grenoble, 1963.
- Lohr (C. H.), *Metaphysics, The Cambridge History of Renaissance philosophy*, 1988.
- Losonsky (M.), *Enlightenment and action from Descartes to Kant: passionate thought*, New York, 2001.
- Maclean (I.), *Montaigne philosophe*, Paris, 1996.
- Marion (J.-L.), *Sur l'ontologie grise de Descartes. Savoir aristotélicien et science cartésienne dans les Regulae* Paris, 1975.
- Règles utiles et claires pour la direction de l'esprit*, La Haye, 1977.
- Sur la théologie blanche de Descartes*, Paris, 1981.

- Sur le prisme métaphysique de Descartes*, Paris, 1986.
- Questions cartésiennes*, Paris, 1991.
- Questions cartésiennes II*, Paris, 1996.
- Maritain (J.), *Trois réformateurs. Luther, Descartes, Rousseau*, Paris, 1961.
- Mathieu-Castellani (G.), *Montaigne ou la vérité du mensonge*, Genève, 2000.
- Mehl (E.), *Descartes en Allemagne. 1619-1620. Le contexte allemand de l'élaboration de la science cartésienne*, Strasbourg, 2001.
- Menn (S.), *Descartes and Augustine*, Cambridge, 1998.
- Merleau-Ponty (M.), *Eloge de la philosophie*, Paris, 1953.
- Mesnard (P.), *Descartes ou le combat pour la vérité*, Paris, 1966.
- Mignini (F.), *Ars imaginandi*, Napoli, 1981.
- Miles (M.), *Insight and Inference: Descartes's Founding Principle and Modern Philosophy*, Toronto - Buffalo - London, 1999.
- Milhaud (G.), *Descartes savant*, Paris, 1921.
- Moreau (P.-F.), *Spinoza. L'expérience et l'éternité*, Paris, 1994.
- Mouy (P.), *Le développement de la physique cartésienne: 1646-1712*, Paris, 1934.
- Moyal (G.), *La critique cartésienne de la raison. Folie, rêve et liberté dans les Méditations*, Montréal-Paris, 1997.
- Mugnier (R.), *Le problème de la vérité*, Paris, 1959.
- Nakam (G.), *Matière et manière*, Paris, 1991.
- Le dernier Montaigne*, Paris, 2002.
- Nancy (J.-L.), *Ego sum*, Paris, 1979.
- Natoli (S.), *Soggetto e fondamento. Il sapere dell'origine e la scientificità della filosofia*, Milano, 1996.
- Natorp (P.), *Descartes' Erkenntnistheorie. Eine Studie zur Vorgeschichte des Kriticismus*, Marburg, 1882.
- O'Daly (G.), *Augustine's Philosophy of Mind*, London, 1987.
- Oksenberg Rorty (A.), *Essays on Descartes' Meditations*, Berkeley and Los Angeles, 1986.
- Olgiate (F.), *Cartesio*, Milano, 1937.
- Olivo (G.), *Descartes et la question de l'essence de la vérité*, Paris, 2005.
- O'Malley (J. W.), *Les premiers Jésuites*, (trad. fr.) DDB-Bellarmin, 1999.
- Ong-Van-Cung (K. S.), *Descartes et le Moyen Âge*, Paris, 1997.
- Descartes et l'ambivalence de la création*, Paris, 2000.
- Paganini (G.), *Scepti moderna*, Cosenza, 1991.

- Pasnau (R.), *Thomas Aquinas on Human Nature*, Cambridge, 2002.
- Theories of Cognition in the Later Middle Ages*, Cambridge - New York, 1997.
- Perini (R.), *La metafisica cartesiana dell'infinito*, Napoli, 1993.
- Perler (D.), *Théories de l'intentionnalité au moyen âge*, Paris, 2003.
- Pintard (R.), *Le libertinage érudit dans la première moitié du 17^e siècle*, Paris, 1943.
- Poincaré (H.), *La valeur de la science*, Paris, 1905.
- Polo (L.), *Evidencia y realidad en Descartes*, Madrid, 1963.
- Popkin (R. H.), *The History of Skepticism from Erasmus to Descartes*, 1960 [*Histoire du scepticisme d'Érasme à Spinoza*, (trad. fr.) Paris, 1995].
- Quillot (R.), *La vérité*, Paris, 1997.
- Quine (W.), *La poursuite de la vérité*, Paris, 1993.
- Perini (R.), *Il problema della fondazione nelle «Regulae» di Descartes*, Rimini, 1983.
- Rauzy (J. B.), *La doctrine leibnizienne de la vérité: aspects logiques et ontologiques*, Paris 2001.
- Remusat (Baron Ch. de), *Lord Herbert de Cherbury. Sa vie et ses œuvres*, 2 vol., Paris, 1824.
- Robinet (A.), *Aux sources de l'esprit cartésien, l'axe La Ramée-Descartes. De la Dialectique de 1555 aux Regulae*, Paris, 1996.
- Descartes. La lumière naturelle. Intuition, disposition, complexion*, Paris, 1999.
- Rochemonteix (C. de), *Un collège des Jésuites aux XVII^e e XVIII^e siècle: le Collège Henry IV de La Flèche*, 4 vol., Le Mans, 1899.
- Röd (W.), *Descartes. Die Genese des cartesianischen Rationalismus*, München, (1964) 1995².
- Descartes' erste Philosophie*, Bonn, 1971.
- Rodano (P.), *L'irrequieta certezza. Saggio su Descartes*, Napoli, 1995.
- Rodis-Lewis (G.), *Le problème de l'inconscient et le cartésianisme*, Paris, 1950.
- La morale de Descartes*, Paris, 1957.
- L'œuvre de Descartes*, 2 vol., Paris, 1971.
- Idées et vérités éternelles chez Descartes et ses successeurs*, Paris 1985.
- L'Anthropologie cartésienne*, Paris, 1990.
- Descartes. Biographie*, Paris, 1995.
- Romanowsky (S.), *L'illusion chez Descartes*, Paris, 1974.
- Rorty (R.), *Objectivisme, relativisme et vérité*, (trad. fr.) Paris, 1994.
- Philosophy and the Mirror of Nature*, Oxford, 1980.
- Rossi (M.), *La vita, le opere, i tempi di Edoardo Herbert di Cherbury* (3 vol.), Firenze, 1947.
- Roth (L.), *Descartes «Discours on Method»*, Oxford, 1937.

- Roy (J. H.), *L'imagination selon Descartes*, Paris, 1944.
- Rozemod (M.), *Descartes's Dualism*, Cambridge-London, 1998.
- Ruello (Fr.), *La notion de vérité chez S. Thomas et Albert le Grand*, Paris - Louvain, 1969.
- Sacy (S. S. de-), *Descartes*, Paris, 1996.
- Sartre (J.-P.), *L'Être et le néant*, Paris, 1947.
Vérité et existence, Paris, 1989.
Les écrits de Sartre, Paris, 1970.
- Scribano (E.), *L'esistenza d Dio, Storia della prova ontologica da Descartes a Kant*, Bari-Roma, 1994. [(trad. fr.) *L'existence de Dieu. Histoire de la preuve ontologique de Descartes à Kant*, Paris, 2002].
Guida alla lettura delle Meditazioni metafisiche di Descartes, Roma, 1997.
Angeli e beati. Modelli di conoscenza da Tommaso a Spinoza, Roma-Bari, 2006.
- Schmitt (B.), *Aristote et la Renaissance*, (trad. fr.) Paris, 1992.
- Schulz (G.), *Veritas est adaequatio intellectus et rei*, Leiden - New York, 1993.
- Schüssler (I.), *La question de la vérité: Thomas d'Aquin-Nietzsche-Kant-Aristote-Heidegger*, Lausanne, 2001.
- Secada (J.), *Cartesian Metaphysics. The Late Scholastic Origins of Modern Philosophy*, Cambridge, 2000.
- Sepper (D. L.), *Descartes's imagination. Proportion, Images, and the Activity of Thinking*, London, 1996.
- Sève (B.), *La question philosophique de l'existence de Dieu*, Paris, 2000.
- Shea (W. R.), *La magia dei numeri e del moto. René Descartes e la scienza del Seicento*, (trad. it.) Torino, 1994, pp. 194-231.
- Sirven (M.), *Les années d'apprentissage de Descartes*, Albi, 1928.
- Smith (N. K.), *New Studies in the Philosophy of Descartes*, Londres, 1952.
- Solmi (S.), *La Santé de Montaigne*, Paris, 1992.
- Spallanzani (M.), *Immagini di Descartes nell'Encyclopédie*, Bologna, 1990.
Diventare filosofo. Descartes «en philosophe», Firenze, 1999.
L'arbre et le Labyrinthe. Descartes dans l'ordre des Lumières, Paris, in corso di stampa.
- Spruit (L.), *Species intelligibilis. From Perception to Knowledge*, Leiden, 1994.
- Starobinski (J.), *Montaigne en mouvement*, Paris, 1983.
- Talon-Hugon (C.), *Descartes ou Les passions rêvées par la raison. Essai sur la théorie des passions de Descartes et de quelques-uns de ses contemporaines*, Paris, 2002.

- Tega (W.), *L'unità del sapere e l'ideale enciclopedico nel pensiero moderno*, Bologna, 1983.
- Thibaudet (A.), *Montaigne*, Paris, 1963.
- Tournon (A.), *Montaigne: la glose et l'essai*, Lyon, 1983.
- Trevisani (F.), *Inventio e demonstratio in Cartesio*, Messina, 1979.
- Urbani Ulivi (L.), *Gli universali e la formazione dei concetti*, Milano, 1981.
- Vasoli (C.), *L'enciclopedismo del Seicento*, Napoli, 1978.
- Villey (P.), *Les sources et l'évolution des Essais de Montaigne*, Paris, 1933².
- Vincent (H.), *Vérité du scepticisme chez Montaigne*, Paris 1998.
- Vinci (Th. C.), *Cartesian Truth*, Oxford, 1998.
- Vuillemin (J.), *Mathématiques et métaphysique chez Descartes*, Paris, 1960.
- Wahl (J.), *Du rôle de l'idée d'instant dans la philosophie de Descartes*, Paris, 1953.
- Weber (J. P.), *La Constitution du texte des Regulae*, Paris, 1964.
- Weinberg (J.-R.), *Ockham, Descartes and Hume. Self-Knowledge, Substance and Causality*, Madison, 1977.
- Williams (B.), *Descartes. The project of pure Inquiry*, Atlantic Highlands, New Jersey, 1978.
- Wilson (C.), *Descartes's Meditations: A New Introduction*, Cambridge, 2003.
- Wilson (M. D.), *Descartes*, London-Boston, 1978.
- Yates (F. A.), *Raymond Lulle et Giordano Bruno*, (trad. fr.) Paris, 1999.
- L'art de la mémoire*, (trad. fr.) Paris, 1975.
- Yolton (J. W.), *Perceptual acquaintance from Descartes to Reid*, Oxford, 1984.
- Perception and Reality: a History from Descartes to Kant*, Ithaca and London, 1996.
- Zanta (L.), *La Renaissance du Stoïcisme au XVI^e siècle*, Paris, 1914.

III. 2. Volumi collettivi

- Descartes*, Cahiers de Royaumont, Paris, 1957.
- Doney (W.) (ed.), *Descartes. A Collection of Critical Essays*, Londres, 1968.
- Butler (R. J.) (ed.), *Cartesian Studies*, , Oxford, 1972.
- Gori (G.) (ed.), *Cartesio*, Milano, 1977.
- Hooker (M.) (ed.), *Descartes. Critical and Interpretative Essays*, Baltimore-Londres, 1978.
- Burnyeat (M.) (ed.), *The Skeptical Tradition*, Berkeley, 1983.
- Oksenberg-Rorty (A.) (ed.), *Essays on Descartes' Meditations*, Berkeley-Londres, 1986.
- Doney (W.) (ed.), *Eternal truths and the Cartesian circle. A collection of Studies*, New-York-London, 1987.

- Rodis-Lewis (G.) (ed.), *Méthode et métaphysique chez Descartes*, New-York-London, 1987.
- Grimaldi (N.) et Marion (J.-L.) (ed.), *Le discours et sa méthode*, Paris, 1989.
- Belgioioso (G.), Cimino (G.), Costabel (P.) e Papuli (G.) (ed.), *Descartes: il metodo e i saggi*, Atti del Convegno per il 350° anniversario della pubblicazione del *Discours de la méthode* e degli *Essais*, 2 voll., Roma, 1990.
- Moyal (G. J. D.) (ed.), *René Descartes. Critical Assessments*, Londres-New-York, 1991, 4 voll.
- Vieillard Baron (J.-L.) (ed.), *Autour de Descartes. Le dualisme de l'âme et du corps*, Paris, 1991.
- Cottingham (J.) (ed.), *The Cambridge Companion to Descartes*, , Cambridge, 1992.
- Voss (S.) (ed.), *Essays on the Philosophy and Science of René Descartes*, Oxford, 1993.
- Beyssade (J.-M.) et Marion (J.-L.) (ed.), *Descartes. Objecter et répondre*, Paris, 1994.
- Cottingham (J.) (ed.), *Reason, Will and Sensation. Studies in Descartes's Metaphysics*, Oxford, 1994.
- Ariew (R.) e Grene (M.) (ed.), *Descartes and his Contemporaries*, Chicago-Londres, 1995.
- Armogathe (J.-R.) e Belgioioso (G.) (ed.), *Descartes: Principia Philosophiae a 350 anni dalla pubblicazione*, Atti del Convegno internazionale Parigi, 5-6 maggio – Lecce, 10-12 novembre 1994, Napoli, 1996.
- Méchoulan (H.) (ed.), *Problématique et réception de la méthode et des essais*, Paris, 1988.
- Ong-Van-Cung, (K. S.) (ed.), *Descartes et la question du sujet*, Paris, 1999.
- Faye (E.) (ed.), *Descartes et la Renaissance*, Actes du colloque international de Tours, 22-24 mars 1996, Paris, 1999.
- Moreau (P.- F.) (ed.), *Le scepticisme au XVI^e et au XVII^e siècle*, Paris, 2001.
- Spallanzani (M.) (ed.), *Lecture cartesiane*, , Bologna, 2003.
- V. Carraud (V.) et Marion (J.-L.) (ed.), *Montaigne: scepticisme, métaphysique, théologie*, Paris, 2004.
- Zarka (Y. C.) e Pinchard (B.), *Y a t-il une histoire de la métaphysique?*, Paris, 2005.

III. 3. Articoli

- Alquié (F.), *Descartes et l'ontologie négative*, «Revue internationale de philosophie», n. 12, 15 avril 1950, pp. 153-159.
- Expérience ontologique et déduction systématique dans la constitution de la métaphysique de Descartes*, «Cahiers de Royaumont», Paris, 1957.

- Ariew (R.), *Les Principia et la Summa Philosophica Quadripartita*, in *Principia Philosophiae, Atti del Convegno per il 350° Anniversario della pubblicazione dell'opera*, a cura di J.-R. Armogathe e G. Belgioioso, Napoli, rispettivamente pp. 473-489.
- Ashworth (J.), *Descartes's Theory of Clear and Distinct Ideas*, «Cartesian Studies» R. J. Butler, Oxford, 1972, pp. 89-105.
- Badia (L.), *The «Arbor Scientiae»: a «new» Enciclopedia in the thirteenth-century occitan-catalan cultural context*, in *Arbor Scientiae der Baum des Wissens von Ramon Lull*, Brepols, 2002, pp. 1-18.
- Becco (A.), *Première apparition du terme de « substance » dans la Meditatio III de Descartes*, «Annales de l'Institut de philosophie», Université libre de Bruxelles, 1976, pp. 45 sgg.
- Beysade (J.-M.), *The cogito: Privileged Truth or Exemplary Truth?, Essays on the Philosophy and Science of René Descartes*, New York-Oxford, 1993, pp. 31-39.
- Devenir athées. Sur un passage controversé de la Première Méditation*, «Archives de Philosophie» (*Bulletin Cartésien XX*), vol. 55 (1992).
- Scientia perfectissima. Analyse et synthèse dans les Principia*, «Études sur Descartes», Paris, 2001, pp. 181-216.
- Blasco Estellés (J. L.), *Descartes y el fundamentismo epistemológico*, «Seminario de filosofía», Alicante 1997.
- Blum (C.), *Les Essais de Montaigne. Entre la rhétorique et l'histoire, l'écriture de la vérité*, «Mélanges sur la littérature de la Renaissance à la mémoire de V.-L. Saulnier», Genève, 1984, pp. 449-455.
- Boler (J. F.), *Intuitive and Abstractive Cognition*, in «The Cambridge History of Later Medieval Philosophy», a cura di N. Kretzmann, Cambridge, 1982, pp. 460-478.
- Borghero (C.), «*Méthode*» et «*Géométrie*»: *interpretazioni seicentesche della logica cartesiana*, «Rivista di filosofia», LXXIX, 1988, pp. 25-58.
- L'affaiblissement de l'analyse de Descartes à Kant*, «Descartes en Kant», sous la direction de M. Fichant et J.-L. Marion, Paris, 2006.
- Borges (J. L.), *La macchina per pensare di Raimondo Lullo*, in «Testi prigionieri» [*Textos cautivos*], (trad. it.) Milano, 1998, pp. 165-170.
- Bouveresse (J.), *La théorie du possible chez Descartes*, «Revue internationale de Philosophie», 146, 1983.

- Bréhier (E.), *La création des vérités éternelles dans le Système de Descartes*, «Revue philosophique», 1937.
- Bremond (H.), *La Folle «Sagesse» de Pierre Charron*, «Le Correspondent», CCLII (1913), pp. 357-364.
- Brockliss (L. W. B.), *Les rapports entre les Principia et les cours de philosophie des Collèges*, «Principia Philosophiae, Atti del Convegno per il 350° Anniversario della pubblicazione dell'opera», a cura di J.-R. Armogathe e G. Belgioioso, Napoli, pp. 491-516.
- Brown (G.), *Vera Entia: The Nature of Mathematical Objects in Descartes*, «Journal of History of Philosophy», I, 1980, pp. 23-37.
- Brugère (F.), *Le stoïcisme d'après Herbert de Cherbury*, «Le stoïcisme au XVI et au XVII siècle», sous la direction de P.-F. Moreau, Paris, 1999.
- Bruyère-Robinet (N.), *Dialectique, méthode et 'Regulae' de Descartes*, «Méthode et dialectique dans l'oeuvre de La Ramée, Renaissance et Âge Classique», Paris, 1984, pp. 385-394.
- Brunschvicg (L.), *La pensée intuitive chez Descartes*, «Revue de métaphysique et de morale», 1937.
Note sur l'épistémologie cartésienne, «Revue philosophique», 1937.
La preuve ontologique interprétée par M. Gueroult, «Revue philosophique», 1960.
Mathématiques et métaphysiques chez Descartes, «Revue de métaphysique et de morale», juillet 1937.
- Buccolini (C.), *Mersenne lettore delle Rationes more geometrico diapositae*, «Studi Cartesiani», Lecce, 1999, pp. 89-212.
- Canziani (G.), *Ermeneutica cartesiana*, «Rivista di Storia della filosofia», 1984/1.
La métaphysique et la vie. Le sujet psychosomatique chez Descartes, «Descartes et la question du sujet», Paris, 1999.
- Carlton (W.), *La certitude cartésienne*, «Archives de philosophie», t. 38, cahier 4, octobre-décembre 1975, pp. 595-601.
- Carreras y Artau (J.), *Ramon Llull y la cabala*, «La Ciencia», 1957.
- Cassirer (E.), *La questione della verità in Descartes*, «Congrès Descartes», 1937.
La Place de la «Recherche de la Vérité» par la lumière naturelle dans l'oeuvre de Descartes, «Revue Philosophique de la France et de l'Étranger», CXXVII (1939), pp. 261-300.

- Il concetto di verità in Cartesio*, «Dall'Umanesimo all'Illuminismo», (trad. it.) di F. Federici, 1995, pp. 247-276.
- Il problema della verità in Galileo*, «Dall'Umanesimo all'Illuminismo», (trad. it.) di F. Federici, Firenze, 1995, pp. 147-173.
- Caton (H.), *Will and Reason in Descartes' Theory of Error*, «The Journal of Philosophy», 72 (1975), pp. 87-104.
- Cavaillé (J. P.), *Descartes et les sceptiques modernes: une culture de la tromperie*, «Le Scepticisme au XVI et au XVII siècle», Paris 2001, pp. 334-348.
- Les sens trompeurs. Usage cartésien d'un motif sceptique*, *Revue Philosophique*, 116 (1991), pp. 3-31.
- Charles (S.), *Le procès de Montaigne par Malebranche: la véracité à l'aune de la vérité moderne*, in «Renaissance et Réforme», 21, 3, 1997, pp. 25-41.
- Charpentier (F.), *L'apologie de la vanité*, «Bulletin de l'Association d'étude sur l'Humanisme, la Réforme et la Renaissance», N. 21, Dicembre 1985.
- Chédin (J.-L.), *Note sur vérité et volonté chez Descartes*, «Revue de l'enseignement philosophique», 39, 1, 1988, pp. 3-15
- Infini et subjectivité dans la pensée classique*, «Revue de métaphysique et de morale», 1989-2, pp. 229-250.
- Chesneau (C.), (J.-E. d'Angers), recensione dell'articolo di Henry Gouhier (H.), *La crise de la théologie au temps de Descartes*, in «Dix-Septième Siècle», n. 28 (1955), pp. 295-297.
recensione dell'articolo di Popkin (R. H.), *The History of Scepticism from Erasmus to Descartes*, «Dix-Septième Siècle», n. 59 (1963), pp. 105-109.
- Clarke (D.), *Physique et métaphysique chez Descartes*, «Archives de Philosophie», 43, 3, 1980, pp. 465-486.
- Compte-Sponville (A.), *Montaigne cynique? Valeur et vérité dans les Essais*, «Revue Internationale de Philosophie», 1992/2 – n° 181 – «Montaigne philosophe»
- Conche (M.), *La personnalité philosophique de Montaigne*, «Montaigne 1588-1988», RHLF sept. Oct. 1988.
- Courtine (J.- F.), *Le projet suarézien de la métaphysique*, «Archives de philosophie», t. 42, avril-juin 1979.
- La doctrine cartésienne de l'idée et ses sources scolastiques*, «Les catégories de l'être», Paris, 2003, pp. 241-265.

- Cramer (K.), *Descartes, interprète de l'objection de saint Thomas contre la preuve ontologique de l'existence de Dieu dans les « Premières Réponses »*, in J.-M. Beyssade et J.-L. Marion, «Descartes. Objecter et répondre», Paris, 1994.
- Crombie (A. C.) *A propos de la Dioptrique : l'expérience dans la philosophie naturelle de Descartes*, «Problématique et réception du *Discours de la méthode* et des *Essais*», testi riuniti da H. Méchoulan, Paris, 1988, pp. 65-79.
- Cronin (T. J.), *Objective Being in Descartes and Suarez*, «Analecta Gregoriana», 154, Roma, 1966.
- Dalbiez (R.), *Les sources scolastiques de la théorie cartésienne de l'être objectif*, «Revue d'histoire de la philosophie», 3, 1929, pp. 464-471.
- De Buzon (Fr.), *Mathématiques et dialectique: Descartes ramiste?*, «Les Études philosophiques», 4, Octobre 2005.
- Delbos (V.), *L'idéalisme et le réalisme dans la philosophie de Descartes*, «L'année philosophique», 1911, pp. 39-53.
- Derrida (J.), *Cogito et histoire de la folie*, «Revue de métaphysique et de morale», 1963.
- De Waard (C.), *Les objections de Pierre Petit contre le Discours et les Essais de Descartes*, «Revue de métaphysique et de morale», XXXII (1925), pp. 53-89.
- Doig (J. C.), *Suarez, Descartes and the Reality of Ideas*, «The New Scholasticism», 51, 1977, pp. 350-371.
- Doney (W.), *The Cartesian Circle*, in «Journal of the History of Ideas», 16, 1955, pp. 324-328.
- La réponse de Descartes à Caterus* in «Descartes: Objecter et répondre», a cura di J.-M. Beyssade e J.-L. Marion, Paris, 1994, pp. 249-270
- Dreyfus (G.), *Discussion sur le «cogito» et l'axiome «pour penser il faut être»*, «Revue Internationale de Philosophie», 1952.
- Edelberg (W.), *The Fifth Meditation*, «The Philosophical Review», 99, 1990, pp. 493-533.
- Evans (J. L.), *Error and the Will*, «Philosophy», 38 (1963), pp. 136-48.
- Landim (R.), *La notion de vérité dans l'Éthique de Spinoza*, in *Méthode et métaphysique, Travaux et documents du Groupe de recherches spinozistes*, n° 2, PUPS, 1989, pp. 121-142.
- Fontan (P.), *Vérité et liberté chez Descartes*, «Revue thomiste», 1988, 88, 1, pp. 108-114.
- Forlivesi (M.), *La distinction entre concept formel et concept objectif: Suarez, Pasqualigo, Mastri*, «Les Etudes philosophiques», 2002-1. pp. 3-30.

- Frankfurt (H. G.), *Memory and the Cartesian Circle*, «The Philosophical Review», 71, 1962, pp. 504-511.
- Descartes' Validation of Reason*, «American Philosophical Quarterly», 2, 1965, pp. 156 ssg.
- Gadoffre (G.), *La cronologie des six parties*, «Le discours et sa méthode», Paris, 1987, pp. 19-40.
- Gamarra (D.), *Descartes y Spinoza: sobre la verdad y la idea*, «Acta Philosophica», Roma, 1992, 2, 2, pp. 317-328.
- Garber (D.) e Cohen (L.) *A point of order : analysis, synthesis, and Descartes' Principles*, «Archiv für Geschichte der Philosophie», 64, 1982, pp. 136-145.
- Garber (D.), *Descartes et la méthode en 1637, Le Discours et sa méthode*, Paris, 1987.
- Descartes, or the cultivation of the intellect*, «Philosophers and Education», ed. by A. Rorty, Londres, 1998, pp. 124-138 [trad. fr. *Corps cartésiens*, Paris, 2004, pp. 343-363].
- Gargani (A. G.), *Funzione dell'immaginazione e modelli della spiegazione scientifica in Harvey e Descartes*, «Rivista critica di storia della filosofia», 1970, 3, pp. 250-274.
- Gewirth (A.), *Clearness and Distinctness in Descartes*, «Philosophy», 18 (1943), pp. 17-36 (ripreso in J. Cottingham, *Descartes*, Oxford, 1998, pp. 79-100).
- Gori (G.), *L'eraclitismo da Montaigne a Descartes*, «Lecture cartesiane», Bologna, 2002.
- Gonthier (T.), *Union de l'âme et du corps ou unité de l'homme? Autour de la démonstration de l'union dans la Sixième Méditation* «Union et distinction de l'âme et du corps: lectures de la VI^e Méditation», Paris, 1998.
- Gouhier (H.), *Les rapports de la raison et de la foi selon Descartes*, «Revue des Jeunes», 10 octobre 1920, pp. 17-29.
- L'itinéraire ontologique de Descartes*, «Rivista di Filosofia Neo-Scolastica», XXVI, fasc. III, maggio 1934, pp. 259-276.
- recensione del saggio *Le libertinage érudit di Pintard*, «Revue Philosophique de la France et de l'Étranger», CXXXIV (gennaio-giugno 1944), pp. 56-60.
- Les exigences de l'existence dans la métaphysique de Descartes*, «Revue Internationale de Philosophie», 12 *Descartes*, 15 aprile 1950.
- La crise de la théologie au temps de Descartes*, «Revue de théologie et de philosophie», IV, 1954.
- La véracité divine dans la Méditation V*, «Études Philosophiques», XI (1956), pp. 296-310.

- Grimaldi (N.), *La dialectique du fini et de l'infini dans la philosophie de Descartes*, «Revue de métaphysique et de morale», 1969.
- Sartre et la liberté cartésienne*, «Revue de métaphysique et de morale», n° 1, 1987 (Descartes en phénoménologie), pp. 67-88.
- Religion et philosophie chez Descartes et Malebranche*, «Archives de Philosophie» 53, 1990, pp. 229-244.
- Guenancia (P.), *La signification de la technique dans le Discours de la méthode*, «Problématique et réception de la méthode et des essais», textes réunis par H. Méchoulan, Paris, 1988.
- La question de la vérité dans la philosophie de Descartes*, «Lire Descartes», Paris, 2000, pp. 454-491.
- Foucault / Descartes : la question de la subjectivité*, «Archives de Philosophie», t. 65, c. 2, 2002.
- L'expérience chez Descartes*, «Expérience et conscience», Arles, 2004.
- Gueroult (M.), *Le cogito et la notion «pour penser, il faut être»*, «Congrès Descartes», 1937.
- Gueroult (M.), *Le cogito et l'ordre des axiomes métaphysiques dans les Principia philosophiae Cartesianae de Spinoza*, in «Archives de Philosophie», t. XXIII, II, avril-juin 1960, pp. 171-185.
- De la méthode prescrite par Descartes pour comprendre sa philosophie*, «Archiv für Geschichte der Philosophie», 44, 1962, pp. 172-184.
- La définition de la vérité chez Descartes et Spinoza*, «XII Congrès de la Société de philosophie de langue française», Bruxelles et Louvain, 1964 (*La vérité*, Ripreso in *Etudes sur Descartes, Spinoza, Malebranche et Leibniz*, Hildesheim et New York, 1970, pp. 55-63).
- Guy (A.), *Razon y fe en Llull y Descartes*, «Studia Lulliana», 32 (1992), pp. 59-79.
- Hintikka (J.), *Cogito, ergo sum: inference or performance?* (trad. it.), «Cartesio» a cura di G. Gori, 1984, pp. 143-178.
- A discourse on Descartes's method*, «Descartes. Critical and Interpretative Essays» a cura di M. Hooker, Baltimora, 1978, pp. 74-88.
- Imlay (R. I.), *Descartes, Montaigne, Beyssade et le critère de la vérité*, «Studia Leibnitiana», XVIII/1, 1986, pp. 52-59.
- Kambouchner (D.), *Descartes et le problème de la culture*, in «Bulletin de la Société française de philosophie», avril-juin, 1998, pp. 1-48.

- La subjectivité morale dans Les passions de l'âme* «Descartes et la question du sujet», testi raccolti da K. S. Ong-Van-Cung, Paris, 1999, pp. 111-131.
- Remarques sur la définition cartésienne de la clarté et de la distinction*, in *Les facultés de l'âme à l'âge classique*, Paris, 2006.
- Keeling (S. V.), *Le réalisme de Descartes et le rôle des natures simples*, «Revue de Métaphysique et de morale», janvier 1937, pp. 63-99.
- Kennington (R.), *The finitude of Descartes' evil genius*, in «Journal of the History of Ideas», luglio-settembre 1971.
- Kenny (A.), *Descartes on the Will*, «Cartesian Studies», a cura di R. J. Butler, Oxford, 1972, pp. 2-31.
- Kolakowsky (L.), *Comment une vérité sans Dieu est-elle possible? Réponse: en aucune manière*, «Le Genre humain», vol. 7-8, p. 75-80.
- Kolesnik (D.), *Comme un pilote en son navire: Arnauld lecteur de la Sixième Méditation* «Union et distinction de l'âme et du corps: lectures de la VI^e Méditation», Paris, 1998.
- Lalande, *Sur quelques textes de Bacon et de Descartes*, «Revue de Métaphysique et de morale», 1911, p. 309.
- Landucci (S.), *La «coscienza» in Cartesio*, «Rivista di Filosofia», 86 (1995), pp. 327-353.
- Due sensi di «sostanza»*, «La mente in Cartesio», Milano, 2002, pp. 119-123.
- Laporte (J.), *La liberté selon Descartes*, «Revue de Métaphysique et de morale», janvier 1937, pp. 101-164.
- Larmore (Ch.), *Skepticism*, «The Cambridge History of Seventeenth Century Philosophy» M. Ayers et D. Garber (eds.), Cambridge, 1998, vol. II, pp. 1145-1192.
- Larralde (P.), *Le tournant discursif de la vérité métaphysique à la vérité dans l'ordre du discours*, in Marion, *Descartes*, «Les études philosophiques», 1996, 1-2, pp. 223-239.
- Leduc-Fayette (D.), *Descartes et la contemplation*, «Revue philosophique», 2000-2, pp. 175-192.
- Lenoble (R.), *Origines de la pensée scientifique moderne*, «Histoire de la science», Paris, 1957, pp. 495-500.
- Littre (M. P.-E.), *Raimond Lulle*, «Histoire littéraire de la France», XXIX, Paris, 1885.
- Lojacono (E.), *Quale la Cultura dominante a La Flèche negli anni della prima formazione di René Descartes*, «La biografia Intellettuale di René Descartes attraverso la Correspondance», a cura di J.-R. Armogathe, G. Belgioioso e C. Vinti, Napoli, 1999, pp. 671-695.

- Madec (G.), *Le christianisme comme accomplissement du platonisme selon saint Augustin*, in *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale*, 10 (1999), pp. 109-129.
- Manzini (F.), *Comme un pilote en son navire*, *Bulletin Cartésien XXXI*, «Archives de philosophie», 66 (2003), pp. 163-169.
- Marion (J.-L.), *L'ego et le Dasein, Heidegger et la «destruction» de Descartes dans «Sein und Zeit»*, «Revue de métaphysique et de morale», n° 1, 1987 (Descartes en phénoménologie), pp. 25-53.
- Générosité et phénoménologie. Remarques sur l'interprétation du cogito par Michel Henry*, «Les Études philosophiques», 7, 1988, pp. 51-72. [A proposito di questo articolo le considerazioni di D. Kambouchner nel *Bulletin cartésien XIX*, in «Archives de philosophie», 54, (1991), pp. 61-70.]
- L'interprétation criticiste de Leibniz et Descartes : critique d'une critique*, «Ernst Cassirer. De Marbourg à New York», Paris, 1990, pp. 29-42.
- L'obscure évidence de la volonté. Pascal au delà de la Regula generalis de Descartes*, «XVIII^e Siècle», 1994.
- Aporias and the origin of Spinoza's theory of adequate ideas*, «Spinoza on knowledge and the human mind» ed. par Y. Yovel, Leyde-New York, 1994.
- Constantes de la raison critique : Descartes et Kant*, «Questions cartésiennes II», Paris, 1996, pp. 283-316.
- La «Règle générale» de vérité. Meditatio III, AT VII, 34-36*, «Lire Descartes aujourd'hui», Louvain-Paris, 1997.
- Markie (P.), *Clear and Distinct Perception and Metaphysical Certainty*, «Mind», 88 (1979), pp. 97-104.
- Markoulakis (M.), *Héraclite chez Montaigne*, «Bulletin de la Société des Amis de Montaigne», 1982.
- Marrone (F.), *Descartes e il disegno della fondazione*, «Studi Cartesiani», Lecce, 1999, pp. 239-301.
- Martinet (M.), *Science et hypothèses chez Descartes*, «Archives internationales d'histoire des sciences», 1974, 24, 95, pp. 319-339.
- Martineau (E.), *L'ontologie de l'ordre*, «Les Études philosophiques», 1976, 4, pp. 475-494.
- Mehl (E.), *Le méchant livre de 1630*, «Libertinage et philosophie au XVII^e siècle», Sainte-Etienne, 1996.
- La question du premier principe dans la «Recherche de la vérité»*, «Nouvelles de la République des lettres», I, 1999, pp. 77-97.

- Merle (H.), *Dignitas: signification philosophique et théologique de ce terme chez Lulle et ses prédécesseurs médiévaux*, «Estudios Lulianos», 21 [1978], pp. 173-193.
- Merleau-Ponty (M.), *Lecture de Montaigne*, in *Signes*, Paris, 1960.
- Missaglia (G.), *Il possibile e l'impossibile in Descartes*, «Rivista di storia della filosofia», XLVII, 3/1992, pp. 527-553.
- Moyal (G.), *Les structures de la vérité chez Descartes*, «Dialogue», Canada, 1987, 26, pp. 465-490.
- Moreau (Ch.), *Veritas intellectus et veritas rei selon S. Thomas et Heidegger*, «Sapientia Aquinatis», Roma, 1955, pp. 518-536.
- Morris (J.), *Descartes and Probable Knowledge*, «Journal of the History of Philosophy», 1970, 8, 3, pp. 505-512.
- Muglioni (J. M.), *La propédeutique mathématique de Descartes*, «Cahiers philosophiques», 58, mars 1994, pp. 7-49.
- Nadler (S. M.), *Deduction, confirmation and the laws of nature in Descartes' Principia Philosophiae*, «Journal of the History of Philosophy», 28, 3, 1990, pp. 359-383.
- Nakam (G.), *Voyage..., passage..., chez Montaigne*, «Bulletin de l'association d'étude sur l'Humanisme, la Réforme et la Renaissance», n° 21, décembre 1985, Spécial Montaigne, pp. 15-22.
- Natorp (P.), *Le développement de la pensée de Descartes*, «Revue de Métaphysique», 1896.
- Normore (C.), *Meaning and objective being: Descartes and his sources*, in *Essays on Descartes' Meditations*, éd. A. O. Rorty, Berkeley, 1986, pp. 223-241.
- O'Briant, *Doubting the Truths of Mathematics in Descartes' Meditation*, «Southern Journal of Philosophy», 15 (1977), pp. 527-35.
- Oeing-Hanhoff (L.), *Note sur l'argument ontologique chez Descartes et Bonaventure*, «Archives de philosophie», 1973, 36, 4, pp. 643-655.
- Olivo (G.), *L'évidence en règle: Descartes, Husserl et la question de la mathesis universalis*, «Les Études philosophiques», 1996.
- Pailin (D.), *Herbert, Edward*, Routledge, «Encyclopedia of Philosophy» (1998), vol. 4, pp. 371-375.
- Pala (A.), *L'esperienza come cognitio veritatis*, «Descartes e l'eredità cartesiana nell'Europa Sei-settecentesca», Atti del convegno «Cartesiana 2000», Cagliari, 2000.
- Pépin (J.), *Augustin et Atticus. La quaestio De ideis*, in *Herméneutique et ontologie. Mélanges en hommage à P. Aubenque*, éd. par R. Brague et J.-F. Courtine, Paris, 1990, pp. 162-180.

- La doctrine augustinienne des rationes aeternae. Affinités, origines*, in «Ratio. VII Colloquio Internazionale» Roma, 9-11 gennaio 1992, Atti a cura di M. Fattori e M. L. Bianchi, Firenze, 1994, pp. 47-68.
- Pintard (R.), *Descartes et Gassendi*, «Travaux du Congrès Descartes», 1937, t. II.
- Pomel (F.), *La fonction critique de l'ironie dans l'Apologie de Raymond Sebond*, «BSAM», 35-36 (1994), pp. 79-89.
- Popkin (R. H.), *Charron and Descartes. The fruits of Systematic Doubt*, «Journal of Philosophy», LI (1954), pp. 831-837.
- Poulet (G.), *La Nausée de Sartre et le cogito cartésien*, «Studi Francesi», 15, 1961, pp. 452-462.
- Prenant (L.), *Le sentiment d'évidence*, «Revue philosophique de la France et de l'Étranger», 1951, pp. 168-198.
- Raymond (A.), *Le problème cartésien des vérités éternelles et la situation présente*, «Les Etudes philosophiques», 1953.
- Robinet (A.), *La critique des transcendants de La Ramée à Descartes*, in *Fine follie ou la catastrophe umaniste. Études sur les transcendants à la Renaissance*, testi riuniti da B. Pinchard, Paris, 1995, pp. 253-263.
- Rochot (B.), *Les vérités éternelles dans la querelle entre Descartes et Gassendi*, «Revue philosophique», avril-juin 1951.
- Gassendi et la «logique de Descartes»*, «Revue Philosophique de la France et de l'Étranger», LXXX (1955), pp. 300-308.
- Röd (W.), *L'argument du rêve dans la doctrine cartésienne de l'expérience*, «Les Études philosophiques», 1976, pp. 461-73.
- Rodis-Lewis (G.), *Quelques compléments sur la création des vérités éternelles*, in *Etienne Gilson et nous*, Paris, 1980.
- Le dernier fruit de la métaphysique cartésienne: la générosité*, «Les Etudes Philosophiques», 6, 1987, pp. 43-54.
- Descartes et les mathématiques au collège, Le Discours et sa méthode*, Paris, 1987, pp. 187-211.
- Doute pratique, doute spéculatif chez Montagne et Descartes*, «Revue Philosophique», 4/1992, pp. 439-449.
- Rossi (M.), *The Nature of Truth and Lord Herbert of Cherbury's Inquiry*, «The Personalist» 21 (1940), pp. 243-56 e 394-409.

- Rossi (P.), *La memoria artificiale come sezione della logica in Cartesio*, in «Rivista critica di storia della filosofia», XV, 1960, 1.
- Sartre (J.-P.), *La liberté cartésienne*, 1946, «Situations I», Paris, 1947.
- Saxl (F.), *Veritas filia temporis*, in *Philosophy and History. The Ernst Cassirer Festschrift*, New York, Evanston and London, 1963².
- Schiavo (P.), *Sapienza e scetticismo: Montaigne e il riso di Democrito*, «Dianoia», anno IX, n. 9, dicembre 2004.
- Schmaltz (T. M.), *Platonism and Descartes' View of Immuatable Essences*, «Archiv für Geschichte der Philosophie», 73 (1991), pp. 129-70.
- Scholz (H.), *Augustinus und Descartes*, «Blätter für deutsche Philosophie» 5, 1932, pp. 406-423.
- Schrecker (P.), *La méthode cartésienne et la logique*, «Revue philosophique de la France et de l'Étranger», mai-août 1937.
- Scribano (E.), *La libertà di Dio nei cartesiani*, «Giornale Critico della Filosofia Italiana», LXIV 1985, pp. 362 ssg.
- La nature du sujet. Le doute et la conscience*, «Descartes et la question du sujet», textes réunis par Kim San Ong-Van-Cung, Paris, 1999, pp. 49-66.
- Descartes et les vraies et fausses idées*, «Archives de Philosophie», t. 64, c. 2, 2001, pp. 259-278.
- «L'inganno divino nelle Meditazioni di Descartes», «Rivista di Filosofia», 90, 1999, 2, pp. 219-251.
- Sellevoid (K.), *Le doute implicite: une lecture pragmatique de l'essai De la vanité (III, 9)*, «Bulletin de la Société des Amis de Montaigne», Juillet-Décembre 1996.
- Schmaltz (T. M.), *Platonism and Descartes'View of Immuatable Essences*, «Archiv für Geschichte der Philosophie», 73 (1991), pp. 129-70.
- Sorley (W. R.), *The Philosophy of Herbert of Cherbury*, «Mind», 3 (1894), pp. 491-508.
- Spaeman (R.), *La morale provisoire de Descartes*, (trad. fr.) «Archives de Philosophie», juillet-septembre, 1972, t. 35, c. 3, pp. 353-367.
- Spallanzani (M.), *Luoghi della filosofia. «La libreria» di Montagne, le «poësle» di Descartes*, «Rivista di storia della filosofia», n° 3, 1996, pp. 613-640.
- Bis bina quatuor*, in «Rivista di filosofia», LXXXII, 1991 (2), pp. 301-317.
- Nihil est veritate antiquius. Descartes e gli antichi*, «Descartes e l'eredità cartesiana nell'Europa Sei-settecentesca», Atti del convegno «Cartesiana 2000», Cagliari, 2000.

- Philosophes, Doctes et Pédants. L'histoire de la philosophie dans la Lettre de Descartes à l'Abbé Picot*, «Materia actiosa. Antiquité, Age classique, Lumières. Mélanges en l'honneur d'Olivier Bloch», sous la direction de M. Benitez, A. McKenna, G. Paganini e J. Salem, Paris, Champion, 2000, pp. 107-119.
- Parler plus dignement de Dieu. Descartes et les noms de Dieu*, «Actes du Colloque LE NOM PROPRE», Université de Paris X-Nanterre, octobre 2002.
- Possible, nécessaire et vrai. Descartes et la nécessité de la physique*, «Corpus», n. 43, 2003, pp. 371-395.
- Liaison, enchaînement, série. Descartes et les figures de la vérité*, in «Mélanges en honneur de Jean Dagen», Paris, Champion, 2004.
- Starobinski (J.), *Descartes et la médecine*, «Synthèses», 1953, 7, pp. 333-338.
- Tournon (A.), *Essai et provocation dans le III^e Livre*, in «Bulletin de l'Association d'étude sur l'Humanisme, la Réforme et la Renaissance», N. 21, décembre 1985.
- Trevisani (F.), *Johannes Clauberg e l'Aristotele riformato*, «L'interpretazione nei secoli XVI e XVII», Milano, 1993.
- Van de Pitte (F.), *Descartes' Innate Ideas*, «Kant-Studien», 76 (1985), pp. 363-384.
- Intuition and Judgement in Descartes' Theory of Truth*, «Journal of the History of Philosophy», 26 (1988), pp. 453-470.
- Vande Wiele (J.), *Le problème de la vérité ontologique dans la philosophie de S. Thomas*, «Revue philosophique de Louvain», t. 52, 1954, pp. 521-571.
- Verbeek (T.), *Descartes and the problem of Atheism*, «Nederlands archief voor Kerkgeschiedenis» [«Dutch Review of Church History»], 71 (1991), pp. 211-223.
- Méthode: discussion ou itinéraire?*, «Lecture cartésienne» a cura di M. Spallanzani, Bologna, 2003, pp. 109-133.
- Viellard-Baron (J.-L.), *L'intériorité et la technique ou Descartes tel qu'on l'a vu au XX^e siècle*, «Les Études philosophiques», 1987, 1, pp. 33-41.
- Vignaux (P.), voce *Nominalisme*, «Dictionnaire de Théologie catholique», XI-I, 764.
- Villey (P.), *Montaigne cynique? Valeur et vérité dans les Essais*, «Revue Internationale de Philosophie», n° 181, 1992/2.
- Vuillemin (J.), *Note sur l'évidence cartésienne et le préjugé qu'elle implique*, «Revue des Sciences humaines», 1951.
- Weber (J. P.), *La méthode de Descartes d'après les Regulae*, «Archives de Philosophie», vol. XXXV, 1972, pp. 51-60.

- Wells (N. J.), *Material falsity in Descartes, Arnauld, and Suarez*, «Journal of the History of Philosophy», 22 (1984), pp. 25-50.
- Objective reality of ideas in Descartes, Caterus and Suarez*, in «Journal of the History of Philosophy», 28, 1990, pp. 33-61.
- Verbeek (T.), *Descartes and the problem of Atheism*, «Nederlands archief voor Kerkgeschiedenis – Dutch Review of Church History», 71 (1991), pp. 211-223.
- Williams (B.), *La certitude du cogito*, «Cahiers de Royaumont» 2, 1957.
- Zambelli (P.), *Il De auditu Kabbalistico e la traduzione lulliana nel Rinascimento*, in *Atti dell'Accademia la Colombaria*, XXX, 1965.
- Zubimendi (M. J.), *La Teoria de las Distinciones de Suarez y Descartes*, «Pensamiento», 1984, 40, pp. 179-202.

APPENDICE

IL REGISTRO NEGATIVO DEL VERO
NOTE LESSICALI E SEMANTICHE SUGLI ANTONIMI DELLA VERITÀ
NELLA FILOSOFIA DI DESCARTES

IL REGISTRO NEGATIVO DEL VERO. NOTE LESSICALI E SEMANTICHE SUGLI ANTONIMI DELLA VERITÀ NELLA FILOSOFIA DI DESCARTES

*Male sani qui tenebras clariores habent
quam lucem¹*

Introduzione

«La clarté cartésienne est toujours conquise sur la confusion», scriveva Jean-Marie Beyssade nell'*Avant-propos* del suo magistrale *Descartes au fil de l'ordre*. Malgrado questa convinzione, largamente condivisa dagli studiosi cartesiani, manca a tutt'oggi uno studio dedicato al lessico dell'oscurità e della confusione, della falsità e dell'errore, dell'apparenza e dell'inganno, della finzione e dell'ignoranza. Gli strumenti di lavoro esistenti, infatti, hanno privilegiato il ricco campo semantico che ruota attorno alla nozione di verità e al registro della luce. Così, termini quali *intuitus mentis e deductio*, evidenza e certezza, chiarezza e distinzione, principio e fondamento, scienza e saggezza, ecc., hanno ricevuto un trattamento di gran lunga più favorevole. Basta sfogliare i principali vocabolari consacrati alla filosofia di Descartes, due dei quali sono di area anglosassone, e uno di area francese, per rendersene conto. Il primo repertorio risale al 1971 ed è l'opera di G. M. Morris, autore di un *Descartes Dictionary*, pubblicato a New York. Il secondo lavoro è stato realizzato da uno specialista inglese del pensiero cartesiano, John Cottingham, autore anch'esso di un *Descartes Dictionary*, pubblicato a Oxford nel 1993². Infine, l'ultimo studio è stato concepito congiuntamente da due specialisti francesi del pensiero cartesiano, Frédéric de Buzon e Denis Kambouchner, autori nel 2000 de *Le vocabulaire de Descartes*. Pur essendo più un prontuario che un dizionario, è questo, a parer nostro, il repertorio più equilibrato e sintetico, anche perché affronta, seppur sviscerandoli in modo succinto e senza ambire ad un'analisi esaustiva di tutte le questioni, molti dei concetti cartesiani più rilevanti. Nella prefazione di questo agile volume, gli autori de *Le vocabulaire de Descartes* avvertono che: «ces concepts forment autant de rubriques sous lesquelles on peut désigner en termes nets un ensemble d'innovations aussi déterminantes que réfléchies. En aucun cas cependant ces concepts ni ces innovations ne sont choses dont une définition scolaire pourrait faire le tour. Par sa profondeur d'élaboration, par la concision de ses exposés, par sa manière de se tenir sur la crête entre des opinions

¹ *Regula IX* (AT X, 401).

² Nella nota introduttiva al suo *A Descartes Dictionary*, J. Cottingham scrive: «In what follows I have tried to trace out the main outlines of Descartes thought, attempting as far as possible to let the Cartesian texts speak for themselves (though specialist readers will be aware of the compression and selectivity that the demands of concision have inevitably required)».

philosophiques plus sommaires, la pensée de Descartes défie encore l'interprétation, pour ne pas parler du résumé»¹.

Da parte nostra non si è inteso redigere un altro vocabolario del pensiero cartesiano. Ad animare il nostro progetto è stata un'esigenza diversa, nello stesso tempo più modesta e più mirata: più modesta, perché non ha la pretesa di abbracciare e coinvolgere la totalità degli argomenti ai quali Descartes si è consacrato; e più mirata, perché aspira ad affiancare al lavoro di tesi uno studio delle principali nozioni antonimiche dell'idea di verità. Si tratta di un lavoro che ha accompagnato sin dall'inizio le nostre ricerche sulla questione della verità nella filosofia di Descartes. Una delle nostre prime preoccupazioni, infatti, è stata quella di selezionare e illustrare alcuni termini che ritornano ogni volta che Descartes instaura il lessico del vero. Importanti contributi critici² hanno mostrato come la precisione e sobrietà³ linguistica del filosofo del lume naturale rivestano una complessità concettuale che richiede un continuo ritorno sull'aspetto semantico. Erede della proteiforme tradizione della Scuola⁴, ma non solo⁵, Descartes ne recupera con frequenza vocaboli ed espressioni chiave, modificando spesso, tuttavia, il loro significato. Dalle *Regulae* sino alle *Passioni dell'anima*, del resto, l'attenzione che Descartes porta al proprio registro è costante, come costante è il tentativo di evitare il più possibile ambiguità, oscillazioni o confusioni terminologiche. Di fronte alle oscurità e al verbalismo del linguaggio della *philosophie vulgaire*, Descartes ricerca un vocabolario che eluda il più possibile gli equivoci e possa costituire uno strumento

¹ Fr. de Buzon e D. Kambouchner, *Le vocabulaire de Descartes*, Paris, 2000.

² Pensiamo, in modo particolare, al saggio di P.- A. Cahné, *Un autre Descartes. Le philosophe et son langage*, Paris, 1980.

³ F. A. Meschini ha ricordato il «rigore e la sobrietà linguistica di Descartes, che poneva la massima attenzione alla scelta dei termini, ben consapevole che una causa degli errori è “quod conceptus nostros verbis, quae rebus accuratae non respondent, alligemus”. [...] L'avversione per la verbosità della scuola sembra riflettersi sulla sua sobrietà linguistica» (*Indice dei Principia Philosophiae di René Descartes, Indici lemmatizzati, frequenze, distribuzione dei lemmi*, a cura di F. A. Meschini, Firenze, 1996, p. XVII).

⁴ Non solo del compendio sistematico riscontrabile nelle sintesi del tomismo e dello scotismo, ma anche della cosiddetta seconda Scolastica, di cui le *Disputationes metaphysicae* di Suarez costituiscono una delle ultime grandi *Summae* filosofico-teologiche. Utile, per un confronto lessicale tra il registro cartesiano e quello scolastico, anche il *Lexicon Philosophicum* di R. Goclenius (Francofurti, 1613). Malgrado gli anni trascorsi, i contributi di E. Gilson su questo tema non hanno perduto il loro interesse, come l'ancora prezioso *Index scolastico-cartésien*, Paris, 1979², nella cui introduzione si può leggere che: «[...] un travail qui supposerait comme base unique les rapports de la philosophie cartésienne avec celle de l'École serait nécessairement unilatérale et plus propre à voiler la vérité historique qu'à la découvrir». Si è tenuto presente anche l'*Historical Dictionary of Descartes and Cartesian Philosophy*, Toronto-Oxford, 2003, curato da R. Ariew, D. Des Chene, D. M. Jesseph, T. M., Schmaltz, T. Verbeek.

⁵ Pur restando la Scuola l'antefatto teorico più rilevante, non poche forme linguistiche adottate da Descartes sono riconducibili ad altre tradizioni filosofiche, tra cui, principalmente, quella di umanisti francesi quali Montaigne e Charron, quella stoica o neostoica e quella agostiniana. In relazione al vocabolario di Montaigne si è tenuto presente tanto il *Lexique de la langue des Essais de Montaigne et Index des Noms propres*, par Pierre Villey, New York, 1973, quanto la *Concordance des Essais de Montaigne*, preparata da R. E. Leake, 2 voll., Genève, 1981; sul registro stoico si veda l'«Introduction» di L. Delatte, E. Evrard, S. Govaerts, J. Denooz a Lucius Annaeris Seneca, *Opera philosophica. Index verborum*, Hildesheim – New York, 1981; sulle possibili filiazioni tra Descartes e S. Agostino si veda l'*Index augustino-cartésien. Textes et commentaire*, par Z. Janowski, Paris, 2000, oltre che, naturalmente, il *Thesaurus augustinianus* (Turnhout, 1987).

di precisione¹. Per Descartes la lingua è già pensiero², e l'assiduo lavoro sul linguaggio attesta la preoccupazione di ricercare i vocaboli più adatti ad esprimere in modo rigoroso le nuove idee³ introdotte dalla *vraie philosophie*. Il fatto è che tanto in ambito epistemologico-metafisico, quanto in quello fisico, ma anche in quello morale, la filosofia cartesiana rimane tributaria, in larga misura, del registro scolastico, che viene, nondimeno, e il più delle volte, svuotato del suo significato tradizionale per assumerne uno alternativo e rinnovato sul piano teorico. Si pensi, ad esempio, al mutamento concettuale che subiscono certe nozioni chiave, come *infinitus/infini*, *mens/esprit*, *intuitus mentis*, *veritas/vérité*, *idea/idée*, *ordo/ordre*, *phantasia/imagination*, *sensatio/sens*, *generositas/générosité*. Il cimento di Descartes nei confronti del vocabolario codificato dalla Scuola consiste, da un lato, nel recuperare un lascito linguistico, e, da un altro lato, nel rompere con quel contenuto concettuale prestabilito, stravolgendone, con una certa frequenza, l'impianto teorico sottostante attraverso un'operazione di risignificazione profonda. In breve, la discontinuità sul piano concettuale spesso non è accompagnata da una discontinuità sul piano lessicale. Una siffatta operazione di adattamento è qualificabile meno come rivoluzionaria che come riformatrice: infatti, più che all'invenzione di una nuova terminologia o all'introduzione di neologismi, Descartes si preoccupa di rinnovare il senso da attribuire ai vocaboli canonici. Una simile attitudine di ripresa e rettificazione del vocabolario filosofico è all'origine di non poche difficoltà (e non di rado fraintendimenti), ed è una delle principali ragioni che ci hanno indotto ad intraprendere una ricognizione semantica del linguaggio cartesiano.

Note metodologiche

In primo luogo, si è ritenuto conveniente mettere a punto un registro lessicografico dei principali antonimi della verità:

apparenza (*apparentia/apparence*);

composizione (*compositio/composition*);

confusione (*confusio/confusion*);

¹ Riportiamo qui un interessante giudizio sullo stile cartesiano espresso da Mersenne a Descartes in una lettera datata 1 agosto 1638: «C'est aussi ce dont j'assure toujours ceux qui, trompez par la netteté et la facilité de votre style, que vous savez rabaisser pour le rendre intelligible au vulgaire, croient que vous n'entendez point la Philosophie scholastique: mais je leur fais connaître que vous la savez aussi bien que les maîtres qui l'enseignent, et qui paraissent les plus enflés de leur habileté» (AT II, 287).

² E. Boutroux metteva giustamente in guardia dall'esaminare la filosofia di Descartes senza munirsi di grande circospezione, in quanto «bien que la pensée et la langue de Descartes paraissent claires, il se sert de celle-ci pour déguiser cella-là» (*La philosophie allemande au XVII siècle*, Paris, 1948, p. 20).

³ In una lettera del 13 luglio 1638 Descartes biasima, ad esempio, Morin, che lo cita, di sostituire il verbo «expliquer» con «prouver»: «car – afferma Descartes – il y a grande différence entre ces deux termes. A quoi j'ajoute qu'on peut user du mot *démontrer*, pour signifier l'un et l'autre» (Alquié II, p. 72 ; AT II, 198).

congettura (*conjectura/conjecture*);
dubbio (*dubium/doute*);
errore (*error/erreur*);
falsità (*falsitas/fausseté*);
finzione (*fictio/fiction*);
ignoranza (*ignorantia/ignorance*);
illusione (*illusio/illusion*);
impossibile (*impossibilis/impossible*);
inganno (*deceptio/tromperie*);
opinione (*opinio/opinion*);
oscurità (*obscuritas/obscurité*);
paralogismo (*paralogismus/paralogisme*);
precipitazione (*praecipitantia/précipitation*);
pregiudizio (*praeiudicium/prejugé*);
probabile (*probabilis/probable*);
verosimiglianza (*verisimilis/vraisemblable*).

Si tratta di nozioni che dissimulano, oscurano, travestono, contraddicono, o semplicemente falsificano e negano la verità, ostacolandone, impedendone o pregiudicandone la conoscenza e l'apprensione. Anche se, è importante precisarlo, alcune di queste nozioni (come, ad esempio, quella di «apparenza»), in determinate circostanze, possono essere assimilate al vero o persino considerate dei sinonimi dell'idea di verità. Nel realizzare questo sondaggio lessicale, e anche per conoscere la frequenza delle occorrenze dei vocaboli, ci siamo avvalsi degli studi di indicizzazione, lemmatizzazione, frequenze e distribuzione dei lemmi di quattro opere cartesiane: le *Regulae ad directionem ingenii*¹, il *Discours de la méthode*², le *Meditationes de prima philosophia*³, i *Principia Philosophiae* del 1643⁴. Si tratta di strumenti di lavoro di notevole utilità, realizzati, per lo più, nell'ambito del Lessico Intellettuale Europeo (LIE) all'interno della collana consacrata al *Corpus cartesianum*, seguendo metodi e criteri informatici. La consultazione di questi repertori ha reso possibile condurre un'inchiesta statistica relativa tanto al vocabolario cartesiano della conoscenza

¹ *Index des Regulae ad directionem ingenii de René Descartes*, par J.- R. Armogathe et J.-L. Marion, Roma, 1976.

² *Index du Discours de la Méthode de René Descartes*, par P. Cahné, Roma, 1977.

³ «Cogito 75», *René Descartes, Méditations métaphysiques*, texte définitif avec indexation automatisée, etc., par A. Robinet et al., Paris, 1976; *Concordance to Descartes Meditationes de Prima philosophia*, prepared by K. Murakami, Hildesheim-New York, 1995.

⁴ *Indice dei Principia Philosophiae di René Descartes, Indici lemmatizzati, frequenze, distribuzione dei lemmi*, op. cit.

intellettuale, quanto alle principali espressioni che definiscono la verità. Naturalmente si sarebbe voluto estendere questa analisi all'intera produzione filosofica di Descartes, in particolare attraverso l'esplorazione lessicografica di alcuni scritti come *Le monde ou traité de la lumière* del 1633, le risposte cartesiane alle obiezioni¹ formulate contro le *Meditationes*, le *Notae in programma quoddam* del 1647 e il *Traité des Passions* del 1649. Non sono ancora disponibili, tuttavia, dei lavori di indicizzazione di questi testi, così come manca uno studio integrale sul lessico dell'epistolario filosofico. Ma l'assenza di studi di indicizzazione di queste opere non ci ha affatto dissuaso dal ricercarvi i principali passaggi in cui ritornano alcune delle nozioni da noi esaminate. Pur segnalando soltanto le occorrenze dei lemmi in quattro opere, la nostra ricognizione semantica si è estesa all'intero *corpus cartesianum*.

Le lingue di Descartes sono il latino e il francese. Conformandomi alle indicazioni degli autori dei lessici cartesiani, ho mantenuto come dizionario di riferimento per il latino classico il *Lexicon totius latinitatis* di Egidio Forcellini, nell'edizione patavina del 1871 e, per quanto concerne il francese², il *Dictionnaire alphabétique et analogique de la langue française* di Paul Robert – Paris, 1985.

In secondo luogo, si deve aggiungere che la cernita lessicale da noi operata non è finalizzata ad una mera inchiesta statistica delle occorrenze di questo o quel vocabolo, ma si iscrive in un progetto di glossario alfabetico e critico del registro negativo del vero, di cui le pagine di questa appendice intendono fornire una sintesi il più possibile completa, ma che non ha la pretesa di essere esaustiva né definitiva. Ogni rubrica, oltre a presentare una *tavola delle occorrenze*, fornisce il più delle volte: 1) alcune note lessicali espunte dai vocabolari dell'epoca; 2) un breve *excursus* storico delle fonti (o di importanti antefatti filosofici) che possono avere inciso sulla ricezione cartesiana del termine; 3) un'indagine di natura «pragmatica» (nel senso della linguistica contemporanea) delle diverse modalità con le quali Descartes impiega il termine; 4) un esame semantico delle costanti di significato che la nozione viene ad assumere nel pensiero di Descartes, ma anche delle possibili ambiguità o difficoltà teoriche implicate nel vocabolo: in particolare si sono valutate le eventuali

¹ Fa eccezione un recente indice delle *Rationes more geometrico dispositae*, che è una sezione delle *Responsiones* alle *Secundae objectiones*. Si tratta del *Index Cartesii Rationum More Geometrico Dispositarum, quae in Secundis Responsionibus Continentur*, a cura di H. Santiago, «Cadernos Espinosanos», 2000, 5, pp. 105-168. È disponibile anche un indice de *La recherche de la vérité par la lumière naturelle de René Descartes*. Sous la direction de E. Lojacono, Textes établies par E. J. Bos, Lemmatisation et concordances du texte français par F. A. Meschini, Index et concordances du texte latin et néerlandais par F. Saita, Milano, 2001.

² Ma si sono tenuti costantemente in considerazione alcuni dizionari relativi al francese del XVI e XVII secolo, quali: Huguet, *Dictionnaire de la langue française du XVI^e s.*, Paris, 1925-1967; Nicot, *Thresor de la langue française*, 1606; Oudin, *Thresor des trois langues esp., franç. et ital.*, Genève, 1617; *Grand dictionnaire et thresor des trois langues, franç., flam., esp.*, Anvers, 1639; Morel, *Petit thresor des mots français*, Rouen, 1645; Richelet, *Dictionnaire*, Lyon, 1684; D'Aisy, *Genie de la langue française* 1685; Furetière, *Dictionnaire universel*, La Haye, 1690; *Dictionnaire de l'Académie française*, Paris, 1694.

variazioni o evoluzioni intervenute nel succedersi diacronico delle opere di Descartes e nelle relative fasi concettuali. A proposito di questo ultimo punto si è cercato, nella misura del possibile, di documentare il nostro esame lasciando parlare soprattutto Descartes, ma senza esimersi dal portare brevi interventi ermeneutici, volti a misurare, di volta in volta, il processo di assimilazione, elaborazione e trasformazione delle strutture teoriche inscritte nel linguaggio cartesiano.

Da tale impostazione è scaturita una duplice forma di intertestualità: quella interna ai testi cartesiani¹ e relativa, per così dire, alla storia dei riferimenti, e quella esterna al *corpus cartesianum*, generata dal dibattito talvolta storicamente appurato, talvolta solo possibile o probabile, con la storia della filosofia e in particolare con le principali fonti di Descartes dei secoli XVI e XVII che maggiormente contribuiscono a situare le nozioni esaminate nel loro contesto storico, favorendone l'intelligibilità. Non abbiamo trascurato, infine, di considerare alcune tra le più influenti sintesi interpretative del pensiero di Descartes (quella che si usa denominare la «storia dell'interpretazione» dei testi cartesiani), che una breve quanto selettiva *nota bibliografica*, situata al termine di ogni voce, ha il compito di indicare. Essa è stata pensata allo scopo di offrire al lettore alcune informazioni essenziali per un eventuale approfondimento.

In terzo luogo, nell'ideare e impostare il nostro repertorio abbiamo optato per una disposizione alfabetica delle nozioni, cercando di salvaguardare le filiazioni tematiche tra le nozioni attraverso l'uso dei rinvii. Tale organizzazione ci è apparsa più vantaggiosa di ogni altra per almeno due motivi: da un lato, essa mette il lettore nella condizione di trovare più rapidamente la voce che cerca e, da un altro lato, consente di seguire agevolmente l'articolazione tematica in virtù del reticolo costruito dall'intreccio e dall'interdipendenza dei rimandi.

*

Prima di lasciare spazio al registro negativo del vero, è sembrato opportuno enumerare qui di seguito alcune delle principali espressioni con le quali Descartes, a partire dalle *Regulae*, è solito semantizzare *la conoscenza vera*. A questo proposito si è deciso di distinguere due categorie: la prima raggruppa quei sintagmi che definiscono il lessico cartesiano della

¹ E che, più propriamente, secondo la terminologia della semiotica odierna, si suole designare con la nozione di «interdiscorsività».

conoscenza intellettuale e rendono visibile la permanenza dei paradigmi della luce¹, della certezza e dell'indubitabilità:

naturale rationis lumen, lumine naturali manifestum est, magna lux in intellectu, rationis lux, lumière naturelle ou intuitus mentis, percipere clare & distincte, distincte et perspicue, claritas sive perspicuitas, tam perspicua est & tam distinta, perspicuitas & facilitas summa, si clairement & si distinctement, satis perspicue intueor, perspicuum est, oculorum acies, mentis oculi, acies mentis, agnoscere, inspectio solius mentis, pura intellectio, illustration de l'esprit, intellectio et visio, nous touchons de l'esprit, mente attingere, per evidentem intuitum & necessariam deductionem, praesens evidentia, praesens et apertum, cognitio certa & evidens, certa et indubitata cognitio, certum est et inconcussum, perfectissima certitudo,

La seconda classe raccoglie le espressioni inerenti alla verità e al registro della fondazione, dei primi principi e della ricerca della semplicità:

naturae purae & simplices, simplicissimum & facillimum, simplices et absolutae, prima veritatum semina, vérités éternelles, notiones communes, notiones primitives, notions naturelles, ideae per se notae, simplicissima ac per se nota, ideae innatae, idées naturelles à l'esprit, naturae verae & immutabiles, principiorum notitia, axiomata, punctum firmum & immobile, aliquid inconcussum, je pense donc je suis, ego sum-ego existo, capax veritatis, fons veritatis, idea maxime vera, fons veritatis.

¹ Ha scritto P.-A. Cahné: «Un texte des *Olympiques* à très tôt fixé l'ambivalence, physique et intellectuelle, du vocabulaire lié à la lumière – «la lumière signifie la connaissance» (AT, X, 218). Evidence, idées claires et distinctes, «lumière naturelle», tels sont les mots ou expressions essentiels dans ce champ sémantique, auxquels il faudra ajouter certains antonymes (obscur, confus) [...]» (*Un autre Descartes. Le philosophe et son langage*, cit., p. 145).

[Lat. APPARENTIA, fr. APPARENCE] Può essere sinonimo di verosimiglianza, come documenta, ad esempio, questo passo espunto da *La métaphysique ou science surnaturelle* del 1610 di Scipion Dupleix: «[...] pour suivre au sujet de la verité la verité mesme et non pas la vray-semblance ou apparence»¹. Nel registro del XVI e XVII secolo essa denota anche, come attesta la voce «Apparence» del *Dictionnaire de Huguet*, «le caractère de ce qui paraît raisonnable et sensé». Da questo punto di vista il termine è utilizzato da Descartes in frasi come la seguente: «soit que je veille ou que je dorme, deux et trois joints ensemble formeront toujours le nombre de cinq et le carré n'aura jamais plus de quatre côtés; et il ne semble pas possible que *des vérités si apparentes* puissent être soupçonnées d'aucune fausseté ou d'incertitude [*nec fieri posse videtur ut tam perspicuae veritates in suspicionem falsitatis incurrant*]»².

Interessante è anche l'uso che del vocabolo fa Montaigne, associandolo al termine «filosofia»: «la philosophie nous presente non pas ce qui est ou ce qu'elle croit, mais ce qu'elle forge ayant plus d'apparence et de gentillesse»³. Rispetto a tale dichiarazione, l'esigenza della filosofia di Descartes è inversa: non consiste nel presentare in bello stile argomenti verosimili, ma nel consacrarsi alla ricerca di ciò che è perfettamente certo e indubitabile, in quanto capace di resistere alle obiezioni più forti: «Je serai bien aise – dichiara Descartes – qu'on me fasse le plus d'objections et les plus fortes qu'on pourra, *car j'espère que la vérité en paraîtra d'autant mieux*»⁴, così come alle ipotesi scettiche più radicali. Non a caso la nozione di apparenza è chiamata in causa in un luogo celebre della *Meditatio I*, dove il meditante agita lo spettro di un *Deus qui potest omnia* e si domanda: «Or, qui me peut avoir assuré que ce Dieu n'ait point fait qu'il n'y ait aucune terre, aucun ciel, aucun corps étendu, aucune figure, aucune grandeur, aucun lieu, et que néanmoins j'aie les sentiments de toutes ces choses, et que tout cela *ne me semble point* exister autrement que je le vois [*haec omnia non aliter quàm nunc mihi videantur existere*]?»⁵ [► INGANNO].

Non si registrano ricorrenze del sostantivo nelle versioni latine degli scritti di Descartes (*Regulae, Meditationes, Principia*), dove invece i verbi *appareo* e *videor* contano svariate occorrenze.

¹ Scipion Dupleix, *La métaphysique ou science surnaturelle*, IV, X, I.

² *Meditatio I* (Alquié II, p. 408; AT VII, 20).

³ Montaigne, *Essais* II, XII, A, 537.

⁴ Descartes a Mersenne, 28 gennaio 1641 (Alquié II, 316; AT III, 297).

⁵ *Meditatio I* (Alquié II, 409; AT VII, 21, corsivo nostro).

	<i>Regulae</i>	<i>Discours</i>	<i>Meditationes</i>	<i>Principia</i>
<i>apparentia/apparence</i>		2		
<i>appareo/paraître</i>	11	10	Videor 75	68

In modo più generale, è possibile individuare, sotto lo stesso termine, due significati distinti e contrapposti: 1) *apparenza intesa come parvenza illusoria*, risulta essere un antonimo diretto della nozione di verità; 2) *apparenza concepita come il disvelarsi iniziale della realtà stessa*, è invece da considerarsi un sinonimo di verità (a questa seconda accezione si ispira, ad esempio, la lettura fenomenologica suggerita da Michel Henry a proposito del *cogito* cartesiano). Si noti che l'ambivalenza concettuale del termine è stata messa in rilievo anche da Goclenius, nel suo *Lexicon philosophicum* (voce *Apparentia*): «Multiplex huius vocis est potestas. Nam Apparentia quaedam est vera, quaedam inanis [...]»; (cf. la voce *Apparens*: «Apparens vero opponitur [...]»; «Apparens ad oculum [...] opponitur latenti»¹).

Apparenza intesa come parvenza illusoria. Descartes poteva trovare negli *Essais* di Montaigne, o nella *Sagesse* di Charron², l'idea che l'identità dell'essere e del conoscere si rende impossibile, non solo di fatto ma di diritto. Uno dei corollari della dottrina del «*monde branloire*» (Cf. *Du Repentir*, III, 2, B, 804-805) è che la verità sfugge alla presa della ragione, la quale si trova da subito, e senza interruzioni, confrontata a delle apparenze:

pour juger des apparences que nous recevons des sujets, il nous faudroit un instrument judicatoire; pour vérifier cet instrument, il nous y faut de la demonstration; pour verifier la demonstration, un instrument: nous voilà au rouet. Puis que les sens ne peuvent arrester nostre dispute, estans pleins eux-mesme d'incertitude, il faut que ce soit la raison; aucune raison ne s'establira sans une autre raison : nous voilà à reculons jusques à l'infiny³.

Sarebbe vano obiettare a Montaigne che non apparirebbe nulla se non vi fosse nulla: essendoci precluso ogni accesso all'essere, non siamo in condizione né di confrontare ciò che appare a ciò che è, né di sapere, di conseguenza, se le nostre apparenze sono, epistemologicamente parlando, vere o false. Il fatto, per dirlo con altre parole, è che ogni confronto tra l'apparire e l'essere si rende possibile solo alla condizione che il reale – ciò che è – si manifesti in una maniera o in un'altra: «nous voilà au rouet», visto che in ragione della scissione tra l'essere e l'apparire ciò non significherebbe affatto confrontare l'apparenza alla

¹ R. Goclenius, *Lexicon philosophicum*, Francofurti, 1613, pp. 111-112.

² «Nous essayons tous les moyens que nous pensons y [a conoscere la verità] pouvoir servir; mais en fin tous nos efforts sont courts, car la vérité n'est pas un aquest ni chose qui se laisse prendre et manier, et encore moins posséder à l'esprit humain. Elle loge dans le sein de Dieu, c'est là son giste et sa retraicte. L'homme ne sait et n'entend rien à droit, au pur et au vrai comme il faut, tournoyant toujours et tatonnant à l'entours des apparences» (*De la sagesse*, ed. Fayard, I, 14, p. 138).

³ Montaigne, *Essais*, II, XII, A, 600-601.

realtà, ma semplicemente l'apparenza ad un'altra apparenza. È suggerendo l'idea che l'apparenza non rivela l'essenza della cosa che Montaigne sembra polverizzare le ambizioni scientifiche dell'uomo e suggerire l'ideale pratico (ma non perciò meno paradossale) di «fidarsi solo delle apparenze»: nell'ordine della vita esse sono le verità più certe cui all'uomo è dato disporre.

In fondo, la nozione di apparenza era alla base della sfida lanciata dagli scettici alla possibilità stessa della conoscenza razionale: l'attacco colpiva in modo particolare i sensi, accusati di instabilità, incertezza e capziosità, secondo gli esempi classici del bastone diritto che la rifrazione dell'acqua fa apparire spezzato, della torre quadrata che, da lontano, appare alla vista come una figura rotonda, o ancora del miele il cui gusto appare dolce agli uni e amaro agli altri. Un'esemplificazione efficace dell'affondo pirroniano la offre *Le Sceptique*, uno dei tre personaggi che animano il dialogo filosofico di Mersenne *La Vérité des sciences* del 1625:

Répondez maintenant, Monsieur l'Alchimiste, [...] qu'apercevez vous autre chose en tous ces principes que l'image, et l'espèce de la couleur, ou de la lumière réfléchie des corps? Apercevez-vous autre chose que *le simulacre des simulacres*? Quelle science pouvez-vous avoir par l'odorat, qui n'aperçoit que la fumée, ou la vapeur des corps, non plus que par le toucher, qui ne sent que le froid, et le chaud, et ce qui lui semble froid étant appliqué à un autre semblera être chaud [...]. Pour ce qui est de Dieu et des Anges, nous n'en voyons rien que par les effets, qui sont comme les images, et les ombres de ce qui est dedans le monde Angélique, et dans l'Architype; de sorte que nous sommes tous comme celui qui aurait été nourri dans une profonde caverne, lequel n'aurait jamais vu que l'ombre de tout ce qui se passerait par un petit trou, et à peine savons-nous autant en ce qui concerne les choses divines, comme le hibou connaît de la lumière du Soleil¹.

Anche Descartes, come è notissimo, nella seconda sezione della *Meditatio II*, si confronta con il problema dell'illusorietà legata alle informazioni sensoriali e invita il lettore a compiere una sorta di esperienza mentale. Si tratta di immaginare un pezzo di cera che si è appena tolto *de la ruche*: «sa couleur, sa figure, sa grandeur, sont apparentes [*manifesta sunt*]» scrive Descartes, ed è possibile sentire ancora «l'odeur des fleurs dont il a été recueilli, [...] il est dur, il est froid» al tatto, «et si vous le frappez, il rendra quelque son». Ma se immaginiamo di avvicinarlo al fuoco, ecco che tutte le sue qualità sensibili scompaiono: quelle proprietà che credevamo appartenere alla natura della cera svaniscono, rivelandosi effimere apparenze. Da questo esperimento mentale Descartes conclude che la cera

n'était ni cette douceur du miel, ni cette agréable odeur des fleurs, ni cette blancheur, ni cette figure, ni ce son, mais seulement un corps qui

¹ Mersenne, *La Vérité des sciences*, ed. a cura di D. Descotes, Paris, 2003, pp. 134-135 (corsivo nostro).

un peu auparavant me paraissaient [*mihi apparebat*] sous ces formes, et qui maintenant se fait remarquer sous d'autres. Mais qu'est-ce, précisément parlant, que j'imagine, lorsque je la conçois en cette sorte? Considérons-le attentivement, et éloignant toutes les choses qui n'appartiennent point à la cire, voyons ce qui reste. Certes il ne demeure rien que quelque chose d'étendu, de flexible et de muable¹.

Le percezioni dei sensi colgono l'apparenza illusoria, mutevole, superficiale, transeunte dell'oggetto: non l'essenza dell'oggetto, ma un fascio di apparenze destinate a dissolversi, o che potrebbero essere ingannevoli e dissimili rispetto alla realtà. Un buon esempio, a questo proposito, è quello dei due soli nella *Meditatio III* (*duas diversas solis ideas apud me invenio*), che peraltro Descartes poteva trovare nel *De Anima* di Aristotele²: «l'une tire son origine des sens [...], par laquelle il me paraît extrêmement petit [*mihi valde parvus apparet*]; l'autre est prise des raisons de l'astronomie [...], par laquelle il me paraît plusieurs fois plus grand que toute la terre [*aliquoties major quam terra exhibetur*]. Certes, ces deux idées que je conçois du soleil, ne peuvent pas être toutes deux semblables au même soleil; et la raison me fait croire que celle qui vient immédiatement de son apparence [*ab ipso videtur*], est celle qui lui est le plus dissemblable»³.

Cosciente delle insidie celate dalla nozione di apparenza, Descartes dichiara all'inizio della *Lettera a Clerselier sulle istanze di Gassendi*: «Je sais que la plupart des hommes remarquent mieux les apparences que la vérité»⁴, e precisa nelle *Settime Risposte* che: «Il n'appartient qu'aux personnes sages [*soli prudentes*] de distinguer entre ce qui est clairement conçu et ce qui semble et paraît seulement [*tantùm videtur vel apparet*] l'être [...]⁵. Tale convinzione, a sua volta, scaturisce da una difficoltà filosofica di ordine epistemologico: di quale criterio si deve dotare la mente per distinguere ciò che conosce con evidenza da ciò che le appare come evidente senza esserlo? Come misurare lo scarto tra l'evidenza e la pseudo-evidenza? Il rischio di credere di avere conquistato idee chiare e distinte, quando invece si possiedono idee confuse e oscure, è tematizzato a lungo nella *Meditatio III*, mediante un esame dell'abitudine di credere di percepire chiaramente (*consuetudinem credendi me clare percipere*⁶). Nel rispondere alle *Settime obiezioni*, Descartes non disconosce questa difficoltà, ma insiste sui caratteri dell'evidenza dell'idea, la chiarezza e la distinzione, i quali notificano veramente, e non illusoriamente, la presenza alla mente dell'idea vera:

Ce que l'on conçoit clairement et distinctement, par qui que ce puisse être qu'il soit ainsi conçu, est vrai, et ne le semble ou ne le paraît pas

¹ *Meditatio II* (Alquié II, p. 424; AT VII, 30-31).

² Aristotele, *De anima*, III, III, 428b.

³ *Meditatio III* (Alquié II, p. 437; AT VII, 39).

⁴ *Lettera a Clerselier sulle istanze di Gassendi* (Alquié II, p. 839; AT IX, 203).

⁵ *Risposte alle Settime Obiezioni* (Alquié II, p. 960; AT VII, 462).

⁶ *Meditatio III* (AT VII, 35).

seulement; quoique pourtant, à vrai dire, il s'en trouve fort peu qui sachent bien faire distinction entre ce que l'on aperçoit véritablement et ce qu'on pense seulement apercevoir, parce qu'il y en a fort peu qui s'accoutument à ne se servir que de claires et distinctes perceptions¹.

Un altro passo che descrive in modo eloquente questa prima accezione del termine apparenza, intesa come parvenza illusoria, lo si può riscontrare nella lettera *au père Dinet* che segue le *Risposte alle Settime Obiezioni* nella seconda edizione delle *Meditationes*, dove Descartes scrive: «Mais pour les autres, c'est à dire ceux qui aiment mieux *paraître* savants que l'être en effet [*videri malunt quam esse*], et qui s'imaginent déjà avoir acquis quelque renom parmi les doctes pour cela seul qu'ils savent disputer fortement de toutes les controverses de l'Ecole [...]»².

Apparenza concepita come il disvelarsi iniziale della realtà stessa. Questa seconda accezione della nozione di apparenza trova la sua migliore illustrazione in un celebre passaggio della *Meditatio II*. Dopo avere scoperto di esistere come *res cogitans*, il meditante si chiede che cos'è una *res cogitans*. Enumera, allora, i vari modi del pensiero, sino a comprendere il sentire:

Enfin je suis le même qui sens, c'est à dire qui reçois et connais les choses comme par les organes des sens, puisqu'en effet je vois la lumière, j'ouis le bruit, je ressens la chaleur. Mais l'on me dira que ces apparences sont fausses et que je dors [*falsa haec sunt, dormio enim*]. Qu'il soit ainsi; toutefois, à tout le moins, il est très certain qu'il me semble que je vois, que j'ouis et que je m'échauffe [*at certe videre videor, audire, calescere. Hoc falsum esse non potest*]; et c'est proprement ce qui en moi s'appelle sentir, et cela, pris ainsi précisément, n'est rien autre chose que penser³.

L'apparenza («*videre videor, audire, calescere*») di sentire è qualcosa di indubitabile, distinto dai corpi e naturalmente afferente al o coincidente col pensiero. Questo secondo significato che assume la nozione di apparenza nella riflessione cartesiana è simmetricamente opposto al primo: esso non rinvia più ad una parvenza illusoria, ma a ciò che è primo in modo reale e fondamentale e che Michel Henry, operando un'interpretazione non coerentista, né corrispondentista, ma *fenomenologica* della verità in Descartes, ha designato come «l'initialité du commencement radical dans l'apparaître lui-même», osservando un'equivalenza tra pensiero e apparenza. È la *Meditatio II* che, agli occhi di Henry, identifica pensiero e apparenza: l'apparire del pensiero al pensiero si manifesta quando Descartes «rejeta les choses et leur apparences [...] pour ne plus considérer que cette apparence pure, abstraction

¹ *Risposte alle Settime Obiezioni* (Alquié II, 1016-1017; AT VII, 512).

² Epistola ad P. Dinet (Alquié II, pp. 1081-82; AT VII, 575, corsivo nostro).

³ *Meditatio II* (Alquié II, p. 422; AT VII, 29).

fait de tout ce qui apparaît en elle [...] qu'il crut pouvoir trouver ce qu'il cherchait, le commencement radical, l'être: je pense, je suis»¹. Ciò che Descartes chiama *res cogitans* non è altro che il «surgissement inaugural de l'apparaître [...]. "Chose" dans l'expression "chose qui pense" n'indique rien au delà de l'apparaître dans l'actualité de mon effectuation [...] Le quelque chose de la substance, "la chose" n'est que l'apparition de l'apparaître et sa luisance»². Questa lettura si appoggia sull'interpretazione di due ben note espressioni cartesiane della *Meditatio II*: la prima, «*res cogitans*», sancisce l'identità del sostanziale e del fenomenale, dell'essere e dell'apparire; la seconda, «à tout le moins, il est très certain qu'il me semble que je vois, que j'ouïs, et que je m'échauffe» (*at certe videre videor, audire, calescere*) attesta l'unità e l'identità del dato ontologico con quello fenomenologico. Il *videre*, nel particolare momento dell'ordine delle ragioni in cui è evocato, non può rimandare a nessun oggetto sentito o immaginato, su cui è ancora in vigore l'azione di sospensione critica e di messa tra parentesi del materiale sensibile operate dal dubbio metodico. L'espressione *videre videor* non è revocata in dubbio perché non concerne nessun oggetto mentale visto, né la coscienza della visione di un oggetto, ma il solo pensiero di vedere, «l'impression immédiate de voir», secondo l'annotazione di Alquié (tomo II, p. 422) evocata da Michel Henry. Tale pensiero di vedere non è presupposto da nessuna percezione o rappresentazione oggettiva, ma appare, emerge, si eventua in modo immediato e fondamentale, anticipando ogni possibile percezione o rappresentazione particolare: si tratta, secondo le parole di Henry, «d'une auto-affection de la pensée par elle-même dans la passivité d'un pur apparaître».

Bibliografia: J.-P. Dumont, *Le scepticisme et le phénomène*, Paris, 1972; M. Conche, *Pyrrhon ou l'apparence*, Paris, 1973; J. M. Beyssade, *L'analyse du morceau de cire*, in «Descartes au fil de l'ordre», Paris, 2001, pp. 51-68; P. Guenancia, *L'intelligence du sensible. Essai sur le dualisme cartésien*, Paris, 1998, pp. 29-115; M. Henry, *Généalogie de la psychanalyse*, Paris, 2003, pp. 17-52; E. Scribano, *La nature du sujet. Le doute et la conscience*, in «Descartes et la question du sujet», textes réunis par Kim San Ong-Van-Cung, Paris, 1999, pp. 49-66; M. Miles, *Insight and Inference: Descartes's Founding Principle and Modern Philosophy*, cit., pp. 172-179.

COMPOSIZIONE

[Lat. COMPOSITIO, fr. COMPOSITION] Il *Dictionnaire de Furetière* riporta, all'omonima voce, questa definizione: «Assemblage ou mélange de plusieurs corps pour en produire un autre». Secondo il trattato *De anima* di Aristotele, l'atto mentale è costituito da due elementi: la

¹ M. Henry, *Généalogie de la psychanalyse*, Paris, 1985, p. 19.

² M. Henry, *Généalogie de la psychanalyse*, cit., p. 20.

composizione e la distinzione. Quest'ultima prende la forma della raziocinazione, mentre la prima permette di cogliere i dati della percezione, e conduce alla definizione e alla tassonomia; ogni conoscenza dipende da questo atto mentale, perché «la verità e la falsità dipendono dall'unione e dalla separazione delle cose»¹. Lo stesso argomento sarà ribadito da Tommaso² e, ancora successivamente, ritorna in Suarez³. Le composizioni effettuate congiungendo male, cioè confondendo idee diverse, sono la causa più frequente delle conoscenze imperfette o false. È ciò che viene ribadito anche da Scipion Dupleix:

la verité composée est celle qui resulte de la liaison du subject et attribut és enonciations ou propositions tant affirmantes que negantes, et tant categoriques que hypothetiques: comme Alexandre est vaillant, Alexandre n'est pas sobre. Si l'homme est sage il est heureux: si le Soleil luit en nostre hemisphere, il est jour [...]. Ceste verité composée est aussi appelée par les Philosophes verité cogneuë, theoretique ou contemplative, parce qu'il faut rapporter du jugement à la conception et intelligence d'icelle: car le jugement est tousjours entre plusieurs choses: et la verité composée resultant de la liaison de plusieurs choses ne peut estre cogneuë ny meurement considerée sans jugement [...]. Joinct que de la composition pouvant resulter fausseté aussi bien que verité⁴.

	<i>Regulae</i>	<i>Discours</i>	<i>Meditationes</i>	<i>Principia</i>
<i>compositio/composition</i>	5	2	4	
<i>compositus/complexe</i>	17		3	2
<i>compono</i>				71
<i>annecto</i>				15

La teoria della «compositio» nelle *Regulae* e l'esempio dell'itterico. «L'esprit humain possède en effet je ne sais quoi de divin, où les premières semences des pensées utiles [*prima cogitationum utilium semina*] ont été déposées, en sorte que souvent, si négligées et si étouffées soient-elles par des études qui les dévient, elles produisent des fruits spontanés»⁵. In questo passo i libri e la scuola, ovvero quel sapere che si acquisisce per via eterodiretta o in maniera eteronoma sono evocati non come cause dirette dell'errore, ma come elementi che offuscano e opacizzano il nostro lume naturale [*per ejusmodi studia inordinata, et meditationes obscuras, naturale lumen confundi atque ingenia excaecari*]. L'errore non risiede mai nei *prima veritatis semina* colti nella loro indivisibilità e semplicità, ma si produce, invece, nel momento della composizione, dell'associazione, della sintesi di elementi diversi; esso può risiedere nel «jugement trompeur de l'imagination qui opère des

¹ Aristotele, *De anima*, III, 5, 430 a. Cf. *Metafisica*, X, 1, 1051 b.

² Tommaso, *Summa theologiae*, II, q. 16, aa. 1-3.

³ Suarez, *Disputationes metaphysicae*, IX, 2, 4.

⁴ Scipion Dupleix, *La métaphysique ou science surnaturelle*, IV, 5, 3-4 e 5.

⁵ *Regula IV* (Alquié I, p. 93; AT X, 373).

compositions sans valeur [*male componentis imaginationis iudicium fallax*]]¹, o in qualche combinazione effettuata da una mente disattenta (stanca, pigra, non disciplinata) o sotto tutela (subordinata al corpo, dipendente dalle credenze altrui, immersa nei pregiudizi). Le composizioni ottenute unificando idee diverse sono la causa più frequente delle conoscenze imperfette o false: «nous ne pouvons nous tromper qu'en composant nous-mêmes, d'une manière ou d'une autre, les choses que nous croyons»². Il caso dell'itterico, colui che vede tutto giallo, fornisce un buon esempio di questa teoria: l'errore non risiede nella sua percezione della cosa gialla, ma *nell'affermazione che ciò che vede è effettivamente giallo*. Nel momento in cui formula un giudizio³ di verità su ciò che vede, l'itterico esegue una connessione, nel caso in questione inesatta, tra ciò che percepisce e ciò che è: l'errore, in definitiva, consiste nel credere che le cose viste corrispondano alla realtà e scaturisce dal non attenersi esclusivamente al criterio infallibile delle idee chiare⁴. La stessa cosa avviene «lorsqu'on nous raconte une fable, et que nous croyons que c'est une histoire vraie»⁵. Ne consegue che la questione della verità va di pari passo con il tema della prevenzione dell'errore: la certezza può essere ottenuta solo in virtù dell'immediatezza dell'atto intellettuale che coglie un oggetto semplice. La conoscenza delle nature semplici, conoscenza che la mente ha dei propri oggetti interiori, la mette al riparo da ogni rischio di errore, cui siamo invece esposti ogniqualvolta ci spingiamo al di fuori di noi stessi giudicando, cioè operando una connessione tra le nostre idee e le cose extramentali. La teoria dell'innatismo presentata nella *Regula XII* assolve al compito di estromettere l'errore dall'ambito del conoscere: la possibilità stessa dell'errore si dissolve nel momento in cui la mente si limita a portare la sua attenzione sui propri oggetti più semplici.

Il dubbio sulle cose composte. Nella *Meditatio I* Descartes sembra non discostarsi da questa convinzione teorica nell'opporre simmetricamente le conoscenze composte, che possono essere dubbie ed incerte, a quelle semplici e generali, conosciute per via analitica come oggetti mentali chiari, certi e indubitabili:

c'est pourquoi peut-être que de là nous ne concluons pas mal, si nous disons que la physique, l'astronomie, la médecine, et toutes les autres sciences qui dépendent de la considération des choses composées

¹ *Regula III* (Alquiè I, p. 87; AT X, 368).

² *Regula XII* (Alquiè I, p. 150; AT X, 423).

³ Nella *Regula XII* Descartes distingue tre modi di formulare giudizi: «per impulsum, per conjecturam, vel per deductionem». I primi due, fatta eccezione per il caso della rivelazione, ci inducono in errore. In virtù del terzo, invece, «res ita componere possimus, ut certi simus de illarum veritate» (Alquiè I, p. 150-151; AT X, 424).

⁴ Per ricercare correttamente la verità, dirà Malebranche, «il ne faut que se rendre attentif aux idées claires que chacun trouve en soi-même [...]» (*De la recherche de la vérité* I, 1, ed. Rodis-Lewis, Paris, 1962, I, p. 1).

⁵ *Regula XII* (Alquiè I, p. 150-151; AT X, 424).

[*rerum compositarum*], sont fort douteuses et incertaines [*dubias quidem esse*]¹ [►ERRORE]

Le *Seste Risposte*, inoltre, evocano lo stesso argomento, concettualizzandolo mediante l'esemplificazione della percezione dell'unione prefilosofica della mente e del corpo: «Dès ma plus tendre jeunesse, j'ai conçu l'esprit et le corps (dont je voyais *confusément* que j'étais composé) comme une seule et même chose; et c'est le vice presque ordinaire de toutes les connaissances imparfaites, d'assembler en un plusieurs choses, et les prendre toutes pour une même; c'est pourquoi il faut par après avoir la peine de les séparer, et par un examen plus exact les distinguer les unes des autres»² [►CONFUSIONE].

CONFUSIONE

[Lat. CONFUSIO, fr. CONFUSION] Antonimo di distinzione. Segnala la mancanza di delimitazione tra l'evidente e l'oscuro, tra il sensibile e l'intelligibile. Denota la miscela di presenza e occultamento dell'idea pensata. L'etimologia di *con-fundere* rimanda all'idea di «mettere insieme», saldare, coniugare, mescolare o versare insieme, sino a disconoscere l'alterità tra oggetti distinti. Nei *Conimbricenses*, ad esempio, le nozioni confuse sono opposte a quelle distinte: «*Distinta est [notitia] qua totum, omnibus quae in eo continentur enucleatè inspectis, cognoscimus; veluti cum hominem sic intelligimus ut, explicata perceptione, cuncta ejus essentialia predicata teneamus. Confusa est qua totum, iis quae in eo continentur promiscuè tantum ac permixtim cognitis, apprehendimus*»³.

L'endiadi «confuso e oscuro». Se la nozione di confusione è sovente assimilata a quella di oscurità, l'endiadi «confuso e oscuro» ritorna con frequenza nelle opere di Descartes. Si veda, ad esempio, la seconda parte del *Discours*: «et on s'est tellement assujetti, en la dernière [algèbre des modernes], à certaines règles et à certains chiffres [i caratteri cossici], qu'on en a fait un art confus et obscur, qui embarrasse l'esprit, au lieu d'une science qui le cultive»⁴; e questo passo della *Meditatio III*: «Quant aux autres choses, comme la lumière, les couleurs, les sons, les odeurs, les saveurs, la chaleur, le froid, et les autres qualités qui tombent sous l'attouchement, elles se rencontrent dans ma pensée avec tant d'obscurité et de confusion [*valde confuse et obscure*], que j'ignore même si elles sont véritables, ou fausses

¹ *Meditatio I* (Alquié II, p. 408; AT VII, 20).

² *Risposte alle Seste Obiezioni* (Alquié, II, p. 889, corsivo nostro).

³ Citato da E. Gilson, *Index scolastico-cartésien*, cit., p. 85.

⁴ *Discours, II* (Alquié I, p. 585; AT VI, 18).

[*an sint verae, vel falsae*] et seulements apparentes [...]»¹ [► OSCURITÀ]. Il fatto è che «nulle conception n'est dite obscure ou confuse [*obscurus vel confusus*], sinon parce qu'il y a en elle quelque chose de contenu qui n'est pas connu [*ignotum*]»². Nei *Principia*, dopo aver riconosciuto che è più semplice conoscere (*intelligere*) una sostanza pensante o estesa, che la nozione sola di sostanza, «parce qu'il y a quelque difficulté à séparer la notion que nous avons de la substance de celle que nous avons de la pensée et de l'étendue», Descartes aggiunge: «Et notre conception [*conceptus*] n'est pas plus distincte parce qu'elle comprend peu de choses, mais parce que nous discernons soigneusement ce qu'elle comprend, et que nous prenons garde à ne le point confondre avec d'autres notions qui la rendraient plus obscure»³.

	<i>Regulae</i>	<i>Discours</i>	<i>Meditationes</i>	<i>Principia</i>
<i>confusio/confusion</i>				1
<i>confusus/confus</i>	6	4	6	7
<i>confuse/confusément</i>	2		4	5

Genesi del giudizio confuso. Una delle principali cause del giudizio confuso è il non esaminare i propri pensieri con la dovuta attenzione o l'esaminarli in modo disordinato, senza chiedersi preliminarmente a quale genere di idee appartengano, secondo la distinzione cartesiana delle tre nozioni primitive (anima, corpo, unione dell'anima e del corpo). È quanto accade nell'infanzia, epoca della vita nella quale, spiega Descartes nelle *Seste Risposte*, «d'autant que mon esprit ne se servait pas bien [...] des organes du corps, et qu'y étant trop attaché il ne pensais rien sans eux, aussi n'apercevait-il que *confusément* toutes choses»⁴. La mente, infatti, riceve i sentimenti e le passioni dell'anima, «en tant que ce sont des pensées confuses [*quatenus sunt confusae quaedam cogitationes*] que l'âme n'a pas de soi seule, mais de ce qu'étant étroitement unie au corps, elle reçoit l'impression des mouvements qui se font en lui»⁵. Ora, una percezione si dice confusa quando la mente non riesce a distinguerla con precisione da altre percezioni che vi si mescolano in modo surrettizio: «[Les choses corporelles] – si legge nella *Meditatio VI* – ne sont peut-être pas entièrement telles que nous les apercevons par les sens, car cette perception des sens est fort obscure et confuse en plusieurs choses [*sensuum comprehensio in multis valde obscura est et confusa*]»⁶. L'articolo

¹ *Meditatio III* (Alquié II, p. 442; AT VII, 43).

² *Risposte alle Seconde Obiezioni* (Alquié II, p. 572; AT VII, 147).

³ *Principia I*, § 63 (Alquié III, p. 132).

⁴ *Risposte alle Seste Obiezioni* (Alquié II, p. 884; AT VII, 441, corsivo nostro).

⁵ *Principia IV*, § 190 (Alquié III, p. 506; AT VIII-1, 317).

⁶ *Meditatio VI* (Alquié II, p. 49; AT VII, 80).

68 del primo libro dei *Principia* esplicita il frequente accadimento dell'erronea attribuzione al corpo di alcuni stati di coscienza o modi della mente come il dolore o il colore, che devono invece essere attribuiti alla sola mente, dal momento che è questa a percepire i «sentimenti» e non il corpo¹. Il colore non si trova in un oggetto che sussiste fuori della nostra mente, né il dolore si localizza in qualche parte del corpo, ma è la mente che conosce «clairement et distinctement la douleur, la couleur et les autres sentiments, lorsque nous les considérons simplement comme des pensées»². È interessante osservare anche quanto Descartes scrive a l'abate di Launay il 22 luglio 1641:

la plupart ont de la peine à remarquer la distinction qui est entre l'âme et le corps: c'est à savoir, que les premiers jugements que nous avons faits dès notre enfance, et depuis aussi la philosophie vulgaire, nous ont accoutumés à attribuer au corps plusieurs choses qui n'appartiennent qu'à l'âme, et d'attribuer à l'âme plusieurs choses qui n'appartiennent qu'au corps; et qu'ils mêlent ordinairement ces deux idées du corps et de l'âme, en la composition des idées, qu'ils forment des qualités réelles et des formes substantielles, que je crois devoir être entièrement rejetée³.

Da questa confusione nasce, ad esempio, l'erronea credenza nel fatto che quando un corpo si muove in modo apparentemente spontaneo, tale movimento sia dovuto ad un qualche principio di animazione intrinseco al corpo; o quando crediamo che i corpi che ci stanno intorno portino in sé delle «forme sostanziali» o delle «qualità reali» (per esempio la *pesanteur*⁴), concepite alla stregua di piccole anime.

Ciò che è confuso per l'intelletto, può essere chiaro per i sensi. La filosofia cartesiana è come sorretta dalla distinzione delle tre nozioni primitive: 1) La natura della mente è conoscibile mediante il solo intelletto puro; 2) La natura del corpo (l'estensione), e i suoi accidenti (figure e movimenti), si possono conoscere mediante il solo intelletto, ma ancora meglio dall'intelletto aiutato dall'immaginazione; 3) Le cose che appartengono all'unione dell'anima e del corpo, « de laquelle dépend celle de la force qu'à l'âme de mouvoir le corps et le corps d'agir sur l'âme, en causant ses sentiments et ses passions ». Questa dottrina riveste un'importanza capitale nel pensiero cartesiano: «Je considère [...] que toute la science des hommes ne consiste qu'à bien distinguer ces notions, et à n'attribuer chacune d'elles qu'aux choses auxquelles elles appartiennent»⁵. Ora, le cose che si originano nella stretta e

¹ Cf. *Dioptrique*: «c'est l'âme qui sent, et non le corps» (Alquié I, p. 681-682; AT VI, p. 109); *Risposte alle Quinte Obiezioni*: «ce n'est point l'oeil qui se voit lui-même ni le miroir, mais bien l'esprit, lequel seul connaît et le miroir, et l'oeil, et soi-même» (Alquié II, p. 810; AT VII, 367).

² *Principia*, I, § 68 (Alquié III, p. 136; AT VIII-1, 33).

³ Descartes all'abate di Launay, 22 luglio 1641 (Alquié II, pp. 353-354; AT III, 420).

⁴ Cf. *Risposte alle Seste Obiezioni* (Alquié II, p. 884-885; AT VII, 441-442).

⁵ Descartes a Elisabetta, 21 mai 1643 (Alquié III, pp. 19-20; AT III, 665).

intima unione anima-corpo (gli appetiti come la fame e la sete; le passioni, come la collera e la gioia; tutti i sentimenti o sensazioni, come il dolore, il piacere, i colori, i suoni, gli odori), si conoscono oscuramente mediante l'intelletto solo (o aiutato dall'immaginazione), ma *molto chiaramente* per il tramite dei sensi. Si prenda, a mo' di esempio, l'idea del dolore:

Lorsque quelqu'un sent une douleur cuisante, la connaissance qu'il a de cette douleur est claire à son égard [*clarissima quidem in eo est ista perceptio doloris*], et n'est pas pour cela toujours distincte, parce qu'il la confond ordinairement avec le faux jugement qu'il fait sur la nature de ce qu'il pense être en la partie blessée [*in parte dolente*], qu'il croit être semblable à l'idée ou au sentiment de la douleur [*simile sensui doloris*] qui est en sa pensée, encore qu'il n'aperçoive rien clairement que le sentiment ou la pensée confuse qui est en lui¹.

La confusione consiste, pertanto, nell'unione di un'idea chiara (la sensazione del dolore), con un'altra oscura (la localizzazione corporea di questa sensazione). Se l'idea di dolore, concepita come pura sensazione, è del tutto chiara, l'idea della «parte corporea dolorante», viceversa, è oscura visto che la qualità del dolore non esiste realmente nella parte del corpo in questione: si tratta della rappresentazione di qualcosa di assente o, più esattamente, della confusione di un'affezione soggettiva con il carattere dell'oggetto. L'idea del dolore risulta, quindi, confusa in ragione della sua unione con questa falsa localizzazione della sensazione in una parte del corpo: «[...] nous connaissons clairement et distinctement la douleur, la couleur et les autres sentiments, lorsque nous les considérons simplement comme des pensées»².

CONGETTURA

[Lat. CONJECTURA, fr. CONJECTURE] Il latino *Conjectura* traduce la *pistis* o l'*eikasìa* greca e si oppone alla *dianoia* (ragionamento probatorio). Il seguente passo espunto dagli *Essais* di Montaigne sembra identificare il significato di congettura e incertezza: «les effects diroyent plus de la Fortune que de moy. Ils tesmoignent leur roolle, non pas le mien, si ce n'est conjecturalement et incertainement»³. Nel *Dictionnaire de Furetière* si legge, tra le altre, questa definizione: «Raisonnement fondé sur des probabilités sans aucune démonstration. Il ne faut point faire cas de ces jugements qui ne se font que par conjecture».

	<i>Regulae</i>	<i>Discours</i>	<i>Meditationes</i>	<i>Principia</i>
<i>coniectura/conjecture</i>	6	1	2	1

¹ *Principia I*, § 46 (Alquié III, p. 118; AT VIII-1, 22).

² *Principia I*, § 68 (Alquié III, p. 136; AT VIII-1, 33).

³ Montaigne, *Essais*, II, VI, C, 379.

Già nelle *Regulae* il sostantivo è adottato come forma antonimica della conoscenza vera e sinonimica rispetto a quella incerta o solo probabile e verosimile: «La plus forte raison pour laquelle, dans la Philosophie vulgaire, on ne trouve rien d'assez évident et certain pour ne pouvoir tomber en controverse, c'est que d'abord les savants, non contents de connaître les choses claires et certaines, ont osé affirmer aussi les choses obscures et inconnues [*obscuras etiam et ignotas*], qu'ils n'atteignent que par des *conjectures probables* [*quas probabilibus tantùm conjecturis attingebant*] [...]»¹. L'imperativo delle *Regulae*, pertanto, è di non mescolare le nostre congetture alle certezze: «[...] il ne faut jamais mêler une seule conjecture à nos jugements portant sur la vérité des choses [*nullas omninò conjecturas nostris de rerum veritate judiciis esse unquam admiscendas*]»² [► ERRORE].

Il sintagma «*probabiles conjecturae*» ritorna anche nella *Meditatio IV*: «[...] car, pour probables que soient les conjectures qui me rendent enclin à juger quelque chose, la seule connaissance que j'ai que ce ne sont que des conjectures [*quos sint tantùm conjecturae*], et non des raisons certaines et indubitables [*non autem certae atque indubitabiles rationes*], suffit pour me donner occasion de juger le contraire»³. Lo statuto probabile della congettura è ribadito in questo passo della lettera a Elisabetta del 3 novembre 1645, in cui si evince nitidamente come il termine congettura sia, nel vocabolario cartesiano, antitetico all'idea di *assurance*:

pour ce qui regard l'état de l'âme après cette vie, [...], laissant a part ce que la foi nous enseigne, je confesse que, par la seule raison naturelle, nous pouvons bien faire beaucoup de conjectures à notre avantage et avoir de belles espérances, mais non point aucune assurance⁴. [► OPINIONE, OSCURITÀ, PROBABILE]

DUBBIO

[Lat. DUBIUM, fr. DOUTE] Antonimo di conoscenza certa e indubitabile. Secondo il primo precetto del metodo cartesiano ciò che è vero è indubitabile. Se Sesto Empirico definiva il dubbio come «l'esitazione ad affermare o negare»⁵, per Descartes esso può inerire tanto al

¹ *Regula III* (Alquié I, p. 86-87; AT X, 368, corsivo nostro).

² *Regula III* (Alquié I, p. 86; AT X, 367).

³ *Meditatio IV* (Alquié II, p. 464; AT VII, 59).

⁴ Descartes a Elisabetta, 3 novembre 1645 (Alquié III, p. 627; AT IV, 333).

⁵ Sesto Empirico, *Ipotiposi Pirroniane*, I, 7.

soggetto¹, in quanto modalità della *cogitatio* (e in particolare della *volitio*), quanto all'oggetto conosciuto, in quanto attributo dell'idea oscura, incerta o non sufficientemente determinata. Stato soggettivo di incertezza, il dubbio è una perdita o una mancanza di luce, comporta, cioè, oscurità e confusione nella percezione dell'idea. Descartes è alla ricerca di un sapere la cui certezza e *indubitabilità* diventino la condizione della risolutezza decisionale del proprio giudizio.

Ma il dubbio è anche un *topos* letterario diffusissimo nei secoli XVI e XVII, al punto che non è sorprendente potere avvicinare l'argomento scettico di Descartes che dubita dell'esistenza del proprio corpo (delle proprie mani) con questo passo tratto da *King Lear* di Shakespeare, in cui la follia fa pronunciare al re queste parole: «Where have I been? Where am I? Fair daylight? / I am mightily abus'd. I should e'en die with pity / To see another thus. I know not what to say. / I will not swear these are my hands: let's see; / I feel this prick. Would I were assur'd / Of my condition»². Follia, inganno, dubbio sull'esistenza delle proprie mani, volontà di certezza: Shakespeare e Descartes sembrano attingere alla fonte comune del resipiscente arsenale di argomenti scettici.

	<i>Regulae</i>	<i>Discours</i>	<i>Meditationes</i>	<i>Principia</i>
dubium/doute	4	12	8	7
dubitatio	3		5	2
dubius/douteux	4	4	11	18
dubito/douter	6	11	32	28
dubie	1		1	3

Le forme del dubbio. Nel *Discours de la méthode* sono riconoscibili tre forme di scepsti: 1) quella «autobiografica» della prima parte del *Discours*, che comporta il giudizio negativo espresso in relazione agli studi eseguiti presso il Collegio di La Flèche; 2) quella «metodica» della quarta parte, che si serve dello scetticismo per la ricerca di verità indubitabili; 3) quella «ontologica», ancora nella quarta parte: dal fatto che dubito constato l'imperfezione del mio essere.

Dal pirronismo al suo rovesciamento metodico. Di contro al sentimento di indecidibilità provocato dalle isostenie scettiche, tecnica largamente ripresa da Montaigne sul modello della tropologia pirroniana codificata da Sesto Empirico e adottata, in special modo, nelle pagine dell'*Apologie*; di contro alla diffidenza nei confronti della ragione, percepita

¹ Si veda, ad esempio, questo passo della *Meditatio II*: «Qu'est-ce qu'une chose qui pense? C'est-à-dire une chose qui doute, qui conçoit, qui affirme, qui nie, qui veut, qui ne veut pas, qui imagine aussi et qui sent» (Alquié II, pp. 420-421; AT VII, 28).

² Shakespeare, *King Lear*, scena VII, atto IV, vv. 52-57.

secondo certe intonazioni pirroniane come strutturalmente incapace di sottrarsi alle proprie antinomie e di procurarsi un criterio del vero solido e certo; di contro, infine, alla dottrina del *branle* continuo e generale dell'essere, da cui scaturisce un'ontologia mobilista, una «metafisica dell'effimero» e un eraclitismo delle apparenze finalizzati a consolidare l'idea della relatività delle scienze, dell'evanescenza di ogni sapere e dell'incertezza di qualunque principio considerato incrollabile¹, la filosofia di Descartes, come sospinta e incalzata da un vigoroso *Esprit de vérité*², sembra stagliarsi su questo abisso di dubbi per replicare alle provocazioni scettiche con la messa a punto di una nuova *prima philosophia*. L'arcinota dichiarazione della terza parte del *Discours*, del resto, appariva già come una sfida lanciata contro tutte «le più stravaganti supposizioni degli scettici»:

Non que j'imitasse pour cela les sceptiques, qui ne doutent que pour douter, et affectent d'être toujours irrésolus: car, au contraire, tout mon dessein ne tendait qu'à m'assurer, et à rejeter la terre mouvante et le sable, pour trouver le roc ou l'argile³.

In altri termini, se Montaigne non aveva trovato «en cet amas de science et provision de tant de choses diverses rien de massif et ferme»⁴, Descartes si consacra alla ricerca di un *aliquid inconcussum* che riscontrerà nel *cogito*, il *punctum firmum et immobile*, la *res certa et indubitata*, mediante il quale egli avrà modo, per un verso, di respingere efficacemente gli assalti scettici e, per un altro verso, sarà in condizione di rifondare l'edificio del sapere su basi inamovibili, stabilizzando il flusso e il riflusso incessante dell'ordine metafisico dell'essere. Se Montaigne ricorreva all'evocazione della figura del fiume eracliteo per mettere in dubbio la possibilità di pervenire a delle certezze capaci di «fonder et ordonner un nouveau édifice de la connaissance», dal momento che «toutes choses mortelles, vont coulant et roulant sans cesse», Descartes ricorrerà alla figura di Archimede, individuando nel *cogito* sia l'antidoto contro l'argomento della perpetua instabilità del reale, sia il fondamento o il principio evidente e indubitabile sul quale costruire «une forteresse à la Vauban»⁵. Ma tutto ciò non sarebbe stato possibile senza il ricorso ad una certa pratica *metodica* del dubbio.

Provvisorietà e negatività del dubbio. Il dubbio cartesiano ricopre tanto la funzione (provvisoria) di sospendere la volontà di credere (sospensione dei giudizi che affermano l'esistenza delle cose materiali e di Dio, ma anche sospensione dei giudizi relativi alla

¹ Nell'*Apologie* Montaigne aveva scritto: «[...] les hommes ayant tout essayé et tout sondé, et n'ayant trouvé, en cet amas de science et provision de tant de choses diverses, rien de massif et ferme, et rien que vanité, ils ont renoncé à leur presumption et reconneu leur condition» (II, XII, A, 500).

² *Olympica* (Alquié I, p. 57).

³ *Discours, III* (Alquié I, p. 599; AT VI, 29).

⁴ *Essais*, II, XII, A, 500.

⁵ È la felice espressione cui ricorre M. Guérout, *Descartes selon l'ordre des raisons*, cit., I, p. 12.

credenza nelle verità più semplici, come quelle della matematica), quanto una funzione distruttiva: «Je m'appliquerai sérieusement et avec liberté à détruire généralement toutes mes anciennes opinions»¹, si legge nella *Meditatio I*. Il carattere provvisorio dell'*epochè* coesiste con quello distruttore o negatore (assimilazione metodica del probabile o del verosimile al falso), e nella prima meditazione si assiste ad uno sdoppiamento egologico, con un primo soggetto impregnato di vecchie opinioni cui si contrappone il soggetto del dubbio che costringe (volontariamente) all'esame critico le sue stesse credenze².

La funzione del dubbio iperbolico. Per i detrattori di Descartes, l'uso volontario e generale del dubbio iperbolico³ conduce all'incredulità, minando le verità della fede e servendo, in tal modo, la causa dell'ateismo o del libertinismo⁴. Tuttavia Descartes, guardandosi sempre dall'introdurre lo scetticismo negli ambiti della teologia rivelata e della morale, si era pronunciato con chiarezza nell'*abrégé des Méditations* sulla triplice funzione del suo dubbio, che consisteva a) nello sgomberare la mente da ogni sorta di pregiudizio; b) nel preparare la mente a distaccarsi dal commercio coi sensi; c) nel rendere psicologicamente e normativamente indubitabile ciò che si è scoperto essere vero⁵. Chi lo accusava di scetticismo o di ateismo sembrava dunque ignorare la finalità proclamata del dubbio metodico, mirante tanto alla scoperta di principi indubitabili sui quali fondare la certezza della scienza, quanto a provare che senza Dio nessuna certezza era garantita (eccetto il *cogito*), nemmeno le dimostrazioni matematiche. Un concetto analogo si trova ribadito nel primo articolo del primo libro dei *Principia*: «Que pour examiner la vérité [*veritatem inquirenti*] il est besoin, une fois en sa vie [*semel in vita*], de mettre toutes choses en doute autant qu'il se peut»⁶. Per «esaminare la verità», prima ancora che per trovarla. Infatti, rispondendo alla terza istanza di Gassendi, nella lettera a Clerselier che segue le *Quinte Obiezioni e Risposte*, Descartes precisa che il dubbio in sé non è atto ad abordar la verità, ma funge da strumento preliminare imprescindibile perché la mente possa coglierla: «bien qu'il soit vrai que le doute

¹ *Meditatio I* (Alquié II, p. 405; AT VII, 18). Questa seconda operazione è stata denominata da H. Gouhier «*négation méthodique*». Rimando al suo prezioso studio *La pensée métaphysique de Descartes*, cit., pp. 15-40.

² *Meditatio I*: «[...] de façon qu'il me fallait entreprendre sérieusement une fois en ma vie de me défaire de toutes les opinions que j'avais reçues jusques alors en ma créance et commencer tout de nouveau dès les fondements, si je voulais établir quelque chose de ferme et de constant dans les sciences [*si quid aliquando firmum et mansurum cupiam in scientiis stabilire*]» (Alquié II, p. 404; AT VII, 17).

³ «Ce doute générale et universel que j'ai souvent moi-même appelé hyperbolique ou métaphysique» (*Risposte alle Settime Obiezioni*, Alquié II, p. 958; AT VII, 460). Il dispiegamento iperbolico del dubbio, pur in forme e misure ineguali, si trova nella *Recherche de la vérité*, nel *Discours*, nelle *Méditationes*, nei *Principia Philosophiae*.

⁴ È la tesi centrale difesa da Bourdin nel corso delle sue *Settime obiezioni*: Bourdin sostiene che se si revocasse davvero in dubbio ogni cosa, non si saprebbe più come uscire dallo scetticismo.

⁵ *Synopsis* (Alquié II, p. 399; AT VII, 12).

⁶ *Principia*, I, § 1 (Alquié III, p. 91; AT VIII-1, 5).

seul ne suffit pas pour établir aucune vérité, il ne laisse pas d'être utile à préparer l'esprit pour en établir par après, et c'est à cela seul que je l'ai employé»¹. La funzione metodica del dubbio, in altri termini, ha per effetto la rimozione di tutte le *opinion*i tenute per vere in modo ingenuo o prefilosofico [►PREGIUDIZIO].

La ragionevolezza del dubbio. Un siffatto atteggiamento scettico, rivolto alla generalità di quelle opinioni accolte in modo acritico e calato nell'ambito della metafisica, non è *mai* dettato da un atto arbitrario, irragionevole e gratuito, ma esige sempre delle valide e legittime ragioni di dubitare:

de toutes les opinions que j'avais autrefois reçues en ma créance pour véritables, il n'y en a pas une de laquelle je ne puisse maintenant douter non par aucune inconsidération ou légèreté, mais *pour des raisons très fortes et mûrement considérées* [validas et meditatatas rationes]².

Di quale esigenze razionali si tratta? Quali sono queste «ragioni molto forti» cui Descartes fa allusione? In un passo delle *Risposte alle Seconde Obiezioni*, Descartes spiega che l'uso metodico del dubbio gli è parso lo strumento razionale più utile ed efficace al fine di conoscere con certezza:

c'est pourquoi, ne sachant rien de plus utile pour parvenir à une ferme et assurée connaissance des choses, que si, auparavant que de rien établir, on s'accoutume à douter de tout et principalement des choses corporelles, *encore que j'eusse vu il y a longtemps plusieurs livres écrits par les sceptiques et académiciens touchant cette matière*, et que ce ne fût pas sans quelque dégoût que je remâchais une viande si commune, je n'ai pu toutefois me dispenser de lui donner une Méditation toute entière³.

I gradi del dubbio. La *Meditatio I* è il luogo teorico dove Descartes dispiega la sua scepsi in modo sistematico e senza reticenze⁴. L'insieme dell'itinerario della prima meditazione, che si apre con l'invito a dubitare di tutto ciò che i nostri sensi ci presentano, perché «il est de la prudence de ne se fier jamais entièrement à ceux qui nous ont une fois trompés»⁵, appare scandito all'insegna dell'inganno, come ha notato in modo polemico Gassendi nelle sue *Istanze*: «inducit in theatrum Morpheae, Deum, Malignum Genium». Il meditante declina il suo scetticismo secondo un ordine crescente che revoca in dubbio i falsi giudizi che vertono: a) sull'esistenza delle cose materiali (*res materiales*), confusamente

¹ *Risposte alle Istanze di Gassendi* (Alquié II, p. 841; AT IX-1, 205).

² *Meditatio I* (Alquié II, p. 410; AT VII, 21, corsivo nostro).

³ *Risposte alle Seconde Obiezioni* (Alquié II, p. 552; AT VII, 130 corsivo nostro).

⁴ Nelle *Regulae*, dove pure era centrale la questione della ricerca di verità indubitabili, Descartes non procederà ad una revocazione sistematica delle proprie credenze.

⁵ *Meditatio I* (Alquié II, p. 405; AT VII, 18).

testimoniataci dall'informazione dei sensi o dagli effetti dell'immaginazione; b) sulla realtà del proprio corpo e sulla verità delle cose composte, attraverso l'argomento del sogno (ipotesi della possibile identificazione tra veglia e sonno), in un primo momento, e poi di nuovo con l'evocazione di un *genius malignus*; c) sulle verità matematiche e le evidenze più semplici, ricorrendo ad una ragione di dubbio estrema, che fa leva sull'incertezza relativa all'autore del proprio essere, palesata dall'evocazione dell'ipotesi (*vetus opinio*) di un Dio onnipotente (*Deus qui potest omnia*), che, in quanto tale, potrebbe aver fatto la mente in un modo tale che si inganni anche sulle cose più semplici [►INGANNO]. Ora, l'iperbolicità del dubbio non risiede tanto nell'assimilazione del probabile, del verosimile o dell'opinabile al falso (in ciò risiede piuttosto la metodicità del dubbio), ma piuttosto nel suo estendersi sino a sospendere il valore di verità che la mente attribuisce alle evidenze attuali.

Le figure del dubbio. Descartes non cesserà di figurare la scempi ricorrendo all'adozione di similitudini, metafore e avvalendosi di un linguaggio icastico. Si pensi, in primo luogo, all'immagine dell'acqua profonda, che sorprende e paralizza la mente :

Et comme si tout à coup j'étais tombé dans une eau très profonde [*in profundum gurgitem*], je suis tellement surpris, que je ne puis ni assurer mes pieds dans le fond, ni nager pour me soutenir au-dessus¹;

immagine ripresa da Epistemone nella *Recherche* per denunciare la natura pericolante di tale dubbio:

Je juge aussi qu'il est très dangereux de s'y engager trop avant. Ces doutes si généraux nous mèneraient tout droit dans l'ignorance de Socrate, ou dans l'incertitude des Pyrrhoniens; et c'est une eau profonde, où il ne me semble pas qu'on puisse trouver pied².

Si pensi, ancora, all'immagine della febbre del dubbio, infermità curabile attraverso la filosofia cartesiana, concepita alla stregua di una terapeutica dell'evidenza:

Et ce n'a point été pour acquérir de la gloire que je les ai rapportées [les raisons des douter], mais je pense n'avoir pas été moins obligé de les expliquer, qu'un médecin de décrire la maladie dont il a entrepris d'enseigner la cure [*quam medicinae scriptor morbi descriptionem, cujus curandi methodum vult docere*]³.

Un'altra metafora significativa è quella della «notte del dubbio», ovvero la comparazione dei dubbi a «des fantômes et vaines images, qui paraissent la nuit à la faveur d'une lumière débile et incertaine»: essi non devono essere evitati o schivati per paura, se non si vuole che tale timore continui a seguirci,

¹ *Meditatio II* (Alquié II, p. 414; AT VII, 23-24).

² *La Recherche de la Vérité* (Alquié II, p. 1120; AT X, 512). Si noti l'evocazione congiunta dell'ignoranza socratica e dell'incertezza dei pirroniani.

³ *Risposte alle Terze Obiezioni* (Alquié II, p. 600; AT VII, 172).

mais si vous approchez comme pour les toucher, vous découvrirez que ce n'est rien, que de l'air et de l'ombre, et en serez à l'avenir plus assuré en pareille rencontre¹.

Da ultimo, l'immagine concettuale del paniere di mele (*corbem pomis plenam*), evocata per rispondere alla domanda di Bourdin se il dubbio può essere insieme radicale e selettivo: Descartes sostiene che la condizione per riconoscere le opinioni corrette (mele sane) e distinguerle dai pregiudizi (mele marce), contenuti all'interno della mente (cesto), è di iniziare l'indagine facendo *tabula rasa* di ogni opinione precostituita (rovesciare l'intero paniere) **[► OPINIONE]**.

Il superamento del dubbio. Le *père* Bourdin lo aveva provocatoriamente interrogato sottoponendogli proprio la questione della finalità del suo dubbio: «*Quis finis abdicationis illius adeo austeræ, ut ne nobis plus residui esse patiat, quam hilum?*»², accordando in modo illegittimo al dubbio cartesiano una funzione di negazione ontologica. Da tale premessa abusiva, Bourdin poteva concludere per l'impossibilità di un superamento successivo del dubbio, accusando così Descartes di avere elaborato un dubbio oggettivo e definitivo, e di essersi in tal modo immerso da solo in un guado dal quale non sarebbe più stato in grado di uscire.

Ma la negazione cartesiana si dà sul piano conoscitivo ed è soggetta all'evoluzione progressiva del conoscere: il giudizio di falsità, deliberatamente attribuito alle conoscenze incerte, non è ontologico, bensì metodologico. Non corrisponde al vero, pertanto, «*que les choses que je niais en un temps, pour ce qu'elles me paraissaient incertaines, dussent toujours être ainsi niées, et qu'il ne se pût faire qu'elles ne devinssent par après évidentes et certaines*»³. Ciò che Bourdin non riconosce è il carattere artificiale, volontario, metodico per l'appunto del dubbio. Ciò a cui il dubitante aspira è il superamento della prova scettica, ovvero la scoperta di qualcosa capace di resistere al vaglio della *scepsi*. La missione del dubbio consiste, pertanto, nel trovare verità indubitabili, non solo in senso psicologico (ciò di cui la mente non riesce a dubitare), ma anche in senso normativo (ciò di cui la mente non deve più dubitare). Il dubbio, quindi, funge tanto da strumento di indagine, quanto da strumento di controllo, e lo statuto indubitabile di un'idea costituisce la condizione negativa della sua verità. Il pirronismo diviene, in tal modo, una figura di passaggio necessaria per fondare la scienza moderna. La prima di queste verità, insieme con il movimento di pensiero che ha portato alla sua scoperta, è diventato il primo principio della filosofia cartesiana:

¹ *La Recherche de la vérité* (Alquié II, p. 1121; AT X, 513).

² *Settime Obiezioni* (AT VII, 534).

³ *Risposte alle Settime Obiezioni* (Alquié II, 974; AT VII, 473).

pendant que nous rejetons en cette sorte tout ce dont nous pouvons douter, et que nous feignons même qu'il est faux, nous supposons facilement qu'il n'y a point de Dieu, ni de ciel, ni de terre, et que nous n'avons point de corps; mais nous ne saurions supposer de même que nous ne sommes point pendant que nous doutons de la vérité de toutes ces choses; car nous avons tant de répugnance à concevoir que ce qui pense n'est pas véritablement au même temps qu'il pense [*repugnat enim, ut putemus id quod cogitat, eo ipso tempore quo cogitat, non existere*], que [...] nous ne saurions nous empêcher de croire que cette conclusion: Je pense, donc je suis, ne sois vraie, et par conséquent la première et la plus certaine qui se présente à celui qui conduit ses pensées par ordre¹.

Descartes assume lo scetticismo per svuotarlo e vincerlo dall'interno. Il dubbio non è affatto un fine in sé, ma un pretesto per disarmare i partigiani dello scetticismo.

Bibliografia: Per una recente messa a punto bibliografica sulla prima meditazione (dubbio cartesiano e scetticismo, l'argomento del sogno, la follia, genio maligno e Dio ingannatore, dubbio metafisico) si veda D. Kambouchner, *Les Méditations métaphysique de Descartes*, cit., pp. 409-415. Si vedano anche J. G. Cottingham, *Descartes Dictionary*, cit., voce «doubt»; AA. VV., *Historical Dictionary of Descartes and Cartesian Philosophy*, cit., voce «doubt»; Fr. de Buzon e D. Kambouchner, *Le vocabulaire de Descartes*, cit., voce «doute».

ERRORE

[Lat. ERROR, fr. ERREUR] Adesione ad una credenza falsa; valutazione non vera. Aristotele ne fornisce una celebre definizione: «L'errore è la negazione di ciò che è o l'affermazione di ciò che non è»². Goclenius, nel suo repertorio, propone questa definizione: «Error est falsa existimatio; est existimatio, qua approbatur ut verū quod falsum est, vel ut falsum, quod verum est, vel ut certum, quod incertum est, aut contra»³.

	<i>Regulae</i>	<i>Discours</i>	<i>Meditationes</i>	<i>Principia</i>
<i>error/erreur</i>	12	6	27	18
<i>erro/errer</i>	2	1	16	10
<i>fallax</i>	2		10	3
<i>fallo</i>	10		39	24

Aitiologia dell'errore. Si devono distinguere tre motivi che concorrono alla formazione dell'errore: a) *la causa ontologica* (l'imperfezione o finitudine o mancanza di essere che costituiscono lo statuto creaturale dell'uomo); b) *le cause psicologiche* (la mancanza di attenzione, la precipitazione e la prevenzione); c) *le cause epistemologiche* (ad

¹ *Principia*, I § 7 (Alquié III, pp. 94-95; AT VIII-1, 7).

² Aristotele, *Metafisica*, IV, 7, 1011 b 26.

³ R. Goclenius, *Lexicon philosophicum*, cit., p. 168.

esempio, pretendere che l'immaginazione possa aiutarci in metafisica; ammettere che i sensi possano conoscere la natura delle cose; adottare criteri conoscitivi inaffidabili; non distinguere le cose che concernono la sfera corporea da quelle che appartengono alla sfera immateriale, ecc.). Ma la mente è capace di operazioni intellettuali infallibili, l'*intuitus* e la *deductio*, in virtù delle quali «nous pouvons parvenir à la connaissance des choses sans aucune crainte d'erreur [*absque vllo deceptionis metu*]»¹.

Semantica dell'errore. In latino il verbo *errare* riveste un duplice significato: quello di andare errando, vagare, perdere la retta via nell'andare e quello di sbagliarsi, ingannarsi, allontanarsi dal vero. Questa ambivalenza semantica non si disperde, ma si conserva e si mantiene nella filosofia di Descartes: la metafora della conoscenza come itinerario che va dal falso al vero, dall'ignoto al noto, dall'*opinio* alla *scientia*, dall'infanzia all'età adulta, dalla fiducia ingenua nei sensi e nell'immaginazione a quella metodica nella ragione, ritornano con frequenza lungo tutta la sua opera. La ricerca della verità, infatti, esige come requisito necessario (ma non sufficiente) la codificazione di un metodo: nell'etimologia classica del termine *methodos* è iscritto il concetto greco di *odos*, che significa via, cammino, strada². *Methodos* rinvia precisamente al significato di ricerca, mezzo per arrivare a uno scopo. Il metodo è concepito da Descartes come il cammino che permette alla mente di accedere alla verità. Una mente che si consacrì alla ricerca della verità senza seguire un metodo, è condannata a perdere la retta via nell'andare e ad allontanarsi dal vero³.

L'errore appartiene allo statuto antropologico. Descartes non esclude affatto la possibilità dell'errore, la quale, peraltro, sancisce la natura contingente e finita della mente, che partecipa del nulla (oltre che dell'essere): della formula proverbiale *errare humanum est*, potremmo dire che Descartes fa una verità ontologica irrecusabile: «l'expérience me fait connaître que je suis [...] sujet à une infinité d'erreurs [*experior me [...] innumeris erroribus esse obnoxium*]»⁴. Lo statuto creaturale dell'uomo spiega la sua imperfezione e limitatezza razionale. La mente umana è universalmente e per costituzione soggetta all'errore. Anche per questo Descartes potrà dire a Regius che «il n'y a rien de plus louable à un philosophe que

¹ *Regula III* (Alquié I, p. 87; AT X, 368).

² Eudoxe si serve del concetto di *route* in un momento centrale del dialogo *La recherche de la vérité*: «Mais pour que vous ne soyez pas détourné de votre dessein, avançons peu à peu, et, comme je vous l'ai dit, vous trouverez que cette route va plus loin que vous ne pensez» (Alquié II, p. 1123; AT X, 515).

³ Cf. *Regula IV* (AT X, 371-372).

⁴ *Meditatio IV* (Alquié II, p. 457; AT VII, 54).

d'avouer sincèrement ses erreurs»¹. Sbagliare appartiene alla natura dell'uomo: tale tesi, approfondita in sede metafisica, è già presente nella *Regula VIII*, dove Descartes esamina le frontiere della conoscenza. Si veda, *a fortiori*, l'*explicit* delle *Meditationes*:

[...] il faut avouer que la vie de l'homme est sujette a faillir fort souvent dans les choses particulières [*fatendum est humanam vitam circa res particulares saepe erroribus esse obnoxiam*]; et enfin il faut reconnaître l'infirmité et la faiblesse de notre nature»².

Tuttavia, dire che l'uomo sbaglia perché ha la facoltà di sbagliare o perché è soggetto all'errore non è un argomento, bensì una tautologia. Descartes ritorna, così, a più riprese sul problema dell'errore, con l'intento di comprenderne l'origine e trovarne le cause filosofiche.

L'errore dell'esperienza. La *regula III* ascrive all'esperienza sensibile, e alla sua incertezza, la responsabilità dell'errore in ambito scientifico: «Il faut remarquer [...] que les expériences que nous avons des choses sont souvent trompeuses [*experientias rerum saepe esse fallaces*]»³. In questo passaggio Descartes oppone il procedimento deduttivo (capace di vedere il nesso logico che unisce due termini e in ciò guadagnare esattamente una conoscenza vera) dalla cattiva interpretazione del dato sensibile (errore dei sensi), considerato confuso e incerto, e suscettibile di indurre la mente a giudicare male (si pensi al *topos* scettico, da Descartes evocato nella *Meditatio VI*, della torre quadrata che, in lontananza, i sensi percepiscono come rotonda).

L'errore risiede nelle composizioni e l'esempio dell'itterico nella *Regula XII*.

[► **COMPOSIZIONE**].

I pregiudizi sono «la première et principale cause de nos erreurs»⁴ [► **PREGIUDIZIO**].

L'errore di coloro che definiscono le cose semplici. Tra i principali errori che si possono commettere nelle scienze è da ascrivere l'errore di coloro i quali vogliono definire. È quanto Descartes fa dire ad Eudosso contro Epistemone nella *Recherche de la vérité*:

Mais n'allez pas vous imaginer que pour acquérir ces notions préalables [le doute, la pensée, l'existence] il faille violenter et torturer notre esprit pour trouver le genre le plus proche et la différence essentielle, et de ces éléments composer une véritable définition. Laissons cette tâche à celui qui veut faire le professeur ou

¹ Descartes a Regius, gennaio 1642 (Alquié II, p. 914; AT III, 492).

² *Meditatio VI* (Alquié II, p. 505; AT VII, 90).

³ *Regula II* (Alquié I, p. 83; AT X, 365).

⁴ *Principia*, I, § 71 (Alquié III, p. 96; AT VIII, 37).

disputer dans les écoles. Mais quiconque désire examiner les choses par lui-même et en juger selon qu'il les conçoit, ne peut être d'un esprit si borné qu'il n'ait pas assez de lumière pour voir suffisamment, toutes les fois qu'il y fera attention, ce que c'est que le doute, la pensée, l'existence [...]. Au nombre des plus grandes erreurs que l'on puisse commettre dans les sciences, il faut compter peut-être l'erreur de ceux qui veulent définir ce qui ne doit que se concevoir [...]¹.

Se per l'aristotelismo la scienza di una cosa inizia dalla definizione di ciò che essa è (*ti estin*), per Descartes «il y a des notions d'elles-mêmes si claires qu'on les obscurcit [*obscuriora reddi*] en les voulant définir à la façon de l'Ecole, et qu'elles ne s'acquièrent point par étude, mais naissent avec nous»². Secondo Descartes, infatti, è più facile conoscere il *quid* del movimento passeggiando come Diogene, piuttosto che dandone una definizione alla maniera di Aristotele³; allo stesso modo, l'unica maniera di conoscere ciò che è il pensiero, è di pensare. Niente ce lo rivelerà, se non la nostra propria esperienza, la testimonianza interna che ciascuno percepisce quando esamina la realtà vivente, e non più solamente le parole. In breve, ogni nozione comune ha questo di particolare, che «on ne peut donner aucune définition de logique qui aide à connaître sa nature»⁴.

L'errore della *ressemblance*. Descartes si smarca dal principio scolastico della rappresentazione per somiglianza⁵ perché esso si trova all'origine di un errore epistemico capitale, vale a dire la credenza spontanea nella *similitudo* delle nostre idee rispetto alle cose che si trovano fuori di noi. Le idee potrebbero non assomigliare alle cose esterne. La critica nella credenza pre-riflessiva della *similitudo* tra idee e cose è costante nel pensiero di Descartes. Si veda la *Regula, XII*: «[...] il faut remarquer ici que l'entendement ne peut jamais se laisser tromper par aucune expérience [...] pourvue qu'il n'aille pas juger que

¹ *Recherche de la vérité* (Alquié II, p. 1136; AT X, 523-524).

² *Principia*, I, § 10 (Alquié III, p. 96; AT VIII, 8).

³ Aristotele, *Fisica* III, 1-3. Nel suo *Le Monde* Descartes cita questa definizione in latino: «*motus est actus in potentia prout in potentia est*» al fine di commentarla con sarcasmo. Queste parole, dice Descartes, «sont pour moi si obscurs, que je suis contraint de les laisser ici en leur langue parce que je ne les saurais interpréter» (Alquié I, p. 352; AT XI, 39). Lo stesso esempio del movimento, che rende bene il senso dell'idiosincrasia cartesiana nei confronti della pratica definitoria, si trovava già nella *Regula XII*: «Mais vraiment, n'ont-ils pas l'air de prononcer des paroles magiques, chargées d'une force occulte et dépassant la portée de l'esprit humain, ceux qui disent que *le mouvement*, cette chose que chacun connaît parfaitement, *est l'acte d'un être en puissance*? Qui donc comprend ces mots? Qui ignore ce qu'est le mouvement? Et qui n'avouerait pas que ces gens ont été chercher un nœud sur une tige de jonc?» (Alquié I, pp. 153-154; AT X, 426).

⁴ Descartes à Mersenne, 16 octobre 1639 (Alquié II, p. 144; AT II, 597).

⁵ Per gli scolastici la *species* è un'immagine *simile* all'oggetto esterno. Non la materia, ma la forma dell'oggetto stesso in quanto conosciuto. Si veda questo passo della *Summa Theologiae*: «Et hoc etiam patet ex antiquorum opinione qui ponebant *simile simili cognosci*. Ponebant enim quod anima per terram quae in ipsa erat, cognosceret terram quae extra ipsam erat; et sic de aliis. Si ergo accipiamus speciem terrae loco terrae, secundum doctrinam Aristotelis qui dicit quod *lapis non est in anima, sed species lapidis*; sequetur quod anima per species intelligibiles cognoscat res quae sunt extra animam» (I, q. 85, a. 2 c).

l'imagination lui rapporte avec fidélité les objets des sens, ni que les sens se fassent les porteurs de la vraie figure des choses, ni que les choses externes soient toujours telles qu'elles lui apparaissent; *car en tout ceci nous sommes sujets à l'erreur*»¹.

Per Descartes la natura delle idee è mentale, il loro statuto è quello di modi della mente (*modi cogitandi*). Così, in quasi tutte le sue opere, Descartes assimila l'errore alla teoria della *ressemblance*. Limitiamoci a evocare questo passaggio della terza meditazione:

Or la principale erreur et la plus ordinaire [*praecipuus autem error et frequentissimus*] qui s'y puisse rencontrer, consiste en ce que je juge que les idées que sont en moi sont semblables, ou conformes [*similes esse sive conformes*] à des choses qui sont hors de moi; car si je considérais seulement les idées comme de certains modes ou façons de ma pensée [*cogitationis meae quosdam modos*], sans les vouloir rapporter à quelque autre chose d'extérieur, à peine me pourraient-elles donner occasion de faillir [*errandi materiam dare possent*]².

L'errore risiede nel giudizio. La *Meditatio III* restringe il campo epistemico dell'errore non comprendendo le idee (che, in senso formale, cioè in quanto idee o pure modificazioni della mente [*realitas formalis*], sono sempre vere³), ma concernendo i soli giudizi: l'idea di chimera, ad esempio, concepita unicamente in senso formale, non è in sé, cioè in quanto idea, falsa, perché non è un puro nulla ma rappresenta qualcosa. L'errore scaturisce, invece, quando si formula un giudizio affermando la realtà extramentale di un'idea fittizia, come, ad esempio, *quando si afferma l'esistenza* di una chimera. Nel giudizio, quindi, e non nell'intelletto si deve ricercare la possibilità e la scaturigine dell'errore. Nella *Meditatio IV*, poi, Descartes teorizza nella mente una partizione tra intelletto e volontà. La conoscenza deve dipendere dal concorso di queste due facoltà: l'intelletto non è autorizzato ad affermare o a negare, ma solo a concepire le idee; mentre la volontà è l'atto deputato all'affermazione o alla negazione delle idee concepite.

Teodicea e teoria dell'errore nella *Meditatio IV*. Se Dio è *summe bonus et minime fallax*, cioè se non esercita nessun inganno per confondere la mente umana, perché sbagliamo? Come rendere conto della presenza e della frequenza dell'errore? La *Meditatio IV*

¹ *Regula XII* (Alquié I, p. 149-150; AT X, 423, corsivo nostro). Cf. *Dioptrique*, AT VI, 112-113 e un po' più avanti: «Pour sentir, l'âme n'a pas besoin de contempler aucunes images qui soient semblables aux choses qu'elle sent» (Alquié I, p. 686; AT VI, 114).

² *Meditatio III* (Alquié II, p. 434; AT VII, 37).

³ *Meditatio III*: «[...] pour ce qui concerne les idées, si on les considère seulement en elles-mêmes, et qu'on ne les rapporte point à quelque autre chose, elles ne peuvent, à proprement parler, être fausses [...]» (Alquié II, p. 433-434; AT VII, 37).

è il luogo in cui Descartes affranca Dio da ogni responsabilità in merito alla questione della possibilità dell'errore, elaborando una propria teodicea:

Ainsi je connais que l'erreur, en tant que telle, n'est pas quelque chose de réel qui dépende de Dieu, mais que c'est seulement un défaut; et partant, que je n'ai pas besoin pour faillir de quelque puissance qui m'ait été donnée de Dieu particulièrement pour cet effet, mais qu'il arrive que je me trompe, de ce que la puissance de Dieu m'a donnée pour discerner le vrai d'avec le faux n'est pas en moi infinie¹.

Descartes fa professione di avvocato di Dio e il suo argomento è centrato sulla contraddittorietà dell'attribuzione alla natura divina della facoltà di ingannare: il nesso tra Dio e la volontà di ingannare rimanda ad un'impossibilità di ordine logico. Accusare Dio di essere *deceptor* è un modo di autofrangersi [►INGANNO]. Dopo aver affrancato Dio da ogni responsabilità riguardo all'origine dei nostri errori, il meditante scopre che l'errore è una questione che concerne la natura finita della ragione umana. Se è vero che dinanzi all'idea evidente, o all'idea dedotta rigorosamente da principi indubitabili, la volontà deve necessariamente dare il proprio assenso² (*assensus*), è anche vero che la sua natura non le impedisce di aderire a ciò che non è caratterizzato dall'evidenza, come avviene tutte le volte che la mente giudica in modo precipitoso o si pronuncia su qualcosa di cui ha una conoscenza vaga, malnota o oscura. La questione della verità, come quella dell'errore, non è punto un affare teologico (se si esclude il caso degli «errori di natura») ma unicamente un problema dell'uomo; non a caso la quarta meditazione è quasi interamente consacrata a fondare una teoria della libertà umana che spieghi la possibilità dell'errore [*errandi facultatem*]:

d'où est-ce que naissent mes erreurs [*unde ergo nascuntur mei errores*]? C'est à savoir de cela seul que, la volonté étant beaucoup plus ample et plus étendue que l'entendement, je ne la contiens pas dans les mêmes limites, mais que je l'étends aussi aux choses que je n'entends pas; auxquelles étant de soi indifférente, elle s'égare fort aisément, et choisit le mal pour le bien, ou le faux pour le vrai. Ce qui fait que je me trompe et que je pêche³.

Tale teoria del giudizio individua la causa dell'errore in una dissimmetria estensionale tra l'intelletto e la volontà: la natura della volontà non prevede limiti, mentre quella dell'intelletto è circoscritta all'interno di confini ben precisi e invalicabili. Il più delle volte ci si sbaglia quando la volontà si avventura oltre questi confini intellettuali, pronunciandosi su cose che le rimangono oscure e ignote⁴. Quale terapia, pertanto, può aiutarci a non cadere in errore?

¹ *Meditatio IV* (Alquié II, p. 457; AT VII, 54).

² È il senso stesso della teoria cartesiana del giudizio, perfettamente compendiato in una proposizione chiave della *Meditatio IV*: «*Ex magna luce in intellectu magna consequitur propensio in voluntate*» (AT VII, 59).

³ *Meditatio IV* (Alquié II, p. 463; AT VII, 58).

⁴ *Principia*, I, § 35: «la volonté en quelque sens peut sembler infinie, parce que nous n'apercevons rien qui puisse être l'objet de quelque autre volonté, même de cette immense qui est en Dieu, à quoi la nôtre ne puisse

Come si possono prevenire o evitare le valutazioni errate? In senso negativo, facendo in modo che la volontà non giudichi quando non dispone di un'idea chiara e distinta cui dare l'assenso; in senso positivo, orientandola ad aderire all'idea evidente ogni volta che l'intelletto gliene presenti una, cioè imbrigliando la volontà nei confini dell'intelletto. Si noterà come questa soluzione richiama il senso preciso della regola generale della concezione chiara e distinta, che prescrive il buon uso dell'attenzione¹ come condizione necessaria per cogliere la verità, e dunque per non scambiare una cosa per un'altra. Si deve tenere presente che per Descartes il rischio di ingannarsi e di sbagliarsi non cessa in nessun momento di insidiare la mente: il rimedio suggerito per fare indietreggiare le frontiere dell'errore e correggere la debolezza della propria natura consiste nell'abituarsi a *fare un buon uso* della ragione² in ogni circostanza della vita, acquisendo così «l'abitudine di non sbagliare», che Descartes definisce «*maxima et precipua hominis perfectio*».

La separazione dell'errore dal peccato. Coerentemente con la separazione delle due sfere della certezza, quella della ragione e quella della fede, sin dall'*Abrégé des Méditations*, Descartes dichiara di non occuparsi della questione del peccato, inteso come l'errore che si compie in ambito morale, ma solo dell'errore epistemologico: «il est à remarquer que je ne traite nullement [...] du péché, c'est-à-dire de l'erreur qui se commet dans la poursuite du bien et du mal: mais seulement de celle qui arrive dans le jugement et le discernement du vrai et du faux»³.

Gli errori di natura e il caso del malato di idropisia. Nella *Meditatio VI*, anche mercé la collaborazione dei sensi, il meditante scopre che la realtà esterna ha una consistenza ontologica, e di essere dotato di un corpo, attraverso il quale è certo di percepire le affezioni (il caldo, il freddo, ecc.), gli appetiti (la fame, la sete, ecc.) e molte altre sensazioni (il piacere, il dolore, ecc.). Tale certezza, scaturisce da un insegnamento impartito dalla natura e «il n'y a

aussi s'étendre; ce qui est cause que nous la portons ordinairement au delà de ce que nous connaissons clairement et distinctement; et lorsque nous en abusons de la sorte, ce n'est pas merveille s'il nous arrive de nous méprendre [*nos falli*]» (Alquié III, p. 112; AT VIII-1, 18).

¹ *Meditatio IV*: «je n'ai pas seulement appris aujourd'hui – spiega il meditante – ce que je dois éviter pour ne plus faillir, mais aussi ce que je dois faire pour parvenir à la connaissance de la vérité [*quid agendum ut assequar veritatem*]. Car certainement j'y parviendrai, si j'arrête suffisamment mon attention [*satis attendam*] sur toutes les choses que je concevrai parfaitement, et si je les sépare des autres que je ne comprends qu'avec confusion et obscurité» (Alquié II, 468; AT VII, 62).

² *Meditatio IV* «j'expérimente en moi-même une certaine puissance de juger [*judicandi facultatem*], laquelle sans doute j'ai reçue de Dieu, de même que tout le reste des choses que je possède; et comme il ne voudrait pas m'abuser, il est certain qu'il ne me l'a pas donnée telle que je puisse jamais faillir, lorsque j'en userai comme il faut [*dum ea recte utor*]» (Alquié II, p. 456; AT VII, 53-54).

point de doute que tout ce que la nature m'enseigne contient quelque vérité [*aliquid veritatis*]]¹. Di più, Descartes aggiunge (ma sarebbe più corretto dire “postula”) che il particolare modo in cui la natura ha istituito l'unione psicofisica dell'uomo (*omnes sensus nobis a natura inditos*) è «celui qui est le plus propre et le plus ordinairement utile à la conservation du corps humain, lorsqu'il est en pleine santé»². E tuttavia, dopo aver stabilito che Dio ha predisposto ogni cosa secondo il principio del meglio, Descartes non si nasconde l'esistenza problematica di certi casi di controfinalità pratica. La condizione dell'idropico, ad esempio, è tale che l'inclinazione naturale a bere, lungi dall'esser gli salutare o neutra, si rivela per lui *naturalmente ingannevole* [*sensusque naturaliter fallitur*], e dunque nociva, rovinosa e autodistruttiva: «d'où il est entièrement manifeste que, nonobstant la souveraine bonté de Dieu, la nature de l'homme, en tant qu'il est composé de l'esprit et du corps, ne peut qu'elle ne soit quelquefois fautive et trompeuse [*non posse non aliquando esse fallacem*]]»³. Se nella *Meditatio IV* Descartes aveva scagionato Dio da ogni responsabilità concernente l'errore, imputato alla sola mente umana, il caso dell'idropico (la sua irresistibile sete innaturale) attesta la realtà di un male di cui non è in nulla responsabile l'uomo, bensì Dio. Senonché questo occasionale, infrequente ed eccezionale errore di natura viene in qualche modo ricompreso all'interno del principio del meglio con il quale Dio ha istituito la natura dell'unione psicofisica, in cui le inclinazioni naturali sono generalmente vantaggiose: Descartes spiega che è meglio che la sensazione di sete risulti erronea una volta (come nel caso dell'idropico), «que si, au contraire, elle trompait toujours lorsque le corps est bien disposé»⁴.

Bibliografia: J. L. Evans, *Error and the Will*, «Philosophy», 38 (1963), pp. 136-48; H. Caton, *Will and Reason in Descartes' Theory of Error*, «The Journal of Philosophy», 72 (1975), pp. 87-104; J. G. Cottingham, *Descartes Dictionary*, cit., voce «error»; AA. VV., *Historical Dictionary of Descartes and Cartesian Philosophy*, cit., voce «error».

FALSITÀ

[Lat. FALSITAS, fr. FAUSSETÉ] Antonimo di verità. Si iscrive nell'ambito concettuale di ciò che è ingannevole, erroneo e fallace. In latino *falsus* non è solo un aggettivo, ma è anche il participio passato di *fallere* che significa ingannare. È falso ciò che inganna, o ciò che

¹ *Meditatio VI* (Alquié II, p. 491; AT VII, 80).

² *Meditatio VI* (Alquié II, p. 501; AT VII, 87).

³ *Meditatio VI* (Alquié II, p. 502; AT VII, 88).

⁴ *Meditatio VI* (Alquié II, p. 503; AT VII, 88).

contraddice il o non corrisponde al o si discosta dal vero; è falso ciò che è frutto di un errore o è inesatto sul piano logico. Suarez dedica un'intera *Disputatio metaphysica*, la nona, alla questione della falsità (*De Falsitate seu falso*¹), in cui, tra le altre cose, ricorda che l'accezione più comune del termine «est propter similitudinem ad rem veram, ratione cuius occasionem falsitatis nobis praebet, ut, scilicet, illud existimemus esse quod non est»². Si vedano anche le voci «*Falsitas*» e «*Falsum*» nel *Lexicon philosophicum* di Goclenius, dove, tra le altre cose, si trova questa definizione, illustrata da un celebre esempio: «*Falsum vocamus, quod non est, id quod esse videtur: ut, falsus nummus: falsum aurum. Quanqua autem falsum aurū non solum non sit aurum, sed et aliud sit quam aurum: ei tamen, quatenus falsum est, accidit esse aliud quippiam, praeter aurum, sed ideo falsum est, quia non est aurum, quod tamen esse videtur*»³.

Scrive Descartes nella prima parte del *Discours*: «et j'avais toujours un extrême désir d'apprendre à distinguer le vrai d'avec le faux, pour voir clair en mes actions, et marcher avec assurance en cette vie»⁴. Così, la sua filosofia sarà consacrata, secondo un'espressione della *Meditatio II*, a trovare *hoc falsum esse non potest*. Inoltre, Descartes fornisce una definizione diretta di falsità nelle *Quinte Risposte*: «[...] pour moi, qui par le faux n'entends autre chose que la privation du vrai [*veri privationem*], je trouve qu'il y a une entière répugnance que l'entendement appréhende le faux sous la forme ou l'apparence du vrai [*falsum sub ratione veri*], ce qui toutefois serait nécessaire s'il déterminait jamais la volonté à embrasser la fausseté [*ad falsum amplectendum*]»⁵.

	<i>Regulae</i>	<i>Discours</i>	<i>Meditationes</i>	<i>Principia</i>
<i>falsitas/fausseté</i>	6	3	11	
<i>falsus/faux</i>	10	17	27	9

¹ La disputa nona, certamente conosciuta da Descartes che poteva ricavarvi un preciso resoconto dei principali termini della questione, è immediatamente successiva alla disputa che concerne la verità (*De Veritate seu vero, quod est passio entis*) e si articola in tre sezioni (1. «*Quidnam et ubi sit falsitas et an sit entis proprietatis*»; 2. «*Quae sit falsitatis origo*»; 3. «*Unde oriatur difficultas veritatem assequendi*»).

² Il passaggio prosegue così: «*Hoc modo aurichalcum dicitur falsum aurum non propter solam disconvenientiam quam habet cum vera idea vel conceptu auri; maiorem enim habet plumbum, vel stannum, quae non denominantur falsum aurum; igitur propter similitudinem et speciem auri, quam gerit, ratione cuius facile existimatur esse aurum. Et de hoc modo dixit Arist., V Metaph., c. 29, falsa dici quae natura sua apta sunt ut videantur esse, aut quae non sunt, aut qualia non sunt, veluti pictura et insomnia; et August., lib. II Soliloq., dixit, c. 6, eas res falsas esse nominamus quas verisimiles deprehendimus*» (*Disputationes metaphysicae*, IX, I, XIII). Si noti come un esempio analogo a quello menzionato da Suarez, si trovi sotto la penna di Descartes nella prima parte del *Discours*: «[...] il se peut faire que je me trompe, et ce n'est peut-être qu'un peu de cuivre et de verre que je prends pour de l'or et des diamants» (Alquié I, p. 570; AT VI, 3).

³ R. Goclenius, *Lexicon philosophicum*, cit., («*falsitas*», pp. 566-567; «*falsum*», pp. 567-568).

⁴ *Discours*, I (Alquié I, p. 577; AT VI, 10).

⁵ *Risposte alle Quinte Obiezioni* (Alquié II, p. 826; AT VII, 378).

Lo statuto dell'idea falsa. La difficoltà di una dottrina nella quale la verità è concepita come presenza dell'idea (*ergo* chiarezza) ad una mente attenta, consiste nello spiegare la falsità. Se il vero è ciò che si rivela al pensiero, il falso sarà ciò che rimane coperto e nascosto al lume naturale. Come superare l'aporia della conoscenza della falsità, visto che conoscendola la si renderebbe presente e rendendola presente la si trarrebbe fuori dall'oscurità? Ricoprire significa rimpiazzare la presenza di qualcosa con un'altra cosa. Ora, falso è ciò che non è presente. Ma non presente può essere solo ciò che è sostituito da un'altra presenza: conoscere qualcosa come falso o nascosto significa avere presente o rappresentarsi un'altra cosa al posto di ciò che rimane coperto. Queste premesse favoriscono due osservazioni: 1) la prima scaturigine dell'errore è il pregiudizio: prendere la parola in luogo della cosa; 2) la seconda risiede nelle idee oscure e confuse: idee che rimangono velate alla mente [► **CONFUSIONE, ERRORE, OSCURITÀ, PREGIUDIZIO**]. Più in generale si possono distinguere due forme di falsità ascrivibili al pensiero di Descartes: *la falsità materiale* dell'idea e *la falsità formale* del giudizio. Vi è poi la cosiddetta *falsità assoluta*, espressione riconducibile più ai lettori e ai commentatori che non allo stesso Descartes.

La falsità materiale dell'idea. Per Descartes tutte le idee «si on les considère seulement en elles-memes [in quanto modi del pensiero o affezioni soggettive], et qu'on ne les rapporte point à quelque autre chose, elles ne peuvent, à proprement parler, etre fausses [*falsae proprie esse non possunt*]»¹. Ma Descartes non concepisce le idee solo come *modi cogitandi*. *A parte subjecti*, per così dire, l'idea cartesiana è certamente un modo della sostanza pensante; *a parte objecti*, nondimeno, essa presenta sempre alla mente un contenuto rappresentativo. Questi due poli (*realitas formalis* e *realitas objectiva*), per Descartes, sono indissociabili, e tutte le idee, in quanto tali, rappresentano sempre qualcosa (anche se non tutte le rappresentazioni rimandano ad un'esistenza reale o possibile fuori del pensiero). Tuttavia, la falsità può infiltrarsi nell'idea nel momento in cui l'*ego* la consideri come *la rappresentazione di una cosa reale* e non solo come una sua rappresentazione. Nella *Meditatio III* il meditante afferma che non solo nei giudizi, ma nelle idee stesse potrebbe annidarsi una «falsità materiale», cioè una falsità intrinseca all'idea in quanto tale e non solo introdotta dal giudizio che afferma l'esistenza possibile o reale del contenuto di una determinata idea: «il se peut trouver dans les idées une certaine fausseté matérielle [*quaedam falsitas materialis in ideis*], à savoir, lorsqu'elles représentent ce qui n'est rien comme si c'était quelque chose»². L'esempio addotto è quello del freddo, che può presentarsi come l'idea di qualche cosa esistente fuori del

¹ *Meditatio III* (Alquié II, pp. 432-433; AT VII, 37).

² *Meditatio III* (Alquié II, pp. 442-443; AT VII, 43).

pensiero (qualcosa di reale e di positivo), mentre è probabilmente solo mancanza di calore: «s'il est vrai de dire que le froid ne soit autre chose qu'une privation de la chaleur, l'idée qui me le représente comme quelque chose de réel et de positif, ne sera pas mal a propos appelée fausse [*non immerito falsa dicitur*]»¹. Certo l'idea del freddo può fornire l'occasione ad un giudizio falso (sino a quando l'attenzione non trasforma l'idea oscura e confusa in chiara e distinta, insegnando all'*ego* che il contenuto rappresentativo dell'idea di freddo è una pura affezione soggettiva sprovvista di impegno ontologico), ma ciò che qui importa è che la falsità viene a situarsi ad un livello anteriore rispetto a quello del giudizio, livello che non concerne l'affermazione del rapporto tra l'idea e la cosa esterna, ma l'attribuzione all'idea di una *realitas objectiva* di cui potrebbe essere sguarnita. Se per gli scolastici (e pensiamo in particolar modo a Suarez), vi sono idee che non rappresentano nessun contenuto oggettivo alla mente (tale è il caso delle negazioni e delle privazioni, mere entità di ragione²), per Descartes anche le qualità sensibili (il freddo, il colore, il dolore, l'odore, il sapore) sono puri stati d'animo (e in ciò hanno un fondamento positivo) che non ci rappresentano niente.

In breve, sotto il profilo ontologico, la falsità materiale è prodotta dal nulla, cioè da una deficienza di essere o di perfezione imputabile alla natura della mente umana: «Car si elles sont fausses, c'est-à-dire si elles représentent des choses qui ne sont point, la lumière naturelle me fait connaître qu'elles procèdent du néant [*a nihilo procedere*], c'est-à-dire qu'elles ne sont en moi, que parce qu'il manque quelque chose à ma nature»³. Sotto il profilo epistemologico, l'idea materialmente falsa rischia di far venir meno la corrispondenza tra la rappresentazione e la cosa extramentale, perché «si ces idées sont vraies [...] parce qu'elles me font paraître si peu de réalité [*tam parum realitatis mihi exhibent*], que même je ne puis pas nettement discerner la chose représentée d'avec le non être, je ne vois point de raison pourquoi elles ne puissent être produites par moi-même, et que je n'en puisse être l'auteur»⁴. La questione, discussa da Descartes con Arnauld nelle *Quarte obiezioni e risposte* (Cf. AT VII, 206-207), è stata oggetto di un vivo dibattito storiografico.

La falsità formale del giudizio. La teoria della falsità materiale dell'idea convive con la tesi cartesiana del giudizio come luogo dell'errore e della falsità. La falsità propriamente detta, quella «vera e formale», si incontra unicamente nel giudizio: «encore que j'aie remarqué ci-devant qu'il n'y a que dans les jugements que se puisse rencontrer la vraie et

¹ *Meditatio III* (Alquié II, p. 443; AT VII, 44).

² Cf. Suarez, *Disputationes metaphysicae*, LIV, I, VIII.

³ Suarez, *Disputationes metaphysicae*, LIV, I, VIII.

⁴ Suarez, *Disputationes metaphysicae*, LIV, I, VIII.

formelle fausseté [*falsitatem proprie dictam , sive formalem*]]¹. Le idee si dicono precisamente «false» in quanto offrono al giudizio materia di errore (*materia errandi*, si legge nell'*Entretien avec Burman*²). In ciò la posizione di Descartes appare conforme ad un'idea tradizionale secondo la quale, per dirla con Suarez, «*dicitur aliquid falsum quia est obiectum falsae enuntiationis, quod tamen obiectum est obiective tantum in intellectu. Ita Aristoteles supra, qui addit in huiusmodi falsis esse latitudinem ; nam quaedam sunt etiam impossibilia, ut diametrum esse commensurabilem costae; alia vero sunt tantum falsa, ut Petrum currere si quiescit*»³.

L'ipotesi della «falsità assoluta». L'ipotesi storiografica della “falsità assoluta” è all'origine di un dibattito che ha alimentato forti controversie e vivaci conflitti di interpretazione in ambito cartesiano. La tesi cartesiana della creazione delle verità eterne fa emergere un'equivocità irriducibile tra due livelli ontologici: il piano dell'essere infinito, creatore di tutte le essenze e di tutte le esistenze, e il piano del lume naturale, limitato e creato. Questa disgiunzione dei piani rischia di compromettere lo statuto unitario della verità, determinandone una sorta di sdoppiamento: da un lato, la *Verità assoluta* di Dio, imperscrutabile alla mente umana, e, dall'altro lato, le *verità create* da Dio, la cui necessità si imporrebbe unicamente alla ragione contingente dell'uomo. A rassodare l'impressione di una frattura dell'unità del vero viene ad aggiungersi un passaggio piuttosto complesso delle *Seconde Risposte*, nel quale Descartes non solo assimila la perfetta certezza ad una «convinzione tanto salda che non si possa avere alcun motivo di dubitarne», ma sembra enunciare al contempo l'ipotesi di una «falsità assoluta» della scienza umana:

aussitôt que nous pensons concevoir clairement quelque vérité, nous sommes naturellement portés à la croire. Et si cette croyance est si forte [*tam firma*] que nous ne puissions jamais avoir aucune *raison* de douter de ce que nous croyons de la sorte, il n'y a rien à rechercher davantage : nous avons touchant cela toute la certitude qui se peut raisonnablement souhaiter. Car que nous importe si peut-être quelqu'un feint [*fingat*] que cela même de la vérité duquel nous sommes si fortement persuadés paraît faux aux yeux de Dieu ou des anges, et que partant, absolument parlant, il est faux [*absolute loquendo, falsum esse*]? Qu'avons nous à faire de nous mettre en peine [*quid curamus*] de cette fausseté absolue, puisque nous ne la croyons point du tout [*nullo modo*] et que nous n'en avons pas même le moindre soupçon ? Car nous supposons une croyance ou une persuasion si ferme [*persuasionem tam firmam*] qu'elle ne puisse être

¹ *Meditatio III* (Alquié II, p. 442; AT VII, 43).

² *Entretien avec Burman* (AT V, 152).

³ Suarez, *Disputationes metaphysicae*, IX, I, XIII.

ôtée, laquelle par conséquent est en tout la même chose qu'une très parfaite certitude [*perfectissima certitudo*]¹.

Alcuni autori hanno visto delinarsi in questo passaggio una sorta di teoria coerentista della verità in Descartes. Secondo questa prospettiva, che individua nella difesa della ragione il *telos* dell'impresa cartesiana, la vera aspirazione di Descartes non mira alla conquista di una verità assoluta, concepita come corrispondenza con le cose in se stesse, ma piuttosto ad una coerenza tra enunciati indubitabili. Alla luce del testo in questione, la verità verrebbe a ritrarsi in una dimensione psicologica, soggettiva, fattuale, e la filosofia di Descartes non pretenderebbe alla normatività o all'oggettività assolute. Tuttavia, la maggior parte degli studiosi sembra orientata ad evitare un particolare tipo di eccesso nell'interpretazione, volto ad opporre la ricerca della certezza a quella di una verità ultima, considerata come inaccessibile alla ragione umana a causa della sua finitezza; la formula cartesiana: «che cosa c'importa, infatti, se per caso qualcuno s'inventi [*fiingat*] che ciò stesso della cui verità siamo persuasi così saldamente appaia falso a Dio o ad un angelo, e quindi – assolutamente parlando – sia falso [*absolute loquendo, falsum esse*]?»), non tradirebbe, così, nessuna ammissione della possibilità di una sfera più profonda della verità. Questa formula non sarebbe il segno di una resa filosofica dinanzi all'esistenza di un criterio divino del vero alternativo a quello in dote al lume naturale, ma semmai la denuncia dell'inermità di una tale evocazione: è vero che già l'inizio delle *Meditazioni* presentava un dubbio iperbolico capace di investire non solo le nostre antiche opinioni ma anche il lume naturale stesso (mediante l'enunciazione della *suprema dubitatio* di un *Deus qui potest omnia*), ma è altrettanto vero che la progressione delle *Meditazioni* doveva sancire definitivamente la possibilità di una scienza perfetta e assolutamente indubitabile. Ecco perché Descartes ribatte a Mersenne che la sua ipotesi è incapace di turbare una persuasione «che sia tanto salda che non si possa avere alcun *motivo* di dubitarne»; ad un'opinione debole e infondata («non abbiamo neppure il minimo sospetto»; «non vi crediamo in alcun modo»), Descartes contrappone l'argomento più forte del suo arsenale razionale, ovvero il principio della *performance* metodica, testato sul *cogito* e successivamente assicurato dalla conoscenza della natura di Dio.

Bibliografia: E. Gilson, *Index Scolastico-cartésien*, cit., Art. Falsitas. Fausseté, p. 113, e Art. Vérité, pp. 316-317; J.-M. Beyssade, *Sensation et idée: le patron rude. De Descartes à Arnauld*, in *Etudes sur Descartes*, cit., pp. 153-177; E. Scribano, *Descartes et les vraies et fausses idées*, in «Archives de Philosophie», t. 64, c. 2, 2001, pp. 259-278; N. J. Wells, *Material falsity in Descartes, Arnauld, and Suarez*, «Journal of the History of Philosophy», 22 (1984), pp. 25-50. Si vedano anche gli interventi di R. Landim Filho, L. Alanen e M. Beyssade in Beyssade, Marion, *Descartes: Objecter et répondre*, cit., pp. 185-246; J. Laporte,

¹ *Risposte alle Seconde Obiezioni* (Alquié II, pp. 569-570; AT VII, 144-145, corsivi nostri).

Le rationalisme de Descartes, cit., pp. 149-152 ; H. G. Frankfurt, *Demons, Dreamers, and Madmen...*, cit., pp. 170 sgg., 179 sgg.; E. M. Curley, *Descartes against the Skeptics*, cit., pp. 108 sgg.; S. Landucci, *La mente in Cartesio*, cit., pp. 30-37; G. J. D., Moyal, *La critique cartésienne de la raison. Folie, rêve et liberté dans les Méditations*, Montréal-Paris, 1997, p. 168, e di E. Scribano, *L'inganno divino nelle Meditazioni di Descartes*, in «Rivista di Filosofia», 90, 1999, 2, pp. 249-250; G. Olivo, *Descartes et l'essence e la vérité*, cit., pp. 404-412; D. Kambouchner, *Les Méditations métaphysiques de Descartes*, cit., pp. 223-225.

FINZIONE

[Lat. FICTIO, fr. FICTION] Può semplicemente designare la formulazione di un'ipotesi, ma anche la tendenza a inventare o *rappresentare* qualcosa in modo artificioso e ingannevole, a simulare in modo deliberato cose contrarie al vero. Lo spettro semantico del termine è già molto ampio nel francese del XVI secolo, specie se si considera il verbo «feindre». Così, nel suo *Dictionnaire*, Huguet ha reperito almeno sei significati principali: 1) «Façonner, faire, former»; 2) «Représenter, figurer»; 3) «Imaginer, représenter ce qu'on imagine»; 4) «Supposer», accompagnato da questa frase di Du Vair: «Feignons qu'il puisse secourir toutes les autres villes, secourra-il Paris? (*Act. et. trait. orat., Resp. d'un bourgeois de Paris*, p. 181); 5) «Dire fausement»; 6) «Dissimuler, cacher». Il sostantivo «fiction» rimanda, principalmente, alle idee di «feinte, mensonge, hypocrisie». Huguet cita, tra gli altri, un passaggio di Calvino: «La vraye foy chrestienne [...] prend siege au coeur de l'homme, le nettoyant de fard, de fiction et d'hypocrisie» (*Instit.*, IV, p. 189). Il *Dictionnaire de Furetière* insisterà particolarmente sul carattere di capziosità insito nel verbo «Feindre», che viene definito come segue: «Tromper par l'apparence, faire semblant. Feindre se dit aussi des imaginations d'esprits qui sont fausses, et qu'on donne pour veritables».

Nessuna occorrenza del sostantivo *fictio/fiction* è rintracciabile negli scritti in latino di Descartes, mentre il verbo *fingere* ritorna con frequenza. La versione francese delle *Meditationes (Meditatio III)*, e la corrispondenza, registrano, invece, alcune occorrenze interessanti, come la seguente, espunta da una lettera indirizzata a Reneri per Pollot dell'aprile o marzo 1638, in cui Descartes risponde ad una questione/obiezione formulata da Pollot concernente la terza regola della sua morale provvisoria, opponendo ciò che è finto a ciò che è vero e insistendo sul carattere indubitabile della verità:

il ne me semble point que ce soit une fiction, mais une vérité, qui ne doit point être niée de personne, qu'il n'y a rien qui soit entièrement en notre pouvoir que nos pensées ; au moins en prenant le mot de pensée comme je fais, pour toutes les opérations de l'âme, en sorte que non seulement les méditations et les volontés, mais même les fonctions de voir, d'ouïr, de se déterminer à un mouvement plutôt

qu'à un autre, etc., et tant qu'elles dépendent d'elle, sont des pensées¹.

	<i>Regulae</i>	<i>Discours</i>	<i>Meditationes</i>	<i>Principia</i>
<i>fingo/feindre</i>	9	5	14	22
<i>fictio/fiction</i>				0

Finzione (supposizione, ipotesi) come artificio. Nella *Meditatio III* Descartes scrive: «et enfin il me semble que les sirènes, les hippogriffes et toutes les autres semblables chimères sont des fictions et inventions de mon esprit [*a me ipso finguntur*]»². La finzione è un'invenzione della volontà: come ogni modalità del pensiero essa non è falsa in quanto tale, ma lo diventa nel momento in cui le attribuisco il valore di verità. La finzione è un'idea prodotta da un'immaginazione che ha liberamente combinato elementi eterogenei: se la mente è consapevole dello statuto artificiale di tale idea, allora non corre nessun pericolo di ingannarsi. Da inventore Descartes conosce bene la tecnica di elaborare delle ipotesi, di realizzare degli artifici, di mettere a punto delle simulazioni di cui servirsi per trovare più facilmente la verità, per superare degli ostacoli o per aggirare delle difficoltà: si pensi all'ipotesi del genio maligno in metafisica, artificio indispensabile per dare il colpo di grazia allo scetticismo; si pensi alla descrizione dell'*arc-en-ciel* nel discorso ottavo delle *Météores*, in cui Descartes ricorre ad esperimenti analogici come quello dell'ampolla di vetro piena d'acqua per scoprire la maniera in cui i raggi del sole si riflettono e si rifrangono formando l'apparizione dei colori, e del prisma di cristallo per dimostrare che all'origine dell'apparizione dei colori, come loro condizione necessaria, è sottesa la rifrazione della luce; si pensi ai suoi studi di anatomia dove Descartes *finge* di rappresentarsi il corpo umano «come se» fosse una macchina, adottando tale finzione metodologica in virtù della sua fecondità sul piano pratico (cioè per la sua manifesta utilità in sede medica); o ancora si pensi, *last but not least*, all'istituzione del modello della *fable* nel *Traité de la lumière* del 1633, adottato meno per ragioni di prudenza che di convenienza pratica, visto che tale artificio gli consentiva di illustrare opportunamente la sua teoria cosmogenetica senza assumere impegni ontologici. Ma proprio da inventore Descartes mette in guardia più di una volta i suoi interlocutori del fatto che

rien ne nous éloigne plus du chemin de la vérité [nihil magis nos a veritate invenienda revocare] que d'établir certaines choses, comme véritables, qu'aucune raison positive, mais notre volonté seule, nous persuade. Nous faisons erreur lorsque nous avons inventé ou imaginé [commentati sive imaginati] quelque chose, et qu'après cela nos

¹ Descartes a Renieri per Pollot, marzo o aprile 1638 (Alquié II, p. 51; AT II, 36).

² *Meditatio III* (Alquié II, p. 435; AT VII, 38).

fiction nous plaisent, comme vous faites à l'égard de ces anges corporels, de cette ombre de l'essence divine et autres choses que personne ne doit admettre, parce que c'est le vrai moyen de se fermer tout chemin à la vérité [quia hoc ipso viam ad veritatem sibi praecludat]¹.

Ciò che Descartes intende prevenire è il passaggio abusivo dalla supposizione metodologica alla credenza ontologica: la traduzione surrettizia di ciò che si è *finto o supposto* per ragioni pragmatiche dal piano dell'intelligibilità a quello dell'essere. Descartes sottrae gran parte della topologia della finzione (la favola del mondo, l'equiparazione del corpo ad una macchina, l'ipotesi metafisica del genio maligno, ecc..) al campo scettico per piegarla a fini euristici: la finzione diventa un ausilio metodologico, uno strumento efficace per far scoprire o comunicare la verità.

La finzione della «favola del mondo». A partire dal sesto capitolo del suo primo trattato di fisica *Le Monde*, Descartes si serve della dimensione della fabulazione per delinearvi la creazione del nuovo mondo meccanicistico, che si forma nel luogo fittizio «dans les espaces imaginaires»² che tanto i seguaci dell'aristotelismo, quanto gli assertori dell'atomismo hanno lasciato liberi. Sulla scia dell'esempio di Copernico che offre il suo sistema come una semplice ipotesi più comoda per i calcoli astronomici, Descartes propone la sua fisica generale «comme une fable». L'adozione di questa forma letteraria risponde ad una precisa strategia discorsiva volta a sospendere ogni affermazione ontologica sul mondo, allontanandolo e come ritirandolo dall'essere non solo per poterlo meglio spiegare e descrivere nelle sue novità e diversità rispetto al cosmo aristotelico, ma anche per sottrarre il suo discorso alle controversie, cioè per non «être obligé de suivre ni de réfuter les opinions qui sont reçues entre les doctes»³, come Descartes rivela nella quinta parte del *Discours*. In altri termini, la favola non funge da narrazione capziosa, non determina una situazione di inganno o di pura illusione, né ambisce a occultare o a dissimulare la verità della realtà, ma è un genere letterario capace di rivelare e comunicare il vero spacciandolo per un punto di vista immaginario, fantasioso e non dogmatico; è «il miglior modo di esporre e soprattutto di elaborare la scienza vera, perché gli permette di prendere le mosse dalle stesse condizioni di intelligibilità del mondo fisico: le idee di materia estesa, di figura e di movimento, le leggi del movimento che enunciano il principio di inerzia, ecc., per spiegare via via l'insieme dei fenomeni naturali, e rendere infine conto, nel modo più semplice, più economico e più

¹ Descartes a Morus, agosto 1649 (Alquié III, pp. 934-935; AT V, 405).

² *Discours*, V (Alquié I, p. 615; AT VI, 42).

³ *Discours*, V (Alquié I, p. 615; AT VI, 42).

completo, di tutto ciò che si può vedere nel “vero mondo”, come egli lo chiama»¹. Del resto, Descartes stesso è convinto di non ingannare nessuno poiché, come egli dice, «la vérité ne laissera pas de paraître suffisamment, et [...] elle ne sera pas moins agréable à voir que si je l'exposais toute nue»².

Le finzioni barocche. I *topoi* squisitamente barocchi dell'illusorietà dell'esperienza, della confusione tra verità e menzogna, della teatralità del mondo, dell'incostanza, della mutabilità, dell'apparenza del reale, della dissimulazione, della simulazione artificiosa e della maschera, del sogno della vita e della capziosità dei demoni trovano dimora e pieno sviluppo nella filosofia di Descartes che offre, tuttavia, la chiave per un loro superamento razionale, in sede metafisica e scientifica. La filosofia di Descartes non si smarrisce, né si lascia travolgere dalla poetica barocca che sovrappone e complica il finto e il vero, il certo e l'incerto, lo stabile e l'illusorio: la evoca per revocarla, la assume per vanificarla, la pone per superarla. Nulla è più affascinante (*étonnement*) di quei fenomeni naturali che non comprendiamo e di cui ignoriamo le cause. Eppure questa ammirazione passiva ci sottrae «l'usage de la raison», lasciandoci pieni di stupore ad assistere allo spettacolo di effetti che ci sembrano misteriosi e prodigiosi³. Dinanzi a tale situazione, l'attitudine cartesiana è di rispondere alla passività stupita disponendosi a ricercare le cause dei fenomeni «qui peuvent sembler les plus rares et les plus étranges»⁴. Animato da una volontà di demistificare i prodigi, di svelare i trucchi, di conoscere le cause degli artifici, Descartes non cela il suo desiderio di padroneggiare una «Science des Miracles», fondata sulle matematiche, e che «enseigne à se servir si à propos de l'air et de la lumière qu'on peut faire voir par son moyen toutes les illusions, qu'on dit que les Magiciens font paraître par l'aide de Démons»⁵, a torto attribuite alla magia [► **ILLUSIONE**].

Bibliografia: J. P. Cavaillé, *La fable du monde*, Paris 1991; A. Battistini, *Il barocco. Cultura, miti, immagini*, Roma, 2000; P. Guenancia, *La signification de la technique dans le Discours de la méthode*, in *Lire Descartes*, cit., pp. 350-371.

¹ J.-P. Cavaillé, *Mundus est fabula*, in *Lecture cartésienne*, cit., p. 81.

² *Le Monde* (Alquié I, p. 343; AT XI, 31).

³ Un esempio può essere offerto dai cinque soli osservati a Roma il 20 marzo 1629.

⁴ *Les Passions de l'âme*, art. 76 (Alquié III, p. 1011; AT XI, 385).

⁵ Descartes a ***, settembre 1629 (Alquié I, p. 221; AT I, 21).

IGNORANZA

[Lat. IGNORANTIA, fr. IGNORANCE] Antonimo diretto di *sapientia/sagesse*, la nozione indica l'assenza di sapere. Conviene precisare, tuttavia, che, paradossalmente, il termine ha talvolta assunto in età moderna, sia per opera dei cosiddetti *nouveaux pyrrhoniens*, sia nell'ottica di un recupero della dotta ignoranza socratica, la valenza di sinonimo di sapienza autentica. Pensiamo ad autori quali Cusano (autore di un *De docta ignorantia*), Agrippa, Montaigne, Charron, La Mothe le Vayer, la cui opera *Quatre dialogues faits à l'imitation des anciens* del 1631 consacra il primo dialogo proprio all'*Ignorance louable*, quella stessa ignoranza che Montaigne si era impegnato a sottrarre ad un'indebita e semplicistica identificazione con l'errore e con il vizio, operata congiuntamente dal partito del Portico e dai seguaci della Scuola:

C'est, à la verité, une tres-utile et grande partie que la science, ceux qui la mesprisent, tesmoignent assez leur bestie; mais je n'estime pas pourtant sa valeur jusques à cette mesure estreme qu'aucuns luy attribuent, comme Herillus le philosophe, qui logeoit en elle le souverain bien, et tenoit qu'il fut en elle de nous rendre sages et contens: ce que je ne croy pas, ny ce que d'autres ont dict, que la science est mere de toute vertu, et que tout vice est produit par l'ignorance¹.

Ora, se Montaigne aderiva all'ideale socratico della «dotta ignoranza», anche in Mersenne si trovano delle considerazioni che vanno nel senso di un forte riconoscimento dei limiti del sapere umano, cui si accompagna l'idea che le scienze non conoscono nulla in modo certo ed evidente, perché vertono in uno stato di profonda ignoranza. Si veda, ad esempio, la *dédicace* a Madame la Mareschale de Vitry del breve trattato *L'usage de la raison* del 1623:

Je me suis fort souvent estonné de ce que nous cognoissions si peu de veritez en ce monde, que les plus grands personnages, et les plus rares esprits confessent ingenuement qu'ils ne sçavent rien avec évidence, et certitude de tout ce que nous voyons. [...] L'estre naturel, qui nous est le plus proche, et le mieux proportionné à nos sentimens, est un tesmoin irréprochable de nostre ignorance tres-grande, et tres-profonde, puis que nous ne sçavons la nature d'aucune chose ny en general, ny en particulier.

Dopo aver illustrato questa tesi portando vari esempi tra cui la difficoltà di conoscere il numero e le proprietà dei cieli, delle stelle e delle costellazioni; la natura dei quattro elementi; la causa dei venti, delle comete e dell'anatomia degli animali, Mersenne concludeva che «il ne faut que le plus petit animal du monde pour nous faire rougir de honte de nostre ignorance»².

¹ Montaigne, *Essais*, II, XII, A, 438.

² Mersenne, *L'usage de la raison*, ed. Fayard, 2002, p. 9.

In una filosofia, come quella di Descartes, per cui l'acquisizione e la pratica della saggezza costituiscono una sorta di stadio finale della conoscenza umana, il tema dell'ignoranza non poteva certo essere trascurato. E se è vero che la massima «*il suffit de bien juger pour bien faire*», rivela tanto l'esigenza di una coerenza tra le scelte teoriche e le determinazioni pratiche, quanto il fatto che il giudizio vero è pensato come il requisito capitale della moralità di ogni azione; è altrettanto vero che si può formulare lo stesso concetto evocando un altro adagio cartesiano, «*omnis peccans est ignorans*», che Descartes recupera dalla Scuola e menziona in una lettera a Mersenne, datata fine maggio 1637¹ (l'adagio ritorna nella lettera a Mesland del 2 maggio 1644). All'interno dell'epistola, Descartes precisa che si tratta di una «*doctrine ordinaire de l'Ecole*», di cui riporta, in latino, la proposizione essenziale: «*voluntas non fertur in malum, nisi quatenus ei sub aliqua ratione boni repraesentatur ad intellectum*». La facoltà di agire bene dipende dal discernimento di ciò che è vero da ciò che è falso.

	<i>Regulae</i>	<i>Discours</i>	<i>Meditationes</i>	<i>Principia</i>
<i>ignorantia/ignorance</i>	2	1		1
<i>ignoro/ignorer</i>	13	13	11	9

Descartes e l'ignoranza socratica. Come molti filosofi fedeli all'insegnamento socratico, anche nel caso di Descartes, in un certo senso, si possono distinguere due sensi della nozione: l'ignoranza di colui che non sa e ignora di non sapere; e l'ignoranza superiore di colui che è consapevole dell'estensione di ciò che non comprende e dei limiti delle proprie capacità conoscitive. Del resto, come ricorda la prima parte del *Discours*, l'istruzione ricevuta dagli insegnanti scolastici, uomini tra i più dotti del suo tempo, aveva permesso a Descartes di toccare con mano a che punto fossero giustificate le riflessioni di Montaigne, che si spingevano ad equiparare la vera saggezza ad una sempre più acuta consapevolezza della propria ignoranza. Al termine dei suoi studi presso i Gesuiti, infatti, Descartes non temeva di pronunciare queste parole: «*j'avais découvert de plus en plus mon ignorance*»². E nella sesta parte del *Discours*, queste altre: «*[...] je veux bien qu'on sache que le peu que j'ai appris jusqu'ici n'est presque rien, à comparaison de ce que j'ignore, et que je ne désespère pas de pouvoir apprendre*»³. È poi interessante osservare che Descartes evoca esplicitamente

¹ Descartes a Mersenne, fine maggio 1637 (Alquié I, p. 534; AT I, 366).

² *Discours, I* (Alquié I, p. 571; AT VI, 5).

³ *Discours, VI* (Alquié I, pp. 638-639; AT VI, 66).

«l'ignorance de Socrate» tanto nel *La Recherche de la Vérité*¹, quanto nella *Lettre-préface*, dove si ricorda che Platone, «suivant les traces de son maître Socrate, a ingénument confessé qu'il n'avait encore rien pu trouver de certain [...]»².

Pluralità tipologica dell'ignoranza. L'esame dei diversi regimi epistemici in cui si dispiega la riflessione cartesiana, permette di osservare quattro forme distinte di ignoranza.

a) Sul piano epistemologico, Descartes evoca il caso di questioni che si contraddistinguono per la loro intrinseca impossibilità ad essere conosciute e risolte mediante il solo lume naturale. Nelle *Regulae* Descartes distingue due forme di ignoranza: la prima è concepita come difetto di conoscenza, e a tale condizione si può porre rimedio; la seconda corrisponde alla consapevolezza di non poter conoscere un oggetto che per sua natura non è conoscibile dalla mente: «Et bien qu'il puisse se voir proposer une foule de questions dont la présente règle lui interdira de poursuivre la solution, la claire vision [*clare percipiet*] du fait que ces problèmes dépassent entièrement la porte de l'esprit humain [*humani ingenij captum excedere*] lui épargnera de se juger plus ignorant [*magis ignarum*] pour autant»³. La *Regula VIII* insiste sui limiti dell'intelligenza umana e, mediante l'applicazione del metodo, la mette in guardia dalla volontà di conoscere cose che oltrepassano le sue possibilità cognitive: la consapevolezza dei limiti del proprio sapere è, agli occhi di Descartes, uno dei principi del sapere positivo.

b) Sul terreno della filosofia prima, la constatazione dell'imperfezione della mente umana (*pauca intelligit et multa ignorat*) dovuta alla sua finitudine (Cf. l'*explicit* delle *Meditationes: naturae nostrae infirmitas est agnoscendas*), spiega, ad esempio, l'impossibilità a «comprendere» razionalmente l'essenza di Dio, i fini della sua creazione (che solo il soccorso della rivelazione può illustrare) e l'enigmatica unione dell'anima e del corpo, chiara ai sensi e oscura per l'intelletto. Del resto, Descartes ripete spesso che «il n'y a que Dieu seul qui sache parfaitement toutes choses»⁴: questa verità metafisica non va trascurata, pena il rischio di certi eccessi interpretativi legati alla definizione del razionalismo cartesiano, che non nega affatto la parte irriducibile di ignoranza nell'uomo. Anzi, nelle *Quinte Risposte* Descartes distingue tra «l'intellection conforme à la portée de notre esprit» e «la conception entière et parfaite des choses», che all'uomo non è dato avere (forse) di nessuna cosa «pour petite

¹ Ad essa fa riferimento Epistemone in una replica ad Eudosso: «Ces doutes si généraux nous mèneraient tout droit dans l'ignorance de Socrate ou dans l'incertitude des Pyrrhoniens; et c'est une eau profonde, où il ne me semble pas qu'on puisse trouver pied» (*La Recherche de la Vérité*, Alquié II, p. 1120; AT X, 512).

² *Lettre-préface* (Alquié III, p. ; AT IX-2, 6-7).

³ *Regula VIII* (Alquié I, p. 119; AT X, 396).

⁴ Cf. Descartes a Elisabetta, 15 settembre 1645 (Alquié III, p. 605; AT IV, 291).

qu'elle soit»¹. A questo proposito non sarebbe illegittimo istituire una filiazione tra Descartes e Pascal, nel rilevare come per entrambi l'uomo occupi una posizione mediana nell'ordine delle cose: egli è un nulla di fronte al tutto ed è tutto di fronte al nulla. Non si trova né in una completa insipienza, né in una totale sapienza, localizzandosi tra l'essere e il nulla (Cf. *Meditatio IV*). Se l'uomo considera che è stato creato dall'essere perfetto, non trova nulla in sé che possa condurlo all'errore; ma se considera che partecipa del non essere, in quanto non è egli stesso l'essere supremo, si trova esposto ad un'infinità di difetti tra i quali un insopprimibile fattore di ignoranza. Perché egli possa comprendere la sua vera natura è necessario che riconosca la situazione metafisica che gli è propria.

c) Sul terreno della filosofia naturale, se è vero che le leggi generali della fisica non divergono dalle altre verità eterne, in quanto create da Dio e impresse nel corredo genetico della mente (*mentibus nostris ingenitae*), è altrettanto vero che l'approccio di Descartes allo studio e all'insegnamento dei fenomeni naturali si avvale con frequenza di ipotesi o supposizioni per spiegare i fenomeni più particolari. Della validità di queste ipotesi si può avere una «certezza morale», ma non assoluta (Cf. *Principia IV*, § 205). Resta ferma e costante, nondimeno, l'aspirazione cartesiana a fondare una «*Science universelle, qui puisse élever notre nature à son plus haut degré de perfection*»², capace di far indietreggiare progressivamente le frontiere dell'ignoranza umana e rendere l'uomo «comme maître et possesseur de la nature»³. Ma perché ciò si concretizzi è necessario un metodo «qui apprend à bien conduire sa raison pour découvrir les vérités qu'on ignore; et pour ce qu'elle dépend beaucoup de l'usage, il est bon qu'on s'exerce longtemps à en pratiquer les règles touchant les questions faciles et simples, comme sont celles des mathématiques»⁴.

d) Infine, sul piano pratico, la morale cartesiana si trova a fare incessantemente i conti con il fattore insopprimibile dell'ignoranza. Dinanzi alla specificità intrinseca alla sfera di razionalità che concerne la vita, la filosofia di Descartes apporta una risposta che non va nel senso di una purificazione dell'oggetto pratico finalizzata alla sua omogeneizzazione con quello teorico, né percorre la strada, altrettanto impervia, consistente nell'adattare i criteri del metodo (regola dell'evidenza; sospensione metodica del giudizio; analisi esatta del problema; distacco della mente dal commercio coi sensi; ecc.) all'ambito morale. Ad un rapporto di conoscenza, centrato sulla percezione attuale delle idee, Descartes sostituisce un rapporto di credenza, fondato su una disposizione della volontà a determinarsi con fiducia e a

¹ *Risposte alle Quinte Obiezioni* (Alquié II, p. 808; AT VII, 365).

² Descartes a Mersenne, marzo 1636 (Alquié I, p. 516; AT I, 339).

³ *Discours, VI* (Alquié I, p. 634; AT VI, 61).

⁴ *Lettre-préface* (Alquié III, p. 779; AT IX-2, 13-14 corsivo nostro).

scommettere sul buon esito dell'azione intrapresa. Un bel esempio di questo specifico criterio morale di scelta, che fa appello, non ad un sapere positivo, ma alla gioia interiore, detentrica di una «quelque secrète force pour se rendre la Fortune plus favorable», e che si presenta come una rilettura cartesiana del «demone socratico», si trova nella lettera a Elisabetta, datata novembre 1646: «[...] touchant les actions importantes de la vie, lorsqu'elles se rencontrent si douteuses, que la prudence ne peut enseigner ce qu'on doit faire, il me semble qu'on a grande raison de suivre le conseil de son génie, et qu'il est utile d'avoir une forte persuasion que les choses que nous entreprenons sans répugnance, et avec la liberté qui accompagne d'ordinaire la joie, ne manquerons pas de nous bien réussir»¹. Questo passaggio conferma l'insanabile sfasatura tra il piano speculativo (dove vigono i principi della comprensione e della spiegazione) e il piano pratico della condotta della vita (Cf. l'immagine dei viandanti smarritisi nella foresta, *Discours III*, e l'ipotesi della pietanza avvelenata, a Hyperaspistes, agosto 1641) e mette in luce l'impossibilità di trattare gli eventi umani come oggetti di scienza, in ragione della presenza di fattori come la motivazione, la gioia interiore, la fiducia in sé e negli altri, l'ottimismo che sono altrettanti stati d'animo o caratteri mentali estranei e irriducibili ad un sapere esatto e positivo. Del resto, l'ineliminabile parte di ignoranza e di incertezza che contraddistingue la risolutezza pratica veniva annunciata alla fine delle *Meditazioni* «humanam vitam circa res particulares saepe erroribus esse obnoxiam».

Infine, nella lettera del 6 ottobre 1645 Descartes confessa a Elisabetta di essersi talvolta chiesto se non sia meglio essere felici ignorando il vero, piuttosto che tristi conoscendolo. A questa difficile questione, in cui è sotto esame il rapporto tra verità e utilità, Descartes risponde in questi termini: «[...] voyant que c'est une plus grande perfection de connaître la vérité, encore même qu'elle soit à notre désavantage, que l'ignorer, j'avoue qu'il vaut mieux être moins gai et avoir plus de connaissance»².

ILLUSIONE

[Lat. ILLUSIO, fr. ILLUSION] Antonimo di realtà e di verità. Nel *Dictionnaire de Huguier* si legge: «Tromperie, imposture» e, poco oltre, è riportato, tra gli altri, questo passo dell'umanista Henry Estienne: «En ce mesme livre il y a aussi des actes racontez pour miracles, où il semble bien que le diable ait employé ses charmes et sorceries ou illusions» (*Apol. Pour Her.*, ch. 39. II, 408). Le *Dictionnaire de l'Académie* del 1694 mette l'accento sul

¹ Descartes a Elisabetta, novembre 1646 (Alquié III, 679-680; AT IV, 529-530).

² Descartes a Elisabetta, 6 ottobre 1645 (Alquié III, p. 610; AT IV, 305).

duplice significato del termine: 1) «apparence ou artifice dont on trompe un homme» ; 2) «trompéries que font les démons en faisant paraître aux sens les choses autrement qu’elles ne sont». Infine, si legge nel *Dictionnaire de Furetière*: «Fauste apparence, artifice pour faire paraître ce qui n’est pas, ou autrement qu’il n’est en effet. L’optique fait paraître aux yeux mille agréables *illusions* dans les lunettes polyèdres ou à facettes, dans la lanterne magique. [...] Se dit aussi des artifices du Démon, qui fait paraître ce qui n’est pas».

	<i>Regulae</i>	<i>Discours</i>	<i>Meditationes</i>	<i>Principia</i>
<i>illusio/illusion</i>		1	1	

L’illusione come teoria ottica e *artifice* teatrale. La pratica dell’anamorfose e di altre illusioni ottiche è teorizzata da un frate appartenente all’ordine dei Minimi, il Padre Nicéron (1613-1646). Questo giovane religioso è autore di un solo libro *La perspective curieuse*, 1638 (tradotto in latino nel 1646 con il titolo *Thaumaturgus opticus*, 1646), che tratta degli «effetti meravigliosi». Descartes lo conosceva e gli offrì una copia dei *Principia*. L’interesse di Nicéron per il *tromp-l’oeil* deriva dalla sua convinzione teologica nella tradizione agostiniana, del potere dello sguardo interiore. Lo sguardo può ingannare, ma l’occhio interiore rettifica; ciò che appare come *deceptio sensuum* viene corretto dalla luce interiore, che dà la vera soluzione. Le illusioni sono, del resto, costruite sull’opposizione moralizzante tra una prima immagine scioccante, grottesca, assurda e l’immagine autentica che è la morale figurata¹. Ora, si tenga presente che in età giovanile Descartes definiva l’ottica come la *Science des Miracles*, come si può riscontrare in una lettera del settembre 1629 di cui si ignora il destinatario; è interessante notare come l’aggettivo *curieux* che compare nel titolo dell’opera di Nicéron ritorni anche in un intervento di Epistemone che evoca *les spectres, les illusions et les artifices des hommes*, nel dialogo *La Recherche de la vérité*: «Pour moi, je suis un peu plus curieux, et voudrais [...] que vous m’expliquassiez quelques difficultés particulières que j’ai en chaque science, et principalement touchant les artifices des hommes, les spectres, les illusions, et bref tous les effets merveilleux qui s’attribuent à la Magie; car j’estime qu’il est utile de les savoir, non pas pour s’en servir, mais afin que notre jugement ne puisse être prévenu par l’admiration d’aucune chose qu’il ignore»².

Un’altra fonte che conviene evocare è certamente la *pièce* di Corneille intitolata *L’illusion comique*, del 1635. Essa prende per soggetto il teatro stesso, nel senso che Corneille vi mette in scena i diversi meccanismi dell’illusione teatrale, compiacendosi nel portare al parossismo

¹ Si veda lo studio di J. R. Armoghathe in *Caravaggio, La Tour, Rembrandt, Zurbaran: la luce del vero*, a cura di J.-R. Armogathe, Bergamo, 2000.

² *La Recherche de la vérité* (Alquié II, p. 1113; AT X, 504).

i suoi effetti, per esaltare una drammaturgia pienamente autoconsapevole. Non l'illusione, ma la coscienza dell'illusione e la sua drammatizzazione ludica, nuclei centrali dell'estetica barocca, si articolano all'interno della *pièce*¹. In modo analogo, Descartes esige di conoscere l'arte «magica» di produrre delle illusioni ottiche, per non esserne più ingannato e per non rimanerne più ammirato.

Le forme dell'illusione. La *Meditatio I* potrebbe definirsi come un teatro dell'illusione: oltre alla spontaneità illusoria che contraddistingue spesso l'azione conoscitiva dei sensi, Descartes evoca la figura dei dementi, i quali credono di essere «vêtus d'or et de pourpre lorsqu'ils sont tout nus»² oppure di «avoir des corps de verre»; e quella dei sogni, che producono altrettante chimere: «combien de fois m'est-il arrivé de songer la nuit que j'étais en ce lieu, que j'étais habillé, que j'étais auprès du feu tout nu dans mon lit»³. E ancora «N'avez-vous jamais ouï ce mot d'étonnement dedans les comédies? Veillé-je, ou si je dors? Comment pouvez-vous être certain que votre vie n'est pas un songe continuel?»⁴, chiede Eudosso a Epistemone nella *Recherche*. Occorre, pertanto, distinguere due forme di illusione: a) la figura del sogno implica uno stravolgimento, una deformazione, un'inversione della realtà, laddove b) la figura della follia ipotizza la possibilità di una mente insana, di una ragione pervertita e corrotta, di un lume naturale naturalmente oscurato. Follia e ragione non possono convivere, poiché l'una esclude l'altra. Il loro rapporto è di opposizione irriducibile. Alcuni autori hanno insistito sul progetto delle *Meditationes* di fondare o difendere la coerenza della ragione, l'intima validità della sua natura: la possibilità della follia, la cui portata destabilizzante minerebbe alla base il progetto architettonico cartesiano, non viene presa sul serio, ma liquidata in poche righe: «Mais quoi, ce sont des fous et je ne paraîtrais (*viderer*) pas moins extravagant si je me réglais sur leurs exemples». Per questa ragione, Descartes eviterà accuratamente di scrivere: «Supposons que je sois fou», preferendole la supposizione del sogno: «supposons que je dors». La ragione ammette la supposizione del

¹ Corneille introduce l'illusione nell'ambito dell'illusione, cioè a teatro. Si tratta di un'illusione in gran parte legata all'illusione ottica: «n'en croyez que vos yeuz». Questo consiglio del mago Alcandre riveste una duplice ambiguità, trovandosi alla scaturigine dell'eterno errore dello spettatore Pridamant (padre in cerca di notizie del figlio Clindor). Vedere significa credere alla verità della rappresentazione teatrale, e tutto ruota attorno all'esperienza visiva dello spettatore. Il campo semantico del linguaggio della visione occupa un posto essenziale (vv. 1611-1616). Ogni personaggio è come in balia di una confusione costante, provocata dal gioco delle illusioni ottiche. Declinando in ambito teatrale l'arte dell'illusione ottica, Corneille si serve di Alcandre per mostrare la sua concezione scenografica fondata sulla prospettiva in profondità: ciò che genera l'illusione è l'allontanamento nello spazio.

² *Meditatio I* (Alquié II, p. 406; AT VII, 19).

³ E nel *Discours* Descartes mette in forma di domanda retorica l'ipotesi metodologica dell'identità tra le cose conosciute e le illusioni dei sogni: «je me suis résolu de feindre que toutes les choses qui m'étaient jamais entrées en l'esprit n'étaient non plus vraies que les illusions de mes songes» (Alquié I, p. 603; AT VI, 32).

⁴ *La Recherche de la vérité* (Alquié II, 1119; AT X, 511).

sogno, ma estromette da sé la possibilità della propria irrazionalità, l'eventualità della natura delirante o demente della ragione.

Bibliografia : J.-M. Beyssade, «*Mais quoi ce sont des fous*». *Sur un passage controversé de la Première Méditation*, in *Descartes au fil de l'ordre*, cit., pp. 13-48; D. Kambouchner, *Les Méditations métaphysiques de Descartes*, cit., pp. 381-394; S. Romanowsky, *L'illusion chez Descartes*, Paris, 1974; J. R. Armogathe in *Caravaggio, La Tour, Rembrandt, Zurbaran: la luce del vero*, a cura di J.-R. Armogathe, Bergamo, 2000.

IMPOSSIBILE

[Lat. IMPOSSIBILIS, fr. IMPOSSIBLE] Antonimo di possibile, di vero e di necessario. L'impossibile è l'inintelligibile, ciò che l'intelletto non può intendere perché incoerente sul piano formale o logicamente contraddittorio. La nozione di vuoto, ad esempio, è inintelligibile o impossibile perché la mente non può concepirla chiaramente e distintamente: «Omnis enim implicantia (=contraddizione) sive impossibilitas»¹. A ciò si aggiunga la critica cartesiana alla dimostrazione per riduzione all'assurdo (*demonstratio ad impossibile*²), considerata, tra i procedimenti dimostrativi, quella meno nobile e raffinata: «[...] je suis entièrement dégoûté de sa conférence [Descartes allude a Roberval], et je ne trouve rien de raisonnable en tout ce qu'il dit, comme lorsqu'il estime la façon de conclure *ab absurdum* plus subtile que l'autre. C'est chose absurde, et elle n'a été pratiquée par Apollonius et Archimede, que lors qu'ils n'en ont pu donner de meilleure»³.

	<i>Regulae</i>	<i>Discours</i>	<i>Meditationes</i>	<i>Principia</i>
impossibilis/impossible		6		1

La logica dell'impossibile. Sulla nozione di impossibilità si struttura tutta la teoria dell'innatismo cartesiano: gli assiomi, o nozioni comuni o verità eterne sono proposizioni costruite a partire da tale nozione, come il principio *Impossibile est idem simul esse et non esse*, oppure proposizioni in ogni caso riconducibili alla forma *Impossibile est*: ad esempio l'assioma *Ex nihilo, nihil fit (idem)*, è un modo abbreviato per significare che è impossibile che dal nulla qualcosa venga prodotto; oppure *Quod factum est, infectum esse nequit (idem)*, si può portare agevolmente alla forma è impossibile che ciò che è stato fatto non abbia potuto

¹ *Risposte alle Seconde Obiezioni* (AT VII, 152).

² E. Gilson cita, su questo punto, un passaggio espunto dai *Commentaria una cum quaestionibus in universam Aristotelis logicam* di Toletto, cui rimandiamo (*Index scolastico-cartésien*, cit., pp. 67-68).

³ Descartes a Mersenne, 27 luglio 1638 (AT II, 274-275).

essere fatto. E lo stesso vale per l'assioma *Quod potest facere majus, potest etiam minus*¹ e per tutti quelli dello stesso genere. Anissia Becerra ha fatto notare che «la formulazione delle nozioni comuni nella veste “è impossibile che...” (“è contraddittorio pensare che...”) mostra [...] che esse rivelano alla mente i limiti strutturali che circoscrivono la sua natura [...]. Ciò che Dio *ab aeterno* vuole è legge *ingenita* per l'intelletto dell'uomo; i decreti istituiti dall'onnipotenza divina fissano i limiti e le forme costitutive dell'intelligenza umana»². Il fatto è che il lume naturale, nel momento in cui porta il fuoco dell'attenzione su un qualunque assioma, non può non pensarlo vero. Questi principi (*quae clare ab intellectu percipiuntur*) sono così semplici (*tam simplicia*) e chiari (*tam perspicua*) che se li si pensa è impossibile non dare loro l'assenso:

qu'il nous est impossible de penser à elles que nous ne les croyons être vraies [*nunquam possimus de iis cogitare, quin vera esse credamus*]: par exemple, que j'existe lorsque je pense; que les choses qui ont une fois été faites ne peuvent pas n'avoir point été faites, et autres choses semblables, dont il est manifeste que l'on a une parfaite certitude. Car nous ne pouvons pas douter de ces choses-là sans penser à elles, mais nous n'y pouvons jamais penser sans croire qu'elles sont vraies comme je viens de dire; donc nous n'en pouvons douter que nous ne les croyons vraies, c'est-à-dire que nous n'en pouvons jamais douter [*non possumus unquam dubitare*]³.

L'onnipotenza divina trascende ogni impossibilità. Certo per Descartes vi sono delle relazioni impossibili, ma tali impossibilità non concernono né si applicano in alcun modo a Dio⁴. Esse sono relative alla nostra ragione finita e limitata: «Je sais que mon intelligence est finie, et que le pouvoir de Dieu est infinie, ainsi je n'y prétends pas mettre de bornes [*nihil unquam de hac determino*]»⁵. In ciò Descartes rimane fedele alla lezione di Montaigne :

Il faut juger avec plus de reverence de cette infinie puissance de nature et plus de reconnaissance de nostre ignorance et foiblesse. Combien y a il de choses peu vray-semblables, tesmoignées par gens dignes de foy, desquelles si nous ne pouvons estre persuadez, au moins les faut-il laisser en suspens: car de les condamner impossibles, c'est se faire fort, par une temeraire presumption, de sçavoir jusqu'ouà va la possibilité⁶.

¹ Descartes a Mersenne del 21 aprile 1641 (Alquié II, p. 327; AT III, 362).

² A. Becerra, *Teoria della mente in Descartes*, Milano, 2004, p. 84.

³ *Risposte alle Seconde Obiezioni* (Alquié II, pp. 570-571; AT VII, 145-146).

⁴ Si tenga presente, tuttavia, l'interpretazione di M. Gueroult, secondo la quale vi sarebbero per Descartes alcune verità assolute e «auxquelles Dieu lui-même ne peut absolument pas se soustraire». Tra queste verità “veramente eterne”, per così dire, figurerebbe la necessità dell'esistenza di un Dio non ingannatore: «C'est, en effet, une nécessité absolue, une vérité incréée, que Dieu existe et n'est pas trompeur» (*Descartes selon l'ordre des raisons*, cit., II, pp. 30-31).

⁵ Descartes a Morus, 5 febbraio 1649 (Alquié III, p. 880; AT V, 272).

⁶ Montaigne, *Essais*, I, XXVII, A, 180.

Nulla è impossibile a Dio. Qualunque impossibilità «consiste seulement en notre concept ou pensée [...] et elle ne peut consister en aucune chose qui soit hors de l'entendement, parce que, de cela même qu'une chose est hors de l'entendement, il est manifeste qu'elle n'implique point, mais qu'elle est possible»¹. Il Dio cartesiano, infatti, non è soggetto al principio di non contraddizione e «peut faire ce que nous ne pouvons pas comprendre»². Ciò che a noi appare come illogico o impossibile o contraddittorio potrebbe non esserlo per Dio. Anzi, il contraddittorio potrebbe persino essere vero agli occhi di Dio: «[...] Dieu ne peut avoir été déterminé à faire qu'il fût vrai, que les contradictoires ne peuvent être ensemble, et [...] par conséquent, il a pu faire le contraire»³. Il nostro giudizio non è la ragione dell'essere:

notre esprit est fini, et crée de telle nature, qu'il peut concevoir comme possibles les choses que Dieu a voulu être véritablement possibles, mais non pas de telle, qu'il puisse aussi concevoir comme possibles celles que Dieu aurait pu rendre possibles, mais qu'il a toutefois voulu rendre impossibles⁴.

Bibliografia: E. Gilson, *Index Scolastico-cartésien*, cit., Art. Possible, pp. 235-237; A. Becerra, *Teoria della mente in Descartes*, Milano, 2004, pp. 83-85; S. Landucci, *Sulla «possibilità» in Cartesio*, in «La Mente in Cartesio», cit., pp. 187-195.

INGANNO

[Lat. DECEPTIO, fr. TROMPERIE] Sinonimo di errore. Nel suo *Dictionnaire*, il Furetière assimila «déception» e «tromperie». Analogamente il *Dictionnaire de l'Académie*, nel definire il verbo «décevoir» richiama il verbo «tromper», e porta il seguente esmpio: «Ces propositions ne tendent qu'à vous décevoir». Un passaggio delle *Meditationes* indica come *fraus* e *deceptio*, nel registro cartesiano, siano sinonimi: «la lumière naturelle nous enseigne que la tromperie [*fraudem et deceptionem*] dépend de quelque défaut»⁵. L'insieme dell'itinerario della *Meditatio I*, che si apre con l'invito a dubitare di tutto ciò che i nostri sensi ci presentano, perché «il est de la prudence de ne se fier jamais entièrement à ceux qui nous ont une fois trompés [*deceperunt*]»⁶, appare interamente scandito all'insegna dell'inganno, come non mancò di osservare, in modo polemico, Gassendi nelle sue *Obiezioni*: «N'eût-ce pas été une chose plus digne de la candeur d'un philosophe et du zèle de la vérité

¹ *Risposte alle Seconde Obiezioni* (Alquié II, pp. 578; AT VII, 151-152).

² Descartes a Mersenne, 15 aprile 1630 (Alquié I, p. 261; AT I, 146).

³ Descartes a Mesland, 2 mai 1644 (Alquié III, p. 74; AT IV, 118).

⁴ Descartes a Mesland, 2 mai 1644 (Alquié III, p. 74; AT IV, 118).

⁵ *Meditatio III* (Alquié II, p. 454; AT VII, 52).

⁶ *Meditatio I* (Alquié II, p. 405; AT VII, 18).

de dire les choses simplement [...] que non pas, comme on vous pourrait objecter, recourir à cette machine [il dubbio metodico], forger ces illusions [*recurrere ad machinam*], rechercher ces détours [*captare praestigias*] et ces nouveautés [*sectari ambages*]?»¹. È interessante osservare che il dispositivo del dubbio metodico, in ambito metafisico, funziona come un *autoinganno*: «[...] j'emploie tous mes soins à me tromper moi-même [*me ipsum fallam*], feignant que toutes ces pensées sont fausses et imaginaires [*falsas imaginariasque*]»². Inversamente, in ambito pratico Descartes sembra deprecare ogni forma di auto-inganno, come si legge nella lettera a Elisabetta del 6 ottobre 1645: «Ainsi je n'approuve point qu'on tâche à se tromper, en se repaissant de fausses imaginations; car tout le plaisir qui en revient, ne peut toucher que la superficie d'âme, laquelle sent cependant une amertume intérieure, en s'apercevant qu'ils sont faux»³.

	<i>Regulae</i>	<i>Discours</i>	<i>Meditationes</i>	<i>Principia</i>
deceptio/tromperie	2		2	
deceptor	2		5	4
fallo/tromper	10		39	24
decipio/tromper	6	7	5	1

Il pregiudizio della *ressemblance*. Ciò che caratterizza le idee cartesiane è il loro carattere anamorfico rispetto al reale. Nella *Regula XII* Descartes avvertiva già che «l'entendement ne peut jamais *se laisser tromper* [*decipi posse*] par aucune expérience [...] pourvu qu'il n'aille pas juger que l'imagination lui rapporte avec fidélité les objets des sens, ni que les sens se fassent les porteurs de la vraie figure des choses, ni que les choses externes enfin soient toujours telles qu'elles apparaissent»⁴ [►ERRORE].

L'imperativo dell'*assurance*. Il racconto autobiografico del *Discours* documenta che già a partire dalla sua infanzia Descartes si preoccupasse del tema dell'inganno. Tale timore esprime negativamente ciò che l'esigenza filosofica della ricerca di una sicurezza razionale traduce in senso positivo. Se ingannarsi significa prendere una cosa per un'altra⁵, o tenere per vere cose false, l'imperativo seguito da Descartes non poteva che essere quello di apprendere

¹ Gassendi, *Quinte Obiezioni* (Alquié II, p. 708; AT VII, 258).

² *Meditatio I* (Alquié II, p. 411; AT VII, 22). Si noti l'endiadi finale «fausses et imaginaires», ma soprattutto il «feignant», cioè il ricorso al dispositivo della finzione, della simulazione, dell'artificio che Descartes dispiega per giudicare volontariamente «falsi e immaginari» tutti i pensieri sino a quel punto evocati.

³ Descartes a Elisabetta, 6 ottobre 1645 (Alquié III, p. 611; AT IV, 305-306).

⁴ *Regula XII* (Alquié I, p. 149-150; AT X, 423).

⁵ Il primo esempio riportato dal *Discours (I)*, sembra attinto dall'ambito dell'alchimia: «il se peut faire que je me trompe, et ce n'est peut-être qu'un peu de cuivre et de verre que je prends pour de l'or et des diamants» (Alquié I, p. 570; AT VI, 3).

a «distinguer le vrai d'avec le faux»¹. La prima parte del *Discours*, in particolare, evidenzia l'attitudine guardinga di Descartes nei confronti dei trucchi, delle manipolazioni, degli imbrogli e delle sofisticazioni dei tanti adepti delle scienze curiose: «Et enfin, pour les mauvaises doctrines, je pensais déjà connaître assez ce qu'elles valaient, pour n'être plus sujet à être trompé, ni par les promesses d'un alchimistes, ni par les prédictions d'un astrologue, ni par les impostures d'un magicien, ni par les artifices ou la vanterie d'aucun de ceux qui font profession de savoir plus qu'ils ne savent »².

L'inganno del genio maligno. Il tema dell'inganno dei demoni è uno dei *topoi* più studiati della letteratura cristiana:

C'est chose qu'on ne peut Chrestienement revoquer en doute, que chacun de nous n'ait un demon adversaire et mauvais genie comme nous avons un bon Ange gardien, d'autant que si nous l'observons avec tant soit peu d'attention nous ressentirons assez ordinairement en nous mesme ses mauvaises suggestions, tentations et impulsions au mal et au vice: joint que sans cela nous ne sçaurions avoir aucun merite en nos bonnes œuvres,

scrive, ad esempio, Scipion Dupleix, nella sua *La métaphysique ou science surnaturelle* del 1610³.

Analogamente rispetto all'argomento scettico del sogno, l'evocazione della figura del genio maligno, *summe potentem et callidum*, non si estende alle evidenze attuali e alle verità matematiche, ma consente di revocare in dubbio la realtà delle cose materiali, compresa quella del mio stesso corpo. L'artificio del genio, assente dalla trattazione del *Discours*⁴, avvolge nel dubbio l'intero campo fenomenale che cade sotto la vista della nostra mente: «Je supposerai donc qu'il y a, non point un vrai Dieu, qui est la souveraine source de vérité, mais un certain mauvais génie [...] qui a employé toute son industrie à me tromper [*ut me falleret*]. Je penserai que le Ciel, l'air, la terre, les couleurs, les sons et toutes les choses extérieures que nous voyons, ne sont que des illusions & tromperies [*ludificationes somniorum*], dont il se sert pour surprendre ma crédulité. Je me considérerai moi-même comme n'ayant point de mains, point d'yeux, point de chair, point de sang [...] mais croyant faussement avoir toutes ces choses»⁵. L'azione del genio maligno ha la facoltà di ingannare i sensi e tende ad alterare

¹ *Discours*, I (Alquié I, p. 568; AT VI, 2).

² *Discours*, I (Alquié I, p. 576; AT VI, 9).

³ Scipion Dupleix, *La métaphysique ou science surnaturelle* (1610), VIII, X, 1 (*Que chacun de nous a un demon adversaire*).

⁴ Dell'intervento di uno spirito malefico, tuttavia, che gli impediva di tenersi fermo sui suoi piedi, Descartes ne fece esperienza in uno dei sogni che turbarono la sua giornata del X novembre 1619. In particolare, secondo la traduzione di Baillet del manoscritto perduto *Olympica*, Descartes interpreta il vento impetuoso come la forza di un genio cattivo (*a malo Spiritu*).

⁵ *Meditatio I* (Alquié II, p. 412; AT VII, 22-23).

le rappresentazioni che la mente forma delle cose esterne, dell'universo sensibile, delle esistenze materiali; la portata del suo inganno, che è qualitativamente diversa da quella del *deus deceptor*, il quale solo dispone del potere di imprimere nella mente delle nozioni false che, inficiando la struttura logica stessa della ragione, renderebbero inattendibile e infondata ogni dimostrazione matematica e ogni ragionamento riguardante le essenze, non agisce direttamente sull'intelletto.

In un articolo storicamente ben documentato, Tullio Gregory evoca l'opera di Martino Del Rio, *Disquisitionum magicarum libri VI*, consacrata allo studio della demonologia e dei processi alle streghe, di cui la prima edizione risale agli anni 1599-1600 e che suscitò un notevole interesse almeno lungo tutta la prima metà del XVII secolo. Tuttavia, pur riconoscendo l'interesse storico di tali osservazioni, che permettono di stabilire come la finzione del genio maligno non sia figlia dell'immaginazione creatrice di Descartes quanto piuttosto un luogo teorico usuale nei dibattiti teologici del tempo, il nodo concettuale rimane legato all'istituzione cartesiana di un artificio scettico tanto generale quanto funzionale al superamento metafisico dell'inganno iperbolico. La negazione metodica dell'esistenza del mondo, del corpo degli altri come del proprio, non investe l'affermazione di colui che pensa tale negazione: «Il n'y a point de doute que je suis s'il me trompe [*Haud dubie igitur ego etiam sum, si me fallit*]»¹. La capziosità del genio rivela la sua impotenza dinanzi al legame logico e ontologico, inscindibile e incrollabile, perché necessario e indubitabile, che unisce pensiero ed essere: «et fallat quantum potest, nunquam tamen efficiet, ut nihil sim quamdiu me aliquid esse cogitabo»². Così, l'esperimento del genio diviene la pietra angolare della verità, la prova che Descartes fa del suo essere, nel suo potere di libera decisione, capace di opporsi a qualunque inganno (Cf. *Principia* I, § 6).

L'artificio del genio permette un'ulteriore osservazione, vale a dire che la verità cartesiana non è *index sui*, non si manifesta cioè spontaneamente, ma richiede una ricerca metodica. È sufficiente aprire l'*Ethica* di Spinoza, infatti, per accorgersi che la verità è subito data, presente in bella mostra, nella sua folgorante nudità e nella sua integrale pienezza già a partire dalla prima definizione: «Per causam sui intelligo id, cujus essentia involvit existentiam; sive id cujus natura non potest concipi nisi existens». L'immediatezza con cui l'essere si dà all'inizio dell'*Ethica* e del sistema spinoziano non potrebbe essere più dirompente. Se, invece, si sfogliano le pagine della prima delle *Meditazioni metafisiche* di Descartes, sarà necessario constatare che non vi si trova alcuna certezza, perché in quel luogo ogni realtà è sospesa, sospettata di essere falsa, messa tra parentesi. L'insufficienza ontologica, il vuoto d'essere che

¹ *Meditatio II* (Alquié II, p. 415; AT VII, 25).

² *Meditatio II* (AT VII, 25).

quelle pagine testimoniano non potrebbe essere maggiore. Secondo Descartes per trovare la verità occorre cercarla, e cercarla metodicamente. In modo analogo all'argomento dell'inganno dei sensi e del sogno, l'ipotesi metodologica del genio maligno è una libera produzione della libertà che, costruendo un artificio, riesce ad aggirare l'ostacolo dello scetticismo e a superarlo, trovando la prima verità capace di resistere al dubbio iperbolico: l'identità di pensiero ed essere. In altri termini, l'accesso al vero, nella filosofia cartesiana, non è immediato ma mediato da un libero e ingegnoso uso dell'ipotesi; nell'*Etica*, inversamente, Spinoza adotterà una forma espositiva mirante a rendere immediatamente evidente il carattere di verità della sua filosofia.

La spettro dell'inganno divino. Se il genio maligno è concepito alla stregua di un grande ingannatore, l'ipotesi davvero potenzialmente destabilizzante sul piano epistemologico è rappresentata dall'ipotetica minaccia di un Dio (l'attributo dell'onnipotenza «ne convient véritablement et réellement qu'à Dieu», AT V, p. 8) che potrebbe ingannare la mente in ogni circostanza, anche quando essa si rappresenta chiaramente, distintamente e attualmente delle verità molto semplici, come le evidenze matematiche. Il problema di conoscere l'origine della ragione per conoscerne il valore, diventa pertanto epistemologicamente determinante, dal momento che qualora essa fosse il prodotto di un *deus deceptor*¹ o fosse il risultato di un fato cieco, secondo la dottrina dei seguaci di Democrito, non sarebbe più possibile aspirare alla sicurezza di una scienza perfettamente certa e indubitabile, nemmeno per quanto concerne l'evidenza attuale delle essenze o delle proposizioni necessariamente vere come quelle della matematica e della geometria. Per quanto ipotetica, la *vetus opinio* di un *Deus qui potest omnia*² non solo è sufficiente a fondare il dubbio fornendo una legittima ragione di dubitare, ma rappresenta l'ipotesi davvero destabilizzante sul piano epistemologico: da un lato, l'onnipotenza di questo Dio potrebbe far sì che non esista nessun corpo composto al di là del mio pensiero, e in ciò inficiare la credenza in una corrispondenza³ tra i miei pensieri delle cose esterne e l'essere extramentale; da un altro lato, supporre che le operazioni della ragione risultino false alla luce di una ragione superiore, significa ipotizzare che persino le certezze matematiche, delle quali il meditante non era riuscito in precedenza a dubitare⁴, potrebbero

¹ L'espressione appare solamente nella *Meditatio III*.

² L'attributo dell'onnipotenza (*summe potentem*) «nullum esse nisi verum Deum» (Descartes aux Curateurs de l'Université de Leyde, 4 maggio 1647; AT V, 8).

³ Cf. *Meditatio I*: «Or qui me peut avoir assuré que ce Dieu n'ait point fait qu'il n'y ait aucune terre, aucun ciel, aucun corps étendu, aucune figure, aucune grandeur, aucun lieu [...] et que tout cela ne me semble point exister autrement que je le vois?» (Alquié II, p. 409; AT VII, 21).

⁴ Certo, rifletteva il meditante impegnato a revocare in dubbio tutte le sue antiche credenze, la vita potrebbe essere un sogno, le cose corporee possedere una realtà unicamente immaginaria e «la physique, l'astronomie, la

apparire false al cospetto di un Dio potentissimo e creatore della mia stessa ragione, il che significa revocare in dubbio la coerenza o la validità della ragione umana:

Et même, comme je juge quelquefois que les autres se méprennent, même dans les choses qu'ils pensent savoir avec le plus de certitude, il se peut faire qu'il ait voulu que je me trompe [*fallar*] toutes les fois que je fais l'addition de deux et de trois, ou que je nombre les côtés d'un carré, ou que je juge de quelque chose encore plus facile, si l'on peut s'imaginer rien de plus facile que cela¹.

Lo spettro dell'inganno divino, argomento sconosciuto e comunque mai agitato dallo scetticismo classico, è una minaccia che non investe solo la conoscenza dell'esistenza delle cose esterne e del mio corpo (come nel caso degli argomenti dei sensi ingannatori, del sogno e del genio maligno) ma investe l'evidenza attuale degli assiomi e delle verità matematiche². Non un genio maligno, potentissimo e astuto, ma soltanto un eventuale Dio che può tutto avrebbe la facoltà di intervenire direttamente e in modo destabilizzante sulla mia ragione³: l'evidenza presente di relazioni semplici come due più due fa quattro (il credo del Nassau) diventa *ipso facto* sospetta, poiché per quanto forte sia il sentimento di persuasione psicologica con il quale aderisco a questa relazione chiarissima, non potrò sentirmi legittimamente in possesso di una vera scienza sino a quando non avrò levato il dubbio sulla validità della mia ragione. Alla fine della *Meditatio V* Descartes toglierà ogni equivoco su questo punto: «Avant que je connusse [Dieu], je ne pouvais savoir parfaitement aucune chose»⁴, riflessione, questa, che si troverà corroborata nelle *Seconde risposte*, con un riferimento alla posizione concettuale dell'ateo: «un athée ne peut pas être certain de n'être point déçu dans les choses qui lui semblent être très évidentes»⁵.

Anche attribuendo l'origine delle cose al caso, al destino, alla fatalità o alla cieca natura, il valore della mia ragione sarebbe compromesso, visto che, osserva il meditante: «il est certain que, puisque faillir et se tromper [*falli et errare*] est une espèce d'imperfection, d'autant moins puissant sera l'auteur qu'ils attribueront à mon origine, d'autant plus sera-t-il

médecine, et toutes les autres sciences qui dépendent de la considération des choses composées, sont fort douteuses et incertaines ». Ciononostante, continuava, « peut-être que de là nous ne concluons pas mal, si nous disons [...] que l'arithmétique, la géométrie, et les autres sciences de cette nature, qui ne traitent que de choses fort simplex et fort générales, sans se mettre beaucoup en peine si elles sont dans la nature, ou si elles ni sont pas, contiennent quelque chose de certain et d'indubitable. Car, soit que je veille ou que je dorme, deux et trois joints ensemble formeront toujours le nombre de cinq [...] » (*Meditatio I*, Alquié II, p. 408, AT VII, 20).

¹ *Meditatio I* (Alquié II, p. 409; AT VII, 21).

² G. Rodis-Lewis, tra gli altri interpreti, ha giudiziosamente messo in luce che « les ruses du malin génie, à la fin de la *Première Méditation*, portent, comme le rêve généralisé, sur la réalité des corps et de mon corps, alors que chaque fois que l'évidence mathématique est expressément ébranlée, c'est par l'entremise du Dieu trompeur » (*L'oeuvre de Descartes*, Paris, 1971, vol. I, p. 236).

³ L'argomento dell'inganno divino si può coerentemente leggere alla luce della tesi metafisica secondo la quale Dio crea arbitrariamente le verità matematiche: nella misura in cui si tratta di sue creazioni, le mie evidenze potrebbero essere state manomesse.

⁴ *Meditatio V* (Alquié II, p. 479; AT VII, 71).

⁵ *Risposte alle Seconde Obiezioni* (Alquié II, p. 565; AT VII, 141).

probable que je suis tellement imparfait que je me trompe toujours»¹. Alla luce dell'ipotesi scettica concernente l'origine del suo essere un matematico ateo scopre che ciò che reputava indubitabile potrebbe non coincidere con la verità: egli nega che vi sia un Dio onnipotente che potrebbe rendere incerte tutte le ragioni più evidenti della geometria, senza rendersi conto del fatto che meno l'autore del suo essere è potente, tanto più sarà possibile che la sua ragione cada in errore anche quando effettua le operazioni più elementari.

L'argomento che Descartes adotta nella confutazione di tale ipotesi poggia sul ricorso all'assioma secondo cui Dio non ci può ingannare – *Deus nos fallere non potest*. Lo scopo principale della terza meditazione, del resto, consiste nello stabilire che la natura divina contraddice ed esclude la *fraus* e la *deceptio* che l'ipotesi scettica, spinta al suo parossismo, pretendeva invece attribuirle. Si veda su questo aspetto anche la lettera a Mersenne del 21 aprile 1641:

Pour ceux qui disent que Dieu trompe continuellement les damnez, et qu'il nous peut aussi continuellement tromper, ils contredisent au fondement de la foi et de toute notre créance, qui est *Deus mentiri non potest*: ce qui est répété en tant de lieux dans S. Augustin, S. Thomas et autres, que je m'étonne que quelque théologien y contredise, et ils doivent renoncer à toute certitude, s'ils n'admettent cela pour axiome que *Deus nos fallere non potest*².

Bibliografia: H. Gouhier, *L'hypothèse du Dieu trompeur et l'artifice du malin génie*, in «La pensée métaphysique de Descartes», Paris, 1987, pp. 113-120 ; T. Gregory, *Dio ingannatore e genio maligno. Nota in margine alle «Meditationes» di Descartes*, *Giornale critico della filosofia italiana*, 53 (1974), pp. 477-516 ; O'Briant, *Doubting the Truths of Mathematics in Descartes' Meditation*, «Southern Journal of Philosophy», 15 (1977), pp. 527-35; E. Scribano, *L'inganno divino nelle Meditazioni di Descartes*, «Rivista di Filosofia», 90, 1999, 2, pp. 219-251.

OPINIONE

[Lat. OPINIO, fr. OPINION] La prima definizione che si può leggere nel *Dictionnaire de Huguot* è «idée sans fondement», accompagnata da un esempio tratto dalle *Elegies* de Ronsard: «En ceste court fascheuse, odieuse et remplie / D'erreurs, d'opinions, de troubles et d'envie» (III, IV, 44). In Descartes il termine «opinione» si trova sovente accostato ad aggettivi che ne designano il carattere incerto, come l'espressione della terza parte del *Discours*: «les opinions

¹ *Meditatio II* (Alquié II, p. 410; AT VII 21).

² Descartes a Mersenne, 21 aprile 1641 (Alquié II, pp. 325-326; AT III, 359).

les plus douteuses»¹. Ma esso viene anche usato come semplice sinonimo di pensiero, idea, teoria: «Et si j'écris en français, qui est la langue de mon pays, plutôt qu'en latin, qui est la langue de mes précepteurs, c'est à cause que j'espère que ceux qui ne se servent que de leur raison naturelle toute pure jugeront mieux de mes opinions que ceux qui ne croient qu'aux livres anciens»². O ancora: «Je ne suis nullement de l'humeur de ceux qui désirent que leurs opinions paraissent nouvelles; au contraire, j'accommode les miennes à celles des autres, autant que la vérité me le permet»³.

	<i>Regulae</i>	<i>Discours</i>	<i>Meditationes</i>	<i>Principia</i>
<i>opinio/opinion</i>	8	35	13	5

Il proverbio «*Quot capita, tot sensus*»⁴. L'espressione, evocata nell'*Entretien avec Burman* è proverbiale, e si addice bene a caratterizzare uno dei vessilli teorici della letteratura scettica e libertina anteriore e coeva a Descartes (Montaigne, Charron, La Mothe le Vayer, Marandé, etc.). Una letteratura intrisa di esempi dai quali non era difficile arguire l'estrema diversità e inconciliabilità delle opinioni dei filosofi: «Et ne fut jamais au monde deux opinions pareilles, non plus que deux poils ou deux grains. Leur plus universelles qualité, c'est la diversité» scriveva Montaigne⁵; «qu'il n'y a rien dict, tenu, creu, en un temps et lieu, qui ne soit pareillement dict, tenu, creu; et aussi contredict, reprouvé, condamné ailleurs estant l'esprit humain capable de toutes choses», gli faceva eco Charron⁶, forse ancora più diretto del maestro nel suo discreditarle le pretese dogmatiche della ragione: «Qu'il n'y a opinion aucune tenuë de tous et par tout, qui ne soit debatuë, contestee, qui n'en ait une contraire tenuë et soutenue. Que toutes choses ont deux anses et deux visages: Qu'il y a raison par tout, qu'il n'y en a aucune qui n'ait sa contraire. Que la raison humaine est de plomb, qui se plie, tourne et s'accommode à tout ce que lon veut [...]»⁷. Riportiamo anche un passaggio canzonatorio e beffardo che Mersenne fa pronunciare al suo *Le Sceptique*, nel dialogo del 1625 *La vérité des sciences contre les Sceptiques ou Pyrrhoniens*: «Héraclite a pensé que toutes choses étaient en perpétuel mouvement, sans qu'il y eut rien de fixe, et d'immobile; Zénon disait tout le contraire, savoir est, qu'il n'y avait aucun mouvement. Parménide et

¹ *Discours, III* (Alquié I, pp. 594-595; AT VII, 24).

² *Discours, VI* (Alquié I, p. 649; AT VI, 77).

³ Descartes a Mesland, 2 maggio 1644 (Alquié III, p. 70; AT IV, 113).

⁴ *Entretien avec Burman* (AT V, 175).

⁵ Montaigne, *Essais*, II, XXXVII, A, 786. Con queste parole, ci sembra interessante ricordarlo, si chiude il secondo libro degli *Essais*.

⁶ Charron *De la Sagesse*, éd. Fayard, 1986 (II, II, pp. 409-419).

⁷ P. Charron, *Petit traité de Sagesse*, II, 5, ed. Fayard, p. 839.

Mélicse, que tout ce que nous voyons, était une même chose [...]; Démocrite, qu'il n'y avait nul être qui fut un, vu que tout était composé de divers atomes»¹.

Invece di dare credito e conforto a queste osservazioni intrise di sfiducia nei confronti della ragione, ma anche senza trascurare le riflessioni che dipingono la filosofia come la disciplina delle controversie inconcludenti² e la ragione come la causa di incessanti conflitti tra scuole filosofiche³, Descartes non intende adagiarsi in considerazioni sterilmente relativistiche. Se è vero il detto, riportato da Burman nel suo *Entretien* con Descartes, «quot capita, tot sensus», è altrettanto vero, secondo l'attacco del *Discours*, che «le bon sens est la chose du monde la mieux partagée»⁴. Ora, che il buon senso appartenga a ogni uomo non sta a significare, per Descartes, che tutte le opinioni e tutti i modi di pensare siano ragionevoli, perché non tutti riescono ad affrancare le facoltà naturali dai molti condizionamenti estrinseci, né a metterle a frutto col necessario rigore metodico⁵: ma resta fermo il fatto che ognuno ha nondimeno la facoltà di pensare correttamente, se solo si esercita a condurre le sue riflessioni e i suoi pensieri in modo ordinato: «et c'est ici que le cartésianisme commence», come ha osservato Henry Gouhier⁶.

L'Opinionum eversio della Meditatio I. La critica dell'incostanza e della vaghezza delle opinioni attraversa tutta la produzione cartesiana. Nella seconda parte del *Discours* si può leggere: «Mais ayant appris, dès le collègue, qu'on ne saurait rien imaginer de si étrange et si peu croyable, qu'il n'ait été dit par quelqu'un des philosophes»⁷. Del resto Descartes appare legato a doppio filo con il pirronismo, che per un verso brandisce come una chiave contro le opinioni incerte, relative e malfondate della Scuola, e per un altro verso lo assume per congedarlo, superarlo e mostrare il nucleo indubitabile della propria filosofia. Si confronti, a questo proposito, l'attacco delle *Meditationes*, che si configura come una *opinionum eversio*: «Il y a déjà quelque temps que je me suis aperçu que, dès mes premières années, j'avais reçu quantité de fausses opinions pour véritables [*falsa pro veris admiserim*],

¹ Mersenne, *La vérité des sciences contre les Sceptiques ou Pyrrhoniens*, cit., p. 142.

² *Discours, I*: «Je ne dirai rien de la philosophie, sinon que, voyant qu'elle a été cultivée par les plus excellents esprits qui aient vécu depuis plusieurs siècles, et que néanmoins il ne s'y trouve encore aucune chose dont on ne dispute, et par conséquent qui ne soit douteuse, je n'avais point assez de présomption pour espérer d'y rencontrer mieux que les autres» (Alquié I, p. 576; AT VI, 8).

³ *Discours, II*: «considérant combien il peut y avoir de diverses opinions, touchant une même matière, qui soient soutenues par des gens doctes, sans qu'il en puisse avoir jamais plus d'une seule qui soit vraie, je réputait presque pour faux tout ce qui n'était que vraisemblable» (Alquié I, p. 576; AT VI, 8).

⁴ *Discours I* (Alquié I, p. 568; AT VI, 2).

⁵ Nella lettera a Mersenne del 16 ottobre 1639 si legge che: «tous les hommes ayant une même lumière naturelle, ils semblent devoir tous avoir les mêmes notions; mais [...] il n'y a presque personne qui se serve bien de cette lumière [...]» (Alquié II, p. 145; AT II, 597).

⁶ H. Gouhier, *La pensée métaphysique de Descartes*, cit., p. 16.

⁷ *Discours, II* (Alquié I, p. 583; AT VI, 16).

et que ce que j'ai depuis fondé sur des principes si mal assurés, ne pouvait être que fort douteux et incertain; de façon qu'il me fallait entreprendre sérieusement une fois en ma vie de me défaire de toutes les opinions [*omnia semel in vita esse evertenda*] que j'avais reçues jusques alors en ma créance [...]»¹. Il testo unifica tre sequenze: 1) «J'ai depuis mes premières années quantité de fausses opinions»; 2) «il me faut maintenant commencer dès les fondements»; 3) «pour cela, détruire toutes mes anciennes opinions». La liberazione metodica dalle antiche opinioni segna il progetto preliminare di ricerca della verità: «[...] serio tandem et libere generali huic mearum opinionum eversioni vacabo»² (Cf. a Reneri pour Pollot, aprile o maggio 1638: «pour ceux qui veulent connaître la vérité, ils doivent surtout se défier des opinions dont ils ont été ainsi prévenus dès leur enfance»³). Venire a capo di un progetto così ambizioso richiedeva un'arma da guerra potente: il dubbio metodico. Ma l'operazione di ricusare tutte le opinioni presenta degli ostacoli. Alla fine della prima risposta alle *Quarte Obiezioni* mosse da Arnauld, Descartes evoca la grande difficoltà di sradicare dalla mente quelle opinioni che non provengono dalla ragione, bensì dal suo antagonista principale, ossia l'abitudine:

Et certes, lorsque nous nous sommes persuadés quelque chose dès notre jeunesse [*ab ineunte aetate persuasimus*], et que notre opinion s'est fortifiée par le temps, quelques raisons qu'on emploie après cela pour nous en faire voir la fausseté, ou plutôt quelque fausseté que nous remarquons en elle, il est néanmoins très difficile de l'ôter entièrement de notre créance [*ab opinione nostra deletur*], si nous ne les repassons souvent en notre esprit, et ne nous accoutumons ainsi à déraciner peu à peu [*diu et frequenter*] ce que l'habitude à croire, plutôt que la raison, avait profondément gravé en notre esprit⁴.

Ancora una volta il nemico da abbattere è l'inerzia della mente, spontaneamente persuasa da verità che risalgono alla prima giovinezza, cioè all'infanzia, e che hanno trovato nell'abitudine acritica un alleato rassicurante; e, ancora una volta, la soluzione proposta è l'esercizio frequente e paziente dell'attenzione, volto ad affinarne la prontezza e a potenziarne la resistenza [► **PREGIUDIZIO**].

La *vetus opinio*. Su questa notissima espressione della *Meditatio I* [► **INGANNO**].

La *corbeille de pommes*. Per descrivere il disordine e la disorganizzazione mentale di coloro che non hanno mai coltivato correttamente la loro ragione, Descartes adotta l'immagine, rara in filosofia, del cesto di mele, dove il cesto sta per la mente e le mele

¹ *Meditatio I* (Alquié II, p. 404; AT VII, 17).

² *Meditatio I* (AT VII, 18).

³ Descartes a Reneri pour Pollot, aprile o maggio 1638 (Alquié II, p. 55; AT II, 39).

⁴ *Risposte alle Quarte Obiezioni* (Alquié II, p. 671-672; AT VII, 231).

simboleggiano le opinioni. Alcune di queste mele sono sane (nozioni comuni, assiomi, verità eterne), altre sono marce (pregiudizi, false opinioni) e rischiano di deteriorare anche quelle sane: l'azione terapeutica del dubbio metodico ottempera al compito di spazzare via dalla mente tutte le false opinioni, analogamente a come si svuota un paniere per eliminare le mele marce salvaguardando, in questo modo, quelle sane:

Tout de même aussi, ceux qui n'ont jamais bien philosophé ont diverses opinions en leur esprit [*varias habent in mente sua opiniones*] qu'ils ont commencé a y amasser dès leur bas âge; et, appréhendant avec raison que la plupart ne soient pas vraies, ils tachent de les séparer d'avec les autres, de peur que leur mélange ne les rende toutes incertaines. Et pour ne se point tromper, ils ne sauraient mieux faire que de les rejeter [*rejeciant*] une fois toutes ensemble, ni plus ni moins que si elles étaient toutes fausses et incertaines [*tanquam incertas falsasve*]; puis, les examinant par ordre les unes après les autres, reprendre celles-là seules qu'ils reconnaîtront être vraies et indubitables [*veras et indubitatas*]. C'est pourquoi je n'ai pas mal fait au commencement de rejeter tout [*omnia rejeci*]; puis, considérant que je ne connaissais rien plus certainement ni plus évidemment sinon que moi, qui pensais, étais quelque chose, je n'ai pas eu aussi mauvaise raison d'établir cela comme le premier fondement de toute ma connaissance [*hoc primum afferui*]¹.

Le opinioni probabili, nella condotta della vita, devono essere considerate «comme très vraies et très certaines» [► PROBABLE].

OSCURITÀ

[Lat. OBSCURITAS, fr. OBSCURITÉ] Antonimo di chiarezza. Sono oscure tutte quelle idee che, presenti alla mente, non vengono intuite o viste nella loro pienezza e integralità, ma rimangono coperte, sotto uno strato di opacità, allo sguardo della mente. Dissipare questa opacità è la condizione epistemologica per non cadere in errore, tanto più alla luce di una filosofia per la quale una *perceptio* è chiara quando è presente e manifesta ad una mente attenta. In ambito fisico, ad esempio, Descartes stigmatizza coloro che si servono delle forme sostanziali o delle qualità reali per spiegare i fenomeni, perché ciò equivale a voler spiegare «*obscurum per obscurius aut saltem aequè obscurum*»². Nel *Dictionnaire de Furetière*, il termine «obscurité» è definito come «privation de lumière, soit en tout, soit en partie», e

¹ *Risposte alle Settime Obiezioni* (Alquié II, pp. 882-983; AT VII, 481), e la stessa argomentazione ritorna qualche pagina oltre, AT VII, 512.

² Descartes a Mersenne, 28 ottobre 1640 (Alquié II, p. 271; AT III, 215).

l'aggettivo «obscur, se dit figurément de ce qui n'est pas net, claire et intelligible, qu'on n'entend point, ou qui se peut expliquer en diverses façons».

	<i>Regulae</i>	<i>Discours</i>	<i>Meditationes</i>	<i>Principia</i>
<i>obscuritas/obscurité</i>	1	1	1	
<i>obscurus/obscur</i>	11	3	1	8
<i>obscurus</i>	2		3 obscure	5

«Male sani qui tenebras clariores habent quam lucem». Nella *Regula IX*, Descartes afferma che «c'est un défaut commun aux mortels que de croire plus belles les choses difficiles»¹, muovendo una critica a tutti quei presunti saperi classificabili sotto la rubrica delle dottrine dell'occulto. La convinzione di Descartes, sin dagli anni della sua giovinezza, è che nulla seduca di più l'uomo comune quanto ciò che è misterioso, stupefacente o straordinario. Allo stesso tempo, Descartes appare convinto dell'esigenza filosofica di esercitare un vigoroso scetticismo nei confronti di tale seduzione naturale dell'*arcanum*, come confessa in una lettera a Mersenne, datata 20 novembre 1629: «sitôt que je vois seulement le mot d'*arcanum* en quelque proposition, je commence à avoir mauvaise opinion»². Ne consegue un monito a convincersi che «ce n'est pas de principes imposants et obscures [*magnis et obscuris rebus*], mais seulement de principes faciles et fort à porte de la main, que l'on doit déduire les sciences, si profondément cachées [*occultas*] qu'elles soient»³.

Le oscurità del linguaggio. Ritorna con frequenza, sotto la penna di Descartes, l'invito a non cedere alle insidie del linguaggio in generale e della *philosophie vulgaire* in particolare, la quale ha tendenza a dissimulare o a travestire un concetto, o l'assenza di un concetto, mediante il suo rimpiazzamento con un nome o con una parola. Da matematico, Descartes nutre il convincimento che il pensiero si formi a partire dalle idee e non dalle parole e che, spesso, il linguaggio ostacoli e inganni la mente. Quando la parola rimpiazza la cosa, del resto, non si è più in presenza di una filosofia che pensa ma di un pensiero puramente verbale: la quarta causa dei nostri errori, secondo quanto si legge nel § 74 del primo libro dei *Principia*, è

que nous attachons nos pensées à des paroles qui ne les exprimes pas exactement. [...] Ainsi tous les hommes donnent leur attention aux paroles plutôt qu'aux choses [*circa verba magis quàm circa res*]; ce qui est cause qu'ils donnent bien souvent leur consentement à des termes qu'ils n'entendent point, et qu'ils ne se soucient pas beaucoup

¹ *Regula IX* (Alquié I, p. 124; AT X, 401).

² Descartes a Mersenne, 20 novembre 1629 (Alquié I, p. 228; AT I, 78).

³ *Regula IX* (Alquié I, p. 125; AT X, 402).

d'entendre, ou parce qu'ils croient les avoir entendus autrefois, ou parce qu'il leur a semblé que ceux qui leur ont enseignés en connaissaient la signification, et qu'il l'ont apprise par même moyen¹.

In effetti sono frequenti gli errori che non derivano da una percezione sbagliata della cosa, ma da un uso distorto delle parole. Tuttavia la distinzione dell'idea e della parola che la segnala non è da intendersi nel senso di una loro impraticabile disgiunzione, ma come il suggerimento, *en mathématicien*, ad anteporre sempre l'idea alla parola, il pensiero alla definizione, dal momento che il linguaggio non precede, ma è successivo rispetto al pensare. La distinzione diventa necessaria al fine di non confondere l'idea e la parola, il senso e il segno. L'avversione cartesiana nei confronti del verbalismo include la critica costante delle *definitions*, ree di rendere oscure le nozioni più semplici ed evidenti. Le *definitions* non rivestono lo statuto di conoscenze chiare e certe, ma sono formule vacue [►ERRORE].

In breve, frapponendo le parole tra l'idea e la cosa, il linguaggio è uno degli ostacoli principali che chi aspira a conoscere *per intuitum et deductionem* deve fronteggiare. Uscire dal reticolo delle parole, allora, sarà possibile solamente esercitando la mente a fissare con precisione l'idea chiara e distinta, associandola successivamente ad un vocabolo, in modo da non lasciarsi irretire dagli abusi del linguaggio: «Ces questions de mots se présentent si fréquemment que si les philosophes s'entendaient toujours sur le sens des termes, on verrait disparaître presque toutes leurs controverses»². Un esempio di queste «questioni di parole» Descartes lo poteva trovare già negli *Essais* di Montaigne, in cui si criticava l'uso puramente verbale della ragione che accomunava tanto la logica classificatoria scolastica, quanto il realismo della teologia di Sebond:

Notre contestation est verbale. Je demande que c'est que nature, volupté, cercle, et substitution. La question est de paroles, et se paye de même. Une pierre c'est un corps. Mais qui presserait : et corps qu'est-ce ? – Substance. – Et substance, quoi? Ainsi de suite, acculerait enfin le répondant au bout de son calepin. On échange un mot pour un autre mot, et souvent plus inconnu. Je sais mieux que c'est qu'homme que je ne sait que c'est animal, ou mortel, ou raisonnable. Pour satisfaire à un doute, ils m'en donnent trois : c'est la tête de Hydra»³.

Ciò che è oscuro all'intelletto, può essere chiaro per i sensi. Oscurità per Descartes equivale a non spiegato, perché, come egli afferma puntualmente, sono oscuri quei concetti che in luogo di spiegare abbisognano essi stessi di spiegazione. Un esempio classico è fornito

¹ *Principia*, I § 74 (Alquié III, p. 143; AT VIII-1, 37-38).

² *Regula XIII* (Alquié I, p. 162; AT X, 434). Nella stessa *Regula*, Descartes scrive: «Nous disons que la recherche va des mots aux choses [*res ex verbis*], toutes les fois que la difficulté réside dans l'obscurité de l'expression [*in orationis obscuritate consistit*]» (Alquié I, p. 161; AT X, 433).

³ Montaigne, *Essais*, III, XIII, B, 1069.

dalle specie sostanziali o piccole anime di cui era infestata la rappresentazione scolastica del cosmo: «ces qualités me semblent avoir elles mêmes besoin d'explication»¹. Oscurità e chiarezza sono relative alle maniere di conoscere: ciò che è oscuro per l'intelletto può essere chiaro per i sensi e viceversa: «les choses qui appartiennent à l'union de l'âme et du corps [...] ne se connaissent qu'obscurément par l'entendement seul, ni même par l'entendement aidé de l'imagination; mais elles se connaissent très clairement par les sens»². Quando ad esempio si prova un vivo dolore, sono i sensi che ci fanno conoscere con chiarezza che soffriamo. La stessa *perceptio*, tuttavia, non sempre è distinta (precisa e diversa da tutte le altre): il dolore sentito è spesso un pensiero talmente confuso che provoca un giudizio falso sulla sua collocazione. Si tratta di un caso di percezione chiara ma non distinta [► CONFUSIONE].

«Le fond obscure de la cave». L'oscurità qualifica, in un noto passaggio della sesta parte del *Discours*, il *modus philosophandi* dei seguaci dell'aristotelismo. L'insegnamento cartesiano raccomanda un nuovo modo di accedere alla o di praticare la filosofia, che intende prendere in contropiede quella del dotto scolastico, accusato di pedantismo, verbalismo e di eccesso speculativo. Riferendosi polemicamente alla filosofia che si insegna nelle Scuole, Descartes non si esime dal sentenziare con severità, ma anche con eleganza e incisività retorica che

leur façon de philosopher est fort commode, pour ceux qui n'ont que des esprits fort médiocres; car l'obscurité des distinctions et des principes dont ils se servent est cause qu'ils peuvent parler de toutes chose aussi hardiment que s'ils les savaient [...] En quoi ils me semblent pareils à un aveugle qui, pour se battre sans désavantage contre un qui voit, l'aurait fait venir *dans le fond de quelque cave fort obscure*; et je puis dire que ceux-ci ont intérêt que je m'abstienne de publier les principes de la philosophie dont je me sers, car étant très simples et très évidents, comme ils sont, je ferai quasi le même, en les publiant, que si j'ouvrai quelque fenêtrés, et faisais entrer du jour dans cette cave, où ils sont descendu pour se battre³.

L'oscurità dei misteri della fede e la luce interiore della grazia. «Encore qu'on dise que la foi [*fides*] a pour objet des choses obscures [*de obscuris*], néanmoins ce pourquoi nous les croyons n'est pas obscur, mais il est plus clair qu'aucune lumière naturelle [*omni naturali luce illustrius*]»⁴. Le verità rivelateci dalla luce soprannaturale, perfettamente oscure all'intelletto, «voire l'obscurité même», non sono, perciò, meno veritiere o meno sicure delle

¹ *Le Monde* (Alquié I, p. 338; AT XI, 26).

² Descartes a Elisabetta, 28 giugno 1643 (Alquié III, p. 44; AT III, 691-692).

³ *Discours*, VI (Alquié I, p. 642; AT, VI, 70, corsivo nostro).

⁴ *Risposte alle Seconde Obiezioni* (Alquié II, p. 572; AT VII, 147).

verità intellettuali (metafisiche o matematiche). Perché mai? Non certo in ragione di una rappresentazione chiara che costringe la volontà all'assenso, ma perché *l'atto* con il quale il soggetto aderisce a queste conoscenze è egualmente solido e certo. Un'evidenza matematica, una certezza morale, una credenza di fede, come anche la conoscenza delle cose che dipendono dall'unione dell'anima e del corpo (chiarissima per i sensi e oscura per l'intelletto), costringono, anche se secondo modalità diverse, ma con una medesima forza impositiva, la mente a dare l'assenso. È quanto Descartes spiega a Mersenne nelle *Risposte alle Seconde Obiezioni*:

[...] la clarté ou l'évidence par laquelle notre volonté peut être excitée à croire est de deux sortes: l'une qui part de la lumière naturelle, et l'autre qui vient de la grâce divine. Or, quoiqu'on die ordinairement que la foi est des choses obscures, toutefois cela s'entend seulement de sa matière, et non point de la raison formelle pour laquelle nous croyons; car, au contraire, cette raison formelle consiste en une certaine lumière intérieure, de laquelle Dieu nous ayant surnaturellement éclairés, nous avons une confiance certaine que les choses qui nous sont proposées à croire ont été révélées par lui, et qu'il est entièrement impossible qu'il soit menteur et qu'il nous trompe: ce qui est plus assuré que toute autre lumière naturelle, et souvent même plus évident à cause de la lumière de la grâce¹.

Incalzato, successivamente, da un'obiezione di *Hyperaspistes* a proposito del particolare rapporto della ragione alle verità della fede, Descartes ritornerà, nel terzo punto della sua risposta, sulla questione dell'apprensione delle verità rivelate: «je n'ai pas dit [nelle *Seconde obiezioni*] que, par la lumière de la grâce, nous connaissons clairement les mystères mêmes de la foi [*nos mysteria ipsa fidei clare cognoscere*] (encore que je ne nie pas que cela se puisse faire), mais seulement que nous avons confiance qu'il les faut croire [*nos confidere illis esse credendum*]. Or personne ne peut trouver étrange, s'il a vraiment la foi catholique, et ne peut même douter qu'il ne soit très évident qu'il faut croire les choses que Dieu a révélées [...]»².

PARALOGISMO

[Lat. PARALOGISMUS, fr. PARALOGISME] Ragionamento inesatto, viziato da un errore commesso in buona fede, per così dire. Si distingue dal sofisma, che rimanda invece ad un ragionamento volontariamente costruito con argomentazioni false, e reso verosimile da un abile e spregiudicato uso della dialettica. Più precisamente, nella logica aristotelica (Cf.

¹ *Risposte alle Seconde Obiezioni* (Alquié II, pp. 573-574; AT VII, 147-148).

² Descartes a *Hyperaspistes*, agosto 1641 (Alquié II, pp. 363-364; AT III, 425-426).

Topici, cap. 4-7, 166b 21 – 169b) il paralogismo era una specie del sofisma (genere), e indicava un errore commesso *nella forma* di un ragionamento sillogistico (laddove il sofisma è un errore in *materia*). Il verbo «*paralogiser*», nel XVI secolo significava propriamente ragionare male, ad esempio commettendo delle petizioni di principio o invertendo l'ordine logico del ragionamento, ad esempio deducendo la perfezione di Dio dall'ordine perfetto che vige nell'universo, invece di dedurre la perfezione dell'ordine cosmico dalla perfezione del suo creatore.

Descartes scrive nella quarta parte del *Discours* «qu'il y a des hommes qui se méprennent en raisonnant, même touchant les plus simples matières de géométrie et y font des paralogismes»¹. Da questa affermazione non si deve inferire che Descartes revochi in dubbio il valore del ragionamento matematico in quanto tale o la verità degli assiomi che ognuno ha la facoltà di conoscere intuitivamente, ma unicamente l'uso difettoso della ragione che talvolta giudica senza metodo. Descartes evoca cioè un argomento *de facto*, secondo il quale succede che ci si sbaglia, in perfetta buona fede, nel considerare le evidenze più semplici.

Non di rado Descartes adotta il termine paralogismo per qualificare i ragionamenti inesatti dei suoi obiettori. Si veda il seguente passaggio della lettera a Huygens del 9 marzo 1638: «Il y a de plus un conseiller de Toulouse qui a un peu disputé contre ma Dioptrique et ma Gémétrie; puis quelques amis qu'il a à Paris lui ont voulu servir de seconds, me je me trompe fort, si lui ou eux se peuvent dégager de ce combat sans confesser que *tout ce qu'ils ont dit cotre moi est paralogisme*»².

Il termine ritorna in una lettera a Mersenne del 17 maggio dello stesso anno, nella quale Descartes si sofferma sullo statuto della dimostrazione e sul valore delle ipotesi in ambito scientifico. Evocando gli studi di Archimede relativi alla meccanica, quelli di Vitellone sull'ottica e di Tolomeo sull'Astronomia, Descartes constata che «on se contente, en telles matières, que les auteurs, ayant présupposé certaines choses qui ne sont point manifestement contraires à l'expérience, aient au reste *parlé conséquemment et sans faire de paralogisme*, encore même que leurs suppositions ne fussent pas exactement vraies»³.

Sulla sinonimia dei termini errore e paralogismo si veda il seguente passo ubicato alla fine delle *Risposte alle Seste Obiezioni*: «[...] ils n'ont pourtant remarqué aucunes erreurs ou paralogismes [*nullos errores sive paralogismos*] dans mes démonstrations»⁴.

¹ *Discours*, IV (Alquié I, p. 602; AT VI, 32).

² Descartes a Huygens, 9 marzo 1638 (Alquié II, p. 43; AT II, 49, corsivo nostro).

³ Descartes a Mersenne, 17 maggio 1638 (Alquié II, p. 63; AT II, 142, corsivo nostro). Il termine ritorna una seconda volta nella stessa lettera.

⁴ *Risposte alle Seste Obiezioni* (Alquié II, p. 890; AT VII, 447).

PRECIPITAZIONE

[Lat. PRAECIPITANTIA, fr. PRÉCIPITATION] La precipitazione è ciò che nel linguaggio comune siamo soliti equiparare alla «fretta», al giudizio sbrigativo e sommario, dunque non debitamente meditato. La diffidenza di Descartes verso questa forma di «improvvisazione» è costante: «je ne me fie quasi jamais aux premières pensées qui me viennent»¹; «aussi je pense que toutes les erreurs qui arrivent dans les sciences viennent de ce que nous avons en commençant jugé avec trop de hâte [...]»². Già in Tommaso d'Aquino la precipitazione figurava tra le modalità della *temeritas, species imprudentiae*; cioè si opponeva all'*habitus* della prudenza. In quanto *defectum recti iudicii, est inconsideratio*³. Se per Tommaso la precipitazione è un *actus rationis* contrario alla virtù dianoetica della prudenza in quanto comporta un uso distorto del giudizio, per Descartes essa ha la pesante responsabilità di pregiudicare il corretto esercizio dell'attenzione, prerequisito decisivo per l'enunciazione di giudizi veri. Nel *Dictionnaire de Furetière* la precipitazione è definita come segue: «Trop grand empressement à faire, ou à dire quelque chose. La prudence ne souffre pas qu'on fasse les choses avec precipitation, à l'étourdie, sans consulter et délibérer».

Modalità della precipitazione. Se la prevenzione deve essere evitata in quanto acceca l'intelletto, il difetto della precipitazione deve essere estirpato, in quanto corrompe la volontà: «ceux qui ne marchent que fort lentement peuvent avancer beaucoup d'avantage, s'ils suivent toujours le droit chemin, que ceux qui courent et qui s'en éloignent»⁴. Diversamente dall'imperativo etico, da rispettare nella condotta della vita, quando è questione di prendere decisioni dettate dall'urgenza, sul piano scientifico Descartes invita a prendere tutto il tempo di cui si ha bisogno per esaminare una questione. La lentezza dell'analisi e della sintesi, in quanto favorisce la circospezione nel portarsi su una questione, non è affatto un difetto, ma la maniera più efficace per non commettere errori e trovare la verità. Il racconto del *Discours*, relativo all'attitudine generale seguita da Descartes nell'accedere al campo della conoscenza, ne offre una prova:

mais, comme un homme qui marche seul et dans les ténèbres, je me résolu d'aller si lentement, et d'user de tant de circonspection en toutes choses, que, si je n'avançais que fort peu, je me garderais bien, au moins, de tomber⁵.

¹ *Discours, VI* (Alquié I, p. 640; AT VI, 68).

² *Recherche de la vérité* (Alquié II, p. 1139; AT X, 526).

³ Si veda E. Gilson, *Index scolastico-cartésien*, cit., l'*entrée* «précipitation».

⁴ *Discours, I* (Alquié I, p. 568; AT VI, 2).

⁵ *Discours, II* (Alquié I, p. 584; AT VI, 16-17).

Descartes deplorerà la precipitazione degli autori delle *Seconde Obiezioni*, rei di avere letto il testo delle *Meditationes* «in fretta e in furia»: «[...] ceux qui les ont faites semblent n'avoir rien du tout compris de ce que j'ai écrit, et ne l'avoir lu *qu'en courant la poste*»¹. Rientrano nella categoria della precipitazione anche quei giudizi ingenuamente empiristi e acritici che accreditano la somiglianza delle nostre idee con le cose esterne, così come l'adesione pre-filosofica alla credenza nell'esistenza delle cose materiali. In breve, «précipitation» e «prévention» sono i due difetti più frequenti di quella filosofia dell'infanzia che è l'aristotelismo. Sono difetti promossi dall'ingiustificata fiducia nelle informazioni sensoriali: aderire al metodo cartesiano di ispirazione matematica significa, in primo luogo, obliterare il legame infecondo scienza-sensi promuovendo l'attenzione dell'*intellectus* a operatore privilegiato della *scientia* [► **PREGIUDIZIO**].

Infine, l'idea di Regius, secondo la quale «*la précipitation de nos jugements dépend du tempérement du corps*» è condannata da Descartes, «parce que ce serait ôter la liberté et l'étendue de notre volonté, qui peut corriger une telle précipitation [*potest istam praecipitantiam emendare*]; et, si elle ne la corrige pas, l'erreur qui en naît est une privation par rapport à nous, et une pure négation par rapport à Dieu»².

Bibliografia: E. Gilson, *Index Scolastico-certésien*, cit., Art. «Précipitation», pp. 237-239.

PREGIUDIZIO

[Lat. PRAEIUDICIUM, fr. PREJUGÉ, PRÉVENTION] L'azione del pregiudizio consiste nell'*obruere* il *lumen* dell'intelletto, ostacolando il processo di riconoscimento del vero. Nel vocabolario cartesiano «pregiudizio» e «prevenzione» designano quelle opinioni non sottoposte anteriormente a nessun esame razionale (consuetudine, opinione altrui, inclinazione naturale, informazione oscura dei sensi) concernente il loro valore di verità. Non si tratta solo di idee false, ma di cattive maniere di pensare, che determinano l'incapacità di discernere (*dignoscere*), tra ciò che si percepisce realmente e ciò che si crede di percepire. In una filosofia in cui i pregiudizi sono «la première et principale cause de nos erreurs»³, le matematiche divengono un'eccellente propedeutica per non commettere questi errori, e la *methodus* lo strumento destinato a dotare la mente di un ordine naturale che la protegga, per

¹ Descartes a Mersenne, 28 gennaio 1641 (Alquié II, p. 312; AT III, 293).

² Descartes a Regius, 24 maggio 1640 (Alquié II, pp. 245-246; AT III, 65).

³ *Principia* I, § 71 (Alquié I, p. 139; AT VIII-1, 35).

parlare come Bacone, dagli *idola* del teatro e della caverna, e che le permetta di «elevarsi al suo più alto grado di perfezione», di diventare cioè *bona mens*, vale a dire una ragione in grado di distinguere correttamente, e in ogni circostanza, il vero dal falso. Del resto la prima delle quattro regole del metodo, la cosiddetta regola dell'evidenza, prescrive di «éviter soigneusement la précipitation et la prévention»¹. Si aggiunga, a ciò, che una delle intenzioni di fondo di quell'esercizio intellettuale che sono le *Meditazioni* è di permettere al meditante di liberarsi progressivamente, e dall'interno, dei propri pregiudizi².

Nel registro cartesiano si trovano sintagmi quali «praejudicio aliquo excaecatus» (AT VIII, 352), «praejudiciis, quibus forte lumen obruitur» e «praejudicia longo uso menti infixata» (AT VII, 135). La critica cartesiana ai pregiudizi è stata talmente netta e vigorosa da che il Furetière non si esimerà dall'evocarla nel suo Dictionnaire, alla voce «*Prejugé*»: «Preoccupation d'esprit qui se fait ou par l'erreur de nos sens, ou par l'opinion que nous concevons, par l'exemple ou la persuasion de ceux que nous frequentons. La méthode de Descartes recommande sur tout de se guerir des prejugez».

	<i>Regulae</i>	<i>Discours</i>	<i>Meditationes</i>	<i>Principia</i>
<i>praeiudicium/prévention</i>	1	2	5	14

Genesi dei pregiudizi. Per Descartes essi sono l'esito di un'adesione arbitraria della volontà a opinioni probabili o a falsi pensieri. E. Gilson, nel suo *Index*, ricordava questo passo di Tommaso: «Consuetudo autem, et praecipue quae est a principio, vim naturae obtinet; ex quo contingit ut ea, quibus a pueritia animus imbuitur, ita firmiter teneantur ac si essent naturaliter et per se nota»³. In apertura del dialogo *La Recherche de la vérité*, Descartes ricorda che *un honnête homme* non è tale in virtù della sua erudizione, né della sua assidua frequentazione nei confronti di ciò che si insegna nelle scuole, ma è colui che fa un buon uso della ragione. Tuttavia, «il est entré ignorant dans le monde, et la connaissance de son premier âge n'étant appuyée que sur la faiblesse des sens et sur l'autorité des précepteurs, il est presque impossible que son imagination ne se trouve remplie d'une infinité de fausses pensées, avant que cette raison en puisse entreprendre la conduite»⁴. Descartes ripeterà per tutta la vita che «la difficulté d'apprendre les sciences, qui est en nous, et celle de nous représenter clairement les idées qui nous sont naturellement connues, elle vient des faux

¹ *Discours, II* (Alquié I, p. 586; AT VI, 18).

² Cf. L'*Epistola dedicatoria* delle *Meditationes*, in cui si legge che le riflessioni metafisiche richiedono «un esprit entièrement libre de tous préjugés, et qui se puisse aisément détacher du commerce des sens (*a sensuum consortio*)» (Alquié II, p. 387; AT VII, 4).

³ Tommaso, *De veritate catholicae fidei contra gentiles, seu summa philosophica...*, I, II, ad «Partim quidam...» (citato da E. Gilson, *Index Scolastico-cartésien*, cit., p. 240).

⁴ *Recherche de la vérité* (Alquié II, p. 1105; AT X, 495-496).

préjugés de notre enfance, et des autres causes de nos erreurs [...]»¹ (Cf. a Morus, 5 febbraio 1649, AT V, 271). [►ERRORE].

I pregiudizi sono credenze cui la mente aderisce in modo passivo e acritico, attingendo dal sentire comune, dalle consuetudini, dalle abitudini più radicate, da opinioni fortificate dal *consensum gentium*, ma anche conferendo in modo disattento e frettoloso un valore di verità alle informazioni cangianti e instabili dei sensi e alle combinazioni fallaci dell'immaginazione. Si tratta di opinioni in un primo momento accolte dalla mente in modo preriflessivo e prefilosofico, e in un secondo tempo assurte al rango di credenze inveterate. In altri termini, il pregiudizio si manifesta ogni volta che la mente prende per vere proposizioni di cui non ha esaminato preliminarmente e attentamente lo statuto di verità:

nous avons été par ce moyen si fort prévenus de mille autres préjugés [*milleque aliis eiusmodi praeiudiciis*] que lors même que nous étions capables de bien user de notre raison, nous les avons reçus en notre créance; et au lieu de penser que nous avions fait ces jugements en un temps que nous n'étions pas capables de bien juger [*sine sufficienti examine recepta*], et par conséquent qu'il pouvait être plutôt faux que vrais, nous les avons reçus pour aussi certains que si nous en avions eu une connaissance distincte par l'entremise de nos sens, et n'en avons non plus douté que s'ils eussent été des notions communes².

Ciò che rende tale il pregiudizio è espresso dal sintagma *sine sufficienti examine recepta*: si tratta di giudizi che non sono stati sottoposti, si direbbe oggi, a nessun processo di verifica o di falsificazione: sono principi accolti «sans avoir jamais examiné s'ils étaient vrais», secondo le parole del *Discours*³. Quindi, «pour se défaire de toute sorte de préjugés, il ne faut autre chose que se résoudre à ne rien assurer ou nier de tout ce qu'on avait assuré ou nié auparavant, sinon après l'avoir derechef examiné [...]»⁴.

Esempi di pregiudizi. Il realismo ingenuo degli aristotelici; la credenza 'infantile' nella *ressemblance* delle cose esterne con le rappresentazioni che la mente ha di esse; l'attribuzione di forme psichiche ai fenomeni fisici (la *pesanteur*, caso tipico di confusione del dominio intellettuale e materiale, che induce ad attribuire alla natura un indebito carattere di animazione. [►CONFUSIONE], sono altrettanti esempi di pre-giudizi o di giudizi oscuri, confusi e malfondati. Spesso ci capita, ad esempio, di attribuire ai corpi esterni ciò che concerne unicamente la nostra costituzione biologica, scambiando per qualità delle cose i loro semplici effetti sui nostri organi di senso. Il fatto, dice Descartes, è che

¹ Descartes a Mesland, 2 maggio 1644 (Alquié III, p. 71; AT V, 114).

² *Principia*, I, § 71: «Milleque aliis eiusmodi praeiudiciis, a prima infantia, mens nostra imbuta est; quae deinde in pueritia non recordabatur fuisse a se sine sufficienti examine recepta, sed tanquam sensu cognita, vel a natura sibi indita, pro verissimis evidentissimisque admisit» (Alquié III, p. 141; AT VIII-1, 36).

³ *Discours II* (Alquié I, p. 581; AT VI, 14).

⁴ *Risposta alle istanze di Gassendi* (Alquié p. 840; AT IX-1, 204).

nous avons cru dès le commencement de notre vie que toutes les choses que nous sentions avaient une existence hors de notre pensée et qu'elles étaient semblables aux sentiments ou aux idées que nous avons à leur occasion. Ainsi, lorsque nous avons vu, par exemple, une certaine couleur, nous avons cru voir une chose qui subsistait hors de nous, et qui était semblable à l'idée que nous avons l.

Uscire da questo stato di minorità, per parlare come Kant, significa uscire dalla fase dell'infanzia, guadagnando l'uso intero della ragione, trovandosi finalmente nella condizione di vagliare con attenzione le antiche opinioni ingannevoli, apprendere che la realtà fisica in quanto tale è incolore, inodore, sprovvista di suono e di sapore, e riconoscere il vero statuto di questi sentimenti, che sono unicamente modi di pensare o affezioni soggettive. Il freddo, per portare un esempio evocato nella terza meditazione, non ha nessuna portata ontologica e «l'idée qui me le représente comme quelque chose de réel et de positif ne sera pas mal à propos appelée fausse»² [►FALSITÀ]. Si aggiunga che Descartes suole indicare con frequenza un altro esempio, espunto dall'astronomia, e che prende Epicuro come implicito bersaglio polemico. Lo si può leggere nel § 72 del primo libro dei *Principia*:

à cause que dès notre enfance [*a prima aetate*], nous avons imaginé, par exemple, les étoiles fort petites, nous ne saurions nous défaire encore de cette imagination, bien que nous connaissions par les raisons de l'astronomie qu'elles sont très grandes: tant à de pouvoir sur nous une opinion déjà reçue [*praejudicata opinio*]³.

In breve, i pregiudizi sono credenze cui la mente aderisce senza prestare attenzione e che, rimanendole oscure, la inducono a concedere l'assenso a false credenze e la inclinano, in questo modo, all'errore. I pregiudizi non solo non colgono il vero, ma sono di ostacolo agli occhi della mente, presentandole al posto dell'idea evidente un'opinione esterna, o un pensiero confuso⁴.

Estensione e limiti della nozione di pregiudizio. Descartes salvaguarda dall'esame critico del dubbio l'intero apparato di strutture mentali innate (verità eterne o assiomi o nozioni comuni), identificando i pregiudizi con tutte quelle opinioni accolte passivamente e non sottoposte al vaglio critico. Questo è quanto Descartes riferisce nelle *Risposte alle istanze di Gassendi*:

le mot de préjugé ne s'étend point à toutes les notions qui sont en notre esprit, desquelles j'avoue qu'il est impossible de se défaire,

¹ *Principia*, I, § 66 (Alquié III, p. 135; AT VIII-1, 32).

² *Meditatio III* (Alquié II, p. 443; AT VII, 44).

³ *Principia*, I, § 71 (Alquié III, pp. 141-142; AT, VIII-1, 36-37).

⁴ Un esempio di lettura prevenuta possono considerarsi le prime obiezioni alle *Meditationes* del tomista olandese Caterus, incapace di liberarsi dai condizionamenti del suo retaggio scolastico nel prendere visione della nuova filosofia cartesiana.

mais seulement à toutes les opinions que les jugements que nous avons faits auparavant ont laissés en notre créance¹.

Altri luoghi del pregiudizio. Sui pregiudizi o errori dell'infanzia si veda: *Recherche* (AT X, 507); *Discours* II (AT VI, 13); *Principia* I, § 1 e I, § 66-74 (non è un caso che Descartes insista tanto sulla questione dei pregiudizi in un'opera consacrata specificamente all'insegnamento della «vera filosofia» nelle scuole); A Morin, 15 juillet 1638; a Debeaune, 20 février 1639; a ***, agosto 1641; au P. Mesland, maggio 1644; a Morus, 5 février 1649; *Seste risposte*, X; *Settime risposte* (AT VIII, 518). Si veda anche Clauberg (*Defensio cartesiana*, cap. VII, 13 e VIII, 14-15).

Bibliografia: F. Bonicalzi, *A tempo e luogo. L'infanzia e l'inconscio in Descartes*, Milano, 1998; H. Gouhier, *L'enfance abusive*, in «*La pensée métaphysique de Descartes*», cit., pp. 41-62; Fr. De Buzon e D. Kambouchner, *Le vocabulaire de Descartes*, cit., entrée «Préjugé», pp. 61-63.

PROBABLE / VEROSIMILE

[Lat. PROBABILIS, fr. PROBABLE / lat. VERISIMILIS, fr. VRAISEMBLABLE] Ciò che può essere diversamente da quel che è. Le *Dictionnaire de Huguet* riporta la seguente citazione della *Rhetorica* di Fabri: «Le vray semblable ou probable argument se faict, quant la chose chiet a opinion, ou quant la chose a quelque apparence de vray ou de faulx». I due termini sono antonimi della nozione di certezza e qualificano per lo più, nella fraseologia cartesiana, i principi, le verità e gli argomenti della filosofia scolastica. Nella prima parte del *Discours*, ad esempio, Descartes denuncia il carattere artificiale, verboso e vanamente speculativo di coloro che concepiscono la filosofia come «un moyen de parler vraisemblablement de toutes choses et de se faire admirer des moins savants»². «Car – si legge alla fine della prima parte del *Discours* – il me semblait que je pourrais rencontrer beaucoup plus de vérité dans les raisonnements que chacun fait; touchant les affaires qui lui importent, et dont l'événement le doit punir bientôt après s'il a mal jugé; que dans ceux que fait un homme de lettres dans son cabinet touchant des spéculations qui ne produisent aucun effet, et qui ne lui sont d'autre conséquence, sinon que peut-être il en tirera d'autant plus de vanité qu'elles seront plus éloignées du sens commun: a cause qu'il aura du employer d'autant plus d'esprit et d'artifice

¹ *Risposte alle istanze di Gassendi* (Alquié II, p. 840; AT IX-1, 204).

² *Discours*, I (Alquié I, p. 573; AT VI, 6).

à tâcher de les rendre vraisemblables»¹. Il fatto è che ciò che è probabile e solo apparente si oppone alle ragioni dimostrate, nello stesso modo in cui le scienze dei libri non collimano affatto con la vera *scientia*:

Et ainsi je pensai que les sciences des livres, au moins celles dont les raisons ne sont que probables, et qui n'ont aucunes démonstrations, s'étant composées et grossies peu à peu des opinions de plusieurs diverses personnes, ne sont point si approchantes de la vérité que les simples raisonnements que peut faire naturellement un homme de bon sens touchant les choses qui se présentent².

	<i>Regulae</i>	<i>Discours</i>	<i>Meditationes</i>	<i>Principia</i>
<i>probabilitas/probabilité</i>		1		
<i>probabilis/probable</i>	6	2	2	2
<i>verisimilis/vraisemblable</i>		6	1	4

Il rapporto delle nozioni di probabilità e verosimiglianza con la questione della verità si preste a varie considerazioni. Oltre alla difficoltà di distinguere il vero dal verosimile, è di particolare interesse il fatto che, quando si tratta della ricerca di una certezza di ordine matematico o metafisico, Descartes separa con decisione il vero dal probabile o verosimile; mentre nella condotta della vita l'assimilazione del probabile al vero diviene una regola dell'azione.

Le insidie del verosimile. Il verosimile è più insidioso del falso, perché è più facile ingannarsi scambiando il vero con il verosimile, cioè con ciò che assomiglia al vero senza esserlo, che prendere il vero per il falso [► **APPARENZA**]. Nel *Discours* Descartes associa la capacità di distinguere il vero dal verosimile all'abitudine ai ragionamenti matematici: «[...] afin que ceux qui ne connaissent pas la force des démonstrations mathématiques, et ne sont pas accoutumés à distinguer les vrais raisons des vraisemblables, ne se hasardent pas de nier ceci sans l'examiner [...]»³. Sulla distinzione tra ragioni vere e ragioni verosimili, è eloquente la prima risposta di Descartes alle *Terze Obiezioni* mosse dal filosofo britannico Hobbes: «Les raisons de douter, qui sont ici reçues pour vraies par ce philosophe, n'ont été proposées par moi que comme vraisemblables [Hobbes commette lo stesso «errore» di Bourdin]; et je m'en suis servi [si noti come il verbo introduca la dimensione metodica del dubbio], non pour les débiter comme nouvelles, mais en partie pour préparer les esprits des lecteurs à considérer

¹ *Discours, I* (Alquié I, p. 577; AT VI, 9-10).

² *Discours, II* (Alquié I, p. 580; AT VI, 12-13).

³ *Discours, VI* (Alquié I, p. 623; AT VI, 50).

les choses intellectuelles et les distinguer des corporelles, à quoi elles m'ont toujours semblé très nécessaires [...]»¹.

Il discorso di Chandoux e la critica cartesiana del criterio del probabile. Inversamente rispetto alla tesi probabilista o fenomenista accreditata da Gassendi, secondo cui è necessario «nihil unquam vel efferre vel excipere praeter merae probabilitatis»², agli occhi di Descartes il carattere probabile dei ragionamenti, in ambito epistemologico, è uno dei motivi del dissenso tra i dotti, incapaci di fondare il sapere su principi stabili, certi e incrollabili. Un episodio raccontoci da A. Baillet dà la misura di quanto Descartes osteggiasse il probabile in seno alla scienza: verso la fine del 1628 il cardinal Bagni, nunzio papale, riunì a casa sua il mondo della cultura del tempo, per ascoltare il discorso di un esperto in metalli vili, il chimico Chandoux, il quale «fit un grand discours pour réfuter la manière d'enseigner la philosophie qui est ordinaire dans l'école. Il proposa même un système assez suivi pour la philosophie qu'il prétendait établir, et qu'il voulait faire passer pour nouvelle». Al plauso generale, si aggiunse la voce fuori coro del giovane Descartes, recalcitrante ad accettare la probabilità come segno di scientificità, in quanto anche il falso avrebbe potuto essere preso per vero. Gli bastò evocare, per un verso, pochi esempi di verità apparentemente irrecusabili, confutate mediante argomenti probabili; e, per un altro, mostrare come un'affermazione palesemente falsa potesse, in ragione di argomenti probabili, trasformarsi in una verità verosimile. L'intervento di Descartes mirava a screditare la portata della probabilità come criterio certo di conoscenza, al quale il vero filosofo deve contrapporre il metodo naturale, centrato su principi più semplici, solidi e veri di tutti gli altri che erano già stati accettati dai dotti³. Del resto, sarà permanente, in Descartes, la condanna della mescolanza di certezza e probabilità, come si evince da questo passo dell'*Entretien avec Burman*: [è necessario sapere] «dignoscere demonstrationes in Philosophicis et Physicis ab argumentis probabilibus»⁴.

Il rifiuto del probabile in sede matematica. Descartes ravvisa nelle matematiche un valido modello metodico: senza contestare la verità e la certezza degli assiomi o dei postulati di Euclide (cioè della geometria elementare), la cui evidenza è constatata dal lume naturale⁵,

¹ *Risposte alle Terze Obiezioni* (Alquié II, p. 600; AT VII, 171-172).

² Gassendi a Mersenne, *Correspondance du Père Mersenne*, publiée par M^{me} P. Tannery, Paris, 1945, II, p. 185.

³ A. Baillet, *Vie de M. Descartes*, La table ronde, Paris, 1946, pp.70 e ssg.

⁴ *Entretien avec Burman* (AT V, 177).

⁵ È sufficiente portare la propria attenzione a uno di questi principi della geometria elementare per essere irresistibilmente indotti a crederli veri. Y. Belaval ha fatto notare come «Descartes garde pour modèle l'évidence non critiquée des *Elements* d'Euclide» (in *Leibniz, critique de Descartes*, Paris, 1960, p. 189).

egli non riconosce tuttavia la medesima certezza a certe procedure in uso nelle matematiche a lui coeve (Cavalieri e Fermat ad esempio), come le dimostrazioni che si appoggiano a o introducono considerazioni infinitesimali. Esse non solo non sono esenti da incertezza, ma possono dimostrarsi errate. Attraverso la sua teoria del giudizio Descartes individua la causa dell'errore in una dissimmetria estensionale tra l'intelletto e la volontà: la natura della volontà non prevede limiti, mentre quella dell'intelletto è circoscritta all'interno di confini ben precisi e invalicabili. L'errore scaturisce quando la volontà si avventura oltre questi confini intellettuali, pronunciandosi su cose che le rimangono oscure: i metodi infinitesimali ne sono un esempio. «On verra Descartes triompher du difficile problème de Debeaune dans le quel intervient une régression infinitésimale mais en refuser sa propre solution: “L’intersection de ces deux lignes droites décrira exactement la courbe AVX, qui aura les propriétés demandées. Mais je crois que ces deux mouvements sont tellement incommensurables, qu’ils ne peuvent être réglés exactement l’un par l’autre ; et ainsi cette ligne est du nombre de celles que j’ai rejetées de ma géométrie (a Debeaune, 20 febbraio 1639, AT II, 517). S’engageant dans une régression à l’infini où nous ne pouvons affirmer ou nier qu’il y ait un dernier nombre, nous ne pouvons comprendre la limite vers laquelle tendent les séries considérées. Le résultat ne peut être compris par les hommes»¹. Lo stesso discorso vale per il calcolo delle probabilità (nel quale Pascal figura tra i pionieri), cui Descartes sembra non prestare interesse, dal momento che la certezza e l'evidenza del ragionamento matematico si troverebbero corrotte da ogni eventuale commistione con proposizioni probabili. In breve, per Descartes accettare il probabile o il verosimile in ambito scientifico equivale a soggiacere al falso: la verità, infatti, può avere contro di sé la parvenza della verità.

Ambivalenza della probabilità: l'assimilazione del probabile al falso in metafisica e l'assimilazione del probabile al vero nella pratica. Fin dai suoi primi scritti Descartes non ha cessato di insistere sulla necessità di non sovrapporre la sfera speculativa con quella pratica, esigendo che, quando è questione di ricercare la verità (*inquisitio veritatis*), le informazioni sensibili debbano essere tenute per incerte o addirittura per false, «afin de remarquer que celles qui ne peuvent pas être ainsi rejetées sont en cela même plus assurées, et à notre égard plus connues et plus évidentes»². Viceversa: «quand il est question de la conduite de la vie, ce serait une chose tout à fait ridicule de ne s'en pas rapporter aux sens; d'où vient qu'on s'est toujours moqué de ces sceptiques qui négligeaient jusqu'à tel point toutes les choses du

¹ V. Jullien, *Descartes. La Géométrie de 1637*, Paris, 1996, p. 12.

² *Risposte alle Quinte Obiezioni* (Alquié II, p. 791; AT VII, 351).

monde, que, pour empêcher qu'ils ne se jetassent eux-mêmes dans des précipices, ils devaient être gardés par leurs amis»¹.

Pur non esigendo dalla ragione nessun passo indietro in ambito pratico, e meno che mai una sua abdicazione, Descartes corregge il principio adottato nelle scienze, consistente nel tenere per falso ciò che si presenta come soltanto probabile o verosimile, e presenta come una «verità certissima» il fatto che quando non si è in grado di conoscere l'opinione migliore, si deve optare per o aderire a quella che risulta essere la più probabile. Detto altrimenti, il principio faro con cui sarà introdotto il dubbio metodico nella quarta parte del *Discours* (e nella *Meditatio I*):

mais, parce qu'alors je désirais vaquer seulement à la recherche de la vérité, je pensai qu'il fallait que je fisse tout le contraire, et que je rejetasse, comme absolument faux, tout ce en quoi je pourrais imaginer le moindre doute, afin de voir s'il ne resterait point, après cela, quelque chose en ma créance, qui fut entièrement indubitable²,

si rivela inidoneo ad essere adottato o trasposto sul piano pratico. Descartes opera una distinzione netta tra il livello teorico della conoscenza metafisica (*certitude métaphysique*) e matematica, e il livello pratico dell'azione (*assurance morale*). Nel primo caso, il probabile è assimilato metodologicamente al falso, «car la vérité consistant dans un indivisible [*in indivisibili consistat*], il peut arriver que ce que nous ne voyons pas être tout à fait certain [*summe certum*], pour probable qu'il nous paraîsse, soit néanmoins absolument faux [*plane falsum*]]³; nel secondo caso, cioè nella condotta della vita, dove la *temporalità* (l'urgenza delle scelte e la possibilità di accadimenti inaspettati) e la *contingenza* (la casualità delle situazioni e la frequenza con cui mutano) rivestono un ruolo cruciale, implicando un rapporto del soggetto al probabile, non vige la norma dell'evidenza intellettuale che costringe la volontà a dare il suo assenso. Al contrario, ciò che appare più probabile (o più verosimile) diviene una condizione sufficiente per orientare l'azione verso il meglio. In ciò, per molti versi, la morale provvisoria del *Discours* anticipa una tesi che sarà definitivamente ammessa da Descartes nelle sue successive riflessioni, vale a dire l'eterogeneità tra il giudizio pratico e quello speculativo, e l'impossibilità per un sapere positivo di applicarsi perfettamente ad un oggetto sfuggente e problematico quale quello della morale, specchio delle molteplici e spesso pressanti scelte di cui è intessuta la vita concreta:

Les actions de la vie ne souffrant souvent aucun délai, c'est une vérité très certaine que, lorsqu'il n'est pas en notre pouvoir de discerner les plus vrais opinions, nous devons suivre les plus probables; et même qu'encore que nous ne remarquons point davantage de probabilité

¹ *Risposte alle Quinte Obiezioni* (Alquié II, p. 791; AT VII, 351).

² *Discours, IV* (Alquié I, p. 602; AT VI, 31-32).

³ *Risposte alle Settime Obiezioni* (Alquié II, p. 1059; AT VII, 548).

aux unes qu'aux autres, nous devons néanmoins nous déterminer à quelques-unes, et les considérer après, non plus comme douteuses en tant qu'elles se rapportent à la pratique, mais *comme très vraies et très certaines*, à cause que la raison qui nous y a fait déterminer se trouve telle¹.

Nota Bibliografica: H. Gouhier, *La crise de la théologie au temps de Descartes*, in «Revue de théologie et de philosophie», IV (1954), pp. 45-47; H. Blumenberg, *Terminologizzazione di una metafora: «verosimiglianza»*, in *Paradigmi per una metaforologia*, trad. it., Bologna, 1969; V. Jullien, *Descartes. La Géométrie de 1637*, Paris, 1996.

¹ *Discours, III* (Alquié I, p. 595; AT VI, 25, corsivi nostri).

LA VÉRITÉ PHILOSOPHIQUE DANS LA PENSÉE DE DESCARTES
ÉTUDE HISTORIQUE, CRITIQUE ET SÉMANTIQUE
SYNTHÈSE

Il y a un peu moins de cinquante ans, en 1958, Roger Lefèvre ouvrait son livre *Le criticisme de Descartes* sur une assertion en même temps lucide et péremptoire: «Pour écrire encore sur Descartes, il faut sans doute être fou»¹. Avec ces mots l'auteur n'entendait pas annoncer à la communauté scientifique qu'il allait pénétrer dans la sphère obscure de la déraison («défendons-nous, avant qu'on nous enferme», précisait-il); il ne voulait pas non plus faire allusion à une filiation de pensée avec ces humanistes qui voulaient assimiler la folie à la sagesse. Monsieur Lefèvre ne faisait que constater, au moyen d'une plaisante hyperbole, la notable profusion d'études consacrées à la pensée de Descartes. Huit ans auparavant, Ferdinand Alquié, dans la préface de son chef-d'œuvre *La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes*², après avoir évoqué les études, aujourd'hui considérées comme des classiques, de Léon Brunschvicg, Jean Laporte, Émile Bréhier et Étienne Gilson, remarquait déjà à quel point «les travaux publiés sur Descartes» étaient «si nombreux». Depuis, une immense quantité de nouvelles lectures, commentaires, hypothèses et synthèses interprétatives n'ont pas cessé de se succéder en animant, en valorisant et en perfectionnant de manière constante et graduelle le patrimoine des études cartésiennes. Comment ignorer, d'autre part, que certains des plus remarquables figures de la philosophie du XX^e siècle, parmi lesquelles, pour ne citer que quelques unes, Husserl, Heidegger, Alain, Sartre, Merleau-Ponty, Foucault et Levinas, se sont formées et confrontées, sinon inspirées de la pensée de Descartes?

Toutefois, peu importe que Descartes soit un classique de la philosophie – par ailleurs souvent célébré (ou exorcisé) de façon extrêmement simpliste, soit en raison de sa théorie du dualisme ontologique, soit en raison de son rationalisme systématique fondée sur le principe clé *cogito ergo sum*, et trop souvent réduit à un simple promoteur d'un rigide mécanicisme dans le domaine physique, selon l'idée inaugurale d'une *mathesis universalis*. Peu importe si la littérature secondaire sur Descartes est gigantesque³, comme on doit encore le constater. Comme c'est le cas pour tout grand philosophe, les problèmes qu'il s'est posés, les nouveautés de nature théorique et méthodologiques qu'il a introduites, la rigueur, la lucidité et

¹ R. Lefèvre, *Le criticisme de Descartes*, Paris, 1958, *avant-propos*, p. 1.

² F. Alquié, *La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes*, Paris, 1950.

³ Cf. J. G. Cottingham: «the secondary literature on Descartes is gigantic» (*Descartes Dictionary*, Oxford 1993 – Note on the use of this book).

l'ordre avec lesquels il a exposé ses pensées, rendent sa philosophie plus que jamais actuelle. En même temps *individuel* («comme un homme qui marche seul»; «bâtir dans un fond qui est tout à moi» peut-on lire, par exemple, dans le *Discours*) et *universel* (il s'agit de l'exemple même d'une dynamique philosophique à laquelle la pensée moderne semble destinée à ne jamais pouvoir cesser de se confronter¹), la philosophie de Descartes est le fruit d'une personnalité qui a consacré sa vie à cultiver cet instrument propre à chacun qu'est la raison, le *bon sens*, autrement dit, la faculté naturelle et universelle (*instrument universel*) de distinguer le vrai d'avec le faux. Mais l'œuvre de Descartes n'a pas contribué seulement à ouvrir la voie à la science moderne, à affronter et endiguer le défi sceptique, à réfléchir avec un nouveau regard sur la morale en conférant à la liberté humaine une valeur inestimable, et à refonder sur des bases exclusivement rationnelles la métaphysique: le fait est que Descartes a su infuser à la philosophie ce qui semblait être son mouvement le plus naturel, le plus simple et le plus spontané. Dans son important commentaire aux *Passions de l'âme*, une autre figure de prestige dans le domaine des études cartésiennes, Denis Kambouchner, à la question de l'insurmontable besoin de revenir sur la philosophie de Descartes, fournissait une réponse qui, à l'heure d'introduire la présente étude, nous ne saurions pas mieux partager: «Après trois siècles et demi de critique philosophique, et cent ans d'interprétation savante, que reste-t-il à explorer de l'œuvre de Descartes? La moins impertinente des réponses pourrait être: *tout*»².

Ces brèves notes préliminaires suffisent à rappeler l'adresse consommée des études cartésiennes et les inévitables difficultés qui doit affronter celui qui décidera d'entreprendre une énième étude sur la philosophie de Descartes. Des difficultés qui ne s'amoindrissent pas, qui plutôt s'étendent et se multiplient, lorsqu'on aspire à examiner une grande question philosophique comme celle de la vérité, dont la portée et les implications ne se laissent pas circonscrire aisément. Ce n'est pas un hasard si la question de la vérité chez Descartes a été l'un des problèmes les plus souvent affrontés par la critique (principalement par la critique française et anglo-saxonne, même si l'on retrouve également des contributions intéressantes de la part d'auteurs allemands, espagnols ou portugais), en occupant une place d'incontestable

¹ L'idée qui voit dans la pensée de Descartes une source dont on ne peut absolument pas faire l'économie est répandue de façon générale dans la communauté philosophique actuelle, en particulier dans le secteur lié à la phénoménologie. C'est l'opinion de J.-L. Marion: «Aucune doctrine reprise de l'histoire de la métaphysique ne pourrait nous concerner comme une authentique pensée et non comme le monument d'un désastre révolu, si elle n'intervenait toujours et sans réserve dans le jeu de la pensée présente. Réciproquement elle n'atteint à une telle pertinence que si la pensée se pensant aujourd'hui ne peut s'accomplir qu'en se débattant obligatoirement avec cette ancienne pensée [...]. Parmi les rares pensées qui, renaissant de siècles en siècles, ne cessent d'exiger une exégèse, celle de Descartes [...] atteint au plus intime la philosophie contemporaine dont elle subit en retour, l'assaut de ses œuvres» (*Questions cartésiennes, I. Méthodes et métaphysique*, Paris, 1991, pp. 153-154).

² D. Kambouchner, *L'homme des passions. Commentaires sur Descartes*, I, Paris, 1995, p. 11.

importance dans l'historiographie cartésienne¹. À partir des années trente du XX^e siècle jusqu'à nos jours, les principaux commentateurs et spécialistes de la philosophie de Descartes, dans des différentes mesures et sous des aspects parfois très divers, ont tous porté leur attention sur l'importance de cette notion et sur le rôle qu'elle joue, soit sur la dynamique de la pensée de Descartes, soit sur l'économie de sa doctrine. La consultation de ces travaux a représenté un aide capital pour la consécration de notre étude.

INTRODUCTION

«Mais cette dame [Mme de Rosai, disputée par Descartes l'épée à la main, contre un rival] ne fit point difficulté d'avouer dans la suite que la philosophie avait eu plus de charmes qu'elle pour M. Descartes; et qu'encore qu'elle ne lui parût pas laide, il lui avait dit pour toute galanterie qu'*il ne trouvait point de beauté comparable à celle de la vérité*»². Cet épisode, narré par Adrien Baillet, le célèbre biographe de Descartes, a le mérite de mettre en relief l'importance capitale de la question de la vérité dans la pensée et dans la vie du philosophe de la lumière naturelle. La vie, telle que Descartes l'a vécue et conçue, apparaît scandée sous le signe d'une incessante «recherche de la vérité». Pour avoir un premier indice de cette inlassable recherche il suffit de remarquer à quel point l'expression *inquisitio veritatis* /

¹ D'après nos recherches le premier critique qui s'est directement attaqué à la question de la vérité chez Descartes a été E. Cassirer, l'auteur d'un article significativement intitulé *Descartes' Wahrheitsbegriff*, in «Theoria» III(1937), pp. 161-187 (disponible en traduction italienne in E. Cassirer, *Dall'Umanesimo all'Illuminismo*, Firenze, 1995, pp. 247-276). En revanche, l'étude la plus récente nous la devons à G. Olivo, *Descartes et la question de l'essence de la vérité*, Paris, 2005. Sans vouloir offrir dans cette introduction un catalogue exhaustif des différentes études consacrées aux diverses et multiples aspects de la complexe question de la vérité chez Descartes (nous renvoyons pour cela à notre bibliographie), nous nous limitons à signaler ceux qui nous ont apparus comme les plus pertinents : J. Laporte, *Le rationalisme de Descartes*, Paris, 1945 (nous citons d'après la troisième édition, Paris 1988, en particulier Livre II, chap. I, «Certitude et vérité», pp. 139-172); M. Guérout, *Descartes selon l'ordre des raisons*, 2 vol., Paris, 1953 (nous citons d'après la seconde édition, Paris, 1968); F. Alquié, *Expérience ontologique et déduction systématique dans la constitution de la métaphysique de Descartes*, «Cahiers de Royaumont», Paris, 1957, pp. 15-25; H. Gouhier, *La pensée métaphysique de Descartes*, Paris, 1962 (nous citons d'après la quatrième édition, Paris, 1987); L. Polo, *Evidencia y realidad en Descartes*, Madrid 1963; M. Guérout, *La définition de la vérité chez Descartes et Spinoza*, «XII^e Congrès de la Société de philosophie de langue française», Bruxelles et Louvain, 1964 – *La vérité* (repris dans *Etudes sur Descartes, Spinoza, Malebranche et Leibniz*, Hildesheim et New York, 1970, pp. 55-63); H. G. Frankfurt, *Demons, Dreamers, and Madmen. The Defense of Reason in Descartes' Meditations*, Indianapolis, 1970; trad. fr., *Démons, rêveurs et fous: la défense de la raison dans les Méditations de Descartes*, Paris, 1989; J.-L. Marion, *Sur l'ontologie grise de Descartes*, Paris 1975 et *Sur la théologie blanche de Descartes*, Paris, 1981; E. M. Curley, *Descartes against the Skeptiks*, Cambridge, 1978; G. Moyal, *Les structures de la vérité chez Descartes*, «Dialogue», Canada, 1987, 26, pp. 465-490; J.-L. Chédin, *Note sur vérité et volonté chez Descartes*, «Revue de l'enseignement philosophique» 39, 1, 1988, pp. 3-15; P. Fontan, *Vérité et liberté chez Descartes*, «Revue thomiste» 1988, 88, 1, pp. 108-114; F. Van de Pitte, *Intuition and Judgement in Descartes' Theory of Truth*, in «Journal of the History of Philosophy», 26 (1988), pp. 453-470; R. Landim, *Evidencia e verdade no sistema cartesiano*, Sao Paulo, 1992; Th. C. Vinci, *Cartesian Truth*, Oxford, 1998; M. Miles, *Insight and Inference: Descartes's Founding Principle and Modern Philosophy*, Toronto/Buffalo/London, 1999; P. Guenancia, *La question de la vérité dans la philosophie de Descartes*, in «Lire Descartes», Paris, 2000, pp. 454-491; J.-M. Beyssade, *Descartes au fil de l'ordre*, Paris, 2001 et *Etudes sur Descartes*, Paris, 2001; S. Landucci, *Evidenza e verità*, in *La mente in Cartesio*, Milano, 2002, pp. 9-37.

² A. Baillet, *La vie de M. Descartes*, Paris (La Table ronde), 1992, p. 291, italiques dans le texte.

recherche de la vérité, constante dans le registre de Descartes, joue un rôle éminent dans les titres de trois de ses œuvres philosophiques : les *Regulæ ad directionem ingenii in veritatis inquisitione*, *La recherche de la vérité par la lumière naturelle* (où le syntagme en question est placé dans une position privilégiée), en suite, le *Discours de la méthode* dont le titre complet évoque l'idéal de «chercher la vérité dans les sciences». D'autre part Descartes transforme cette notion clé de toute l'histoire de la philosophie en sa question philosophique principale, sans jamais cesser, depuis ses premières pensées jusqu'à ses derniers écrits, de mettre à l'épreuve sa raison dans le but de discerner le vrai du faux *in singulis vitae casibus*. La question de la vérité – «un sujet auquel j'ai travaillé toute ma vie»¹, avouera-t-il dans une lettre à Mersenne – n'est pas réductible à un simple, même si central intérêt ou idéal philosophique², si ce n'est en concevant la philosophie, et c'est la conception que nous croyons pouvoir attribuer à Descartes, comme l'occupation la plus noble, la plus haute et la plus digne de l'homme: «[...] je ne laisse pas de recevoir une extrême satisfaction du progrès que je pense avoir déjà fait en la recherche de la vérité» – écrit Descartes dans l'ouverture du *Discours*, et il ajoute – «si, entre les occupations des hommes purement hommes, il y en a quelqu'une qui soit solidement bonne et importante, j'ose croire que c'est celle que j'ai choisie»³. Descartes, n'a-t-il pas consacré sa vie à «devenir philosophe», à tenter de fonder, défendre et diffuser la *vraie philosophie*? Vivre, pour Descartes, a signifié, pour parler comme Platon, «vivre en philosophie», et on ne doit donc pas s'étonner de lire, seulement un an avant sa mort, cette déclaration: «[...] et que cela me donnera occasion de pouvoir d'autant plus tôt retourner en ma solitude, hors de laquelle il est difficile que je puisse rien avancer en la recherche de la vérité; et c'est en cela que consiste mon principal bien en cette vie»⁴; ou cette autre, qui apparaît dans la première des *Regulæ philosophandi*, où il évoque «la contemplation de la vérité, [...] qui en cette vie est presque le seul bonheur qui soit pur et qu'aucune douleur ne trouble»⁵.

¹ Descartes à Mersenne, 16 octobre 1639. Nous citerons Descartes à partir de l'édition de F. Alquié, *Descartes. Œuvres philosophiques*, Paris, 1967, abrégé comme [Alquié], suivi du tome en chiffre romain [II] et de la page en chiffre arabe [p. 143]. Nous ajoutons la référence à l'édition critique des *Œuvres de Descartes*, publiées par C. Adam et P. Tannery, Paris, 1996, abrégé comme [AT], suivi du tome en chiffre romain [II] et de la page en chiffre arabe [596].

² N'est nullement besoin de démontrer que la vérité est, depuis toujours, l'idéal par excellence auquel aspire le philosophe et l'objet principal de sa philosophie. Limitons-nous à évoquer la réflexion d'un célèbre contemporain anglais de Descartes, le chancelier-philosophe Francis Bacon, exprimé dans le premier de ses *Essays*, significativement intitulé «*Of truth*»: «[...] Truth, which onely doth iudge it self, teacheth that the Inquirie of Truth, which is the Love-making, or Wooing of it; The knowledge of Truth, which is the Presence of it; and the Beleefe of Truth, which is the Enjoying of it; is the Sovereigne Good of humane Nature» (Bacon, *Essays, Essays*, trad. fr., Paris, Aubier, collection bilingue des classiques anglais, 1979, p. 4).

³ *Discours*, I (Alquié I, p. 570; AT VI, 3).

⁴ Descartes à Élisabeth, 9 octobre 1649 (Alquié III, p. 1110; AT V, 430).

⁵ *Regula I* (Alquié I, p. 79; AT X, 361).

Animé par le désir de comprendre ce qu'a signifié pour Descartes la notion de vérité, et de distinguer l'originalité de sa pensée par rapport aux discussions philosophiques de son temps, dont il a été moins l'héritier que le juge, la présente étude entend, en premier lieu, reconstruire le contexte intellectuel dans lequel se forme l'idée cartésienne de vérité, et examiner la nature et l'articulation des principales catégories qui y sont impliquées¹. Ce propos, d'ordre prioritairement historique, est justifié par la conviction que le fait d'isoler un philosophe par rapport à son époque rendrait, dans une large mesure, son discours inintelligible et ses finalités incompréhensibles : comme l'avait déjà observé Roger Lefèvre, même si Descartes «se flatte volontiers de renouveler les solutions, il n'invente pas les problèmes»². Malgré les fréquentes déclarations de vouloir faire *tabula rasa* du passé que l'on trouve dans ses écrits, le fait est que Descartes ouvre une discussion incessante, non seulement avec la tradition philosophique (Platon, Aristote, Sénèque, Augustin, Anselme d'Aoste, Thomas d'Aquin, Scot, Lulle et successivement Machiavel, La Ramée, Montaigne, Juste Lipse, Charron, Suarez, etc.), mais aussi avec ses contemporains, dont certains n'ont pas hésité à manifester leur perplexité, à formuler des objections et à solliciter des éclaircissements et des précisions : Caterus, Mersenne, Hobbes, Arnauld, Gassendi, Bourdin, Beeckmann, Gibieuf, Morin, Silhon, la Princesse Élisabeth de Bohême, Chanut, Mesland, More, la Reine Christine de Suède, etc. On peut établir un rapport moins direct mais tout autant significatif entre la pensée de Descartes et d'autres auteurs contemporains comme Alsted, Bacon, le Cardinal Bérulle, Corneille, Galilée, Herbert of Cherbury, La Mothe le Vayer, Scipion Dupleix, pour ne citer que quelques uns. Le constat est que les thèses de Descartes s'affirment de façon d'autant plus vigoureuse qu'elle sont confrontées et souvent se forment par contraste ou par affinité avec la pensée d'auteurs issus de la tradition, ainsi qu'avec des penseurs contemporains³. Par conséquent, c'est à la lumière du critère de «contextualisation» que j'ai entrepris mon étude sur la vérité chez Descartes, en procédant à une reconstruction du

¹ En cela nous suivons l'approche méthodologique défendue par A. Koiré: «[...] il est essentiel de replacer les œuvres étudiées dans leur milieu intellectuel et spirituel, de les interpréter en fonction des habitudes mentales, des préférences et des aversions de leurs auteurs. Il faut résister à la tentation, à laquelle succombent trop d'historiens des sciences, de rendre plus accessible la pensée souvent obscure, malhabile et même confuse des Anciens, en la traduisant en un langage moderne qui la clarifie, mais en même temps la déforme [...]. Il est tout aussi essentiel d'intégrer dans l'histoire d'une pensée scientifique la manière dont elle se comprenait elle-même et se situait par rapport à ce qui la précédait et l'accompagnait» (in *Études d'histoire de la pensée scientifique*, Paris, 1973, p. 14).

² R. Lefèvre, *Le criticisme de Descartes*, cit., p. 2.

³ Un concept analogue a été repris, en d'autres termes, par Kambouchner, qui évoque l'exemple du débat de Descartes avec la Scolastique, dont la reconstruction historique sur toute une série de points se révèle indispensable afin d'améliorer la compréhension de la spécificité de la pensée cartésienne: «si la vérité ne s'impose ou ne se présente souvent qu'après l'erreur, et s'il nous a fallu "être enfants avant d'être hommes", alors, par la même raison, la "philosophie vulgaire", largement fautive et en tous les cas impropre à constituer le "dernier degré de la sagesse", est appelée à conserver, avec un intérêt historique, une certaine espèce de nécessité» (in *Les Méditations métaphysiques de Descartes*, Paris, 2005, p. 36).

contexte intellectuel dans lequel se développe le débat du philosophe de la lumière naturelle avec la science de son temps.

Cette reconstruction n'est pourtant pas destinée ni à réduire ni à minimiser la singularité de Descartes à la lumière des influences exercées sur sa pensée par le contexte idéologique de son époque¹. Au contraire, une telle comparaison, tout en nous permettant de rétablir dans la mesure du possible, et sur certains points précis, une partie de la dette contractée par Descartes à l'égard de quelques uns de ses prédécesseurs (mais non pas pour cela ses *précurseurs*²), nous a souvent permis de retrouver l'originalité de sa pensée et les innovations profondes introduites par une philosophie dans laquelle la conquête de la vérité n'est pas un hasard mais toujours le résultat d'une série successive de batailles remportés sur les dommages de l'ignorance, des préjugés et de la confusion.

Mais quelles sources fallait-il privilégier? L'exigence de sélectionner les interlocuteurs principaux de Descartes, a été l'une de nos premières préoccupations. Nous avons retenues comme les deux sources essentielles de la philosophie cartésienne, d'un côté la Scolastique (médiévale et renaissante); et, de l'autre, le scepticisme moderne (étant Montaigne traditionnellement indiqué comme le principal interlocuteur sceptique de Descartes). La dette philosophique contractée par Descartes avec les doctrines de l'École ou avec les réflexions que Montaigne développe dans ses *Essais* est considérable: la portée et la relevance de ces influences a été démontrée par des éminents historiens de la pensée de l'âge classique. Le problème principale, par conséquent, à été moins celui d'isoler les sources que celui de cueillir à l'intérieur des différents débats les éléments les plus significatifs, pour les agréger en suite, de la façon la plus respectueuse possible de la formation de l'idée cartésienne de vérité. Voilà la raison qui nous a amenés à prendre comme fil conducteur de notre reconstruction historique la première partie du Discours de la méthode, où Descartes dit représenter sa vie «comme en un tableau, afin que chacun en puisse juger»³. Le récit de sa formation dans une des plus célèbres écoles de l'Europe s'achève en dénonçant un modèle d'enseignement qui l'a «embarrassé de tant de doutes et d'erreurs»⁴. L'éducation

¹ Placer un philosophe dans son époque historique ne signifie pas, comme l'a remarqué A. Koyré, le montrer comme l'«effet» de contextes historiques qui fonctionneraient comme une «cause», mais cueillir l'originalité de son langage, respecter le moment historique et la portée authentique d'un tribut philosophique. Dans ce but, à la manière dont Koyré parle d'un «Copernic non copernicien», l'une de nos préoccupations majeures a été celle d'examiner un Descartes non cartésien, ou, pour le dire avec les mots de H. Gouhier, monter comment Descartes est «devenu cartésien» (cf. *Essais sur le «Discours de la méthode», la métaphysique et la morale*, Paris, 1973³, p. 11 sq.).

² Déjà E. Gilson remarquait que «Descartes lui-même n'a trouvé le point de départ de ses réflexions dans l'étude d'aucun philosophe particulier. Ni Platon, ni Aristote, ni Thomas n'ont joué pour lui le rôle que Hume devait jouer plus tard pour Kant et Kant pour Fichte» (*Index scolastico-cartésien*, Paris, 1979², postface, p. 366).

³ *Discours*, I (Alquié I, pp. 570-571; AT VI, 4).

⁴ *Discours*, I (Alquié I, p. 571; AT VI, 4).

intellectuelle reçue de la part de ses maîtres scolastiques devait conduire Descartes à se rendre compte de la pertinence des réflexions de Montaigne, qui, dans ses *Essais*, n'avait pas hésité à comparer la vraie sagesse à une sage ignorance. À la fin de ses études auprès chez les Jésuites, Descartes déclare de ne pas avoir découvert autre chose que sa propre ignorance (autrement dit, de ne pas disposer d'aucune vérité). Ces considérations nous ont encouragés à suivre l'ordre du récit du *Discours* et à consacrer nos deux premiers chapitres au débat entretenu par Descartes avec la Scolastique et avec le Scepticisme de Montaigne sur la question de la vérité. Autrement dit, si le jeu de mots nous est permis, le texte du *Discours* nous a fourni le prétexte pour accéder à l'illustration du contexte dans lequel s'est générée la notion de vérité dans la pensée de Descartes¹. Même si discrétionnaire (il n'aurait pas été illégitime privilégier d'autres points d'accès), le choix du *Discours* comme point de référence pour notre enquête est tout autre qu'arbitraire : non seulement c'est dans cet ouvrage que Descartes raconte en première personne sa formation intellectuelle, il y explique aussi de quelle façon il a réussi à se donner une méthode naturelle *pour chercher la vérité dans les sciences*.

Par ailleurs, toujours dans la première partie du *Discours*, on trouve aussi une référence aux sciences curieuses ou «mauvaises doctrines». Malgré le fait qu'il s'agit d'un complexe de sources négatives (c'est-à-dire, ouvertement condamnées par Descartes en tant que vaines et captieuses) et que leur influence peut être considérée marginale, elles ne méritent pas pour autant d'être négligées à l'intérieur d'une étude qui entend reconstruire certains éléments du terrain philosophique dans lequel a germé l'idée cartésienne de vérité. Scolastique, scepticisme et sciences curieuses se présentent donc comme des sources desquelles, dans un premier moment, Descartes semble s'approcher pour en suite s'en éloigner, comme on s'éloigne de l'erreur pour entreprendre la recherche de la vérité. Ces sources concourent, même si dans des différentes mesures et comme ordre de facteurs irréductibles, à la naissance de la théorie cartésienne de la vérité, objet de la première partie de notre thèse.

Pourtant, le fait de pénétrer les principaux courants qui composaient le débat articulé sur la vérité, mettre en lumière les objectifs que Descartes s'était fixés, en un mot situer la

¹ Le principe méthodologique qui consiste à chercher à faire interagir le texte philosophique en examen avec le contexte intellectuel dans lequel celui-ci s'inscrit, a été parfaitement décrit par Y. C. Zarka: «un texte philosophique doit être restitué dans le contexte dans lequel il a été écrit pour pouvoir être compris. Ainsi, certains aspects de sa signification dépendent souvent directement de la connaissance des polémiques, des rapports de pouvoir, des enjeux institutionnels, aussi bien que des positions d'autres philosophes ou du niveau de développement de la science [...]. Le contexte n'est jamais simple: il est multiple [...]. Le contexte doit toujours être *reconstruit*, il n'est jamais donné. Autrement dit, le contexte ne comporte pas une évidence plus grande que le texte. Comme le texte doit être interprété, le contexte doit être reconstruit. Mieux, l'interprétation du texte (en tout cas de certains de ces éléments) et la reconstruction historique du contexte interagissent l'une sur l'autre» (*Que nous importe l'histoire de la philosophie?*, in *Comment écrire l'histoire de la philosophie?*, sous la direction de Y. C. Zarka, Paris, pp. 26-27).

formation de sa philosophie dans un cadre historique général, ne pouvait satisfaire que de façon partielle et propédeutique, le projet d'examiner la vérité philosophique dans la pensée cartésienne. C'est la raison pour laquelle nous nous sommes déterminés à consacrer la deuxième partie de notre thèse à une recherche plus intrinsèque et plus théorique, vouée à prendre en considération quelques uns des noyaux problématiques étroitement liés à la notion de vérité. La transition entre la première partie, qui a un caractère principalement historique, et la deuxième, dont l'approche devient plus conceptuelle est articulée autour d'un thème cartésien majeur : la méthode. D'ailleurs, n'est-ce pas à travers l'élaboration d'une méthode naturelle, modelée sur le paradigme des mathématiques, que Descartes prends ses distances par rapport à l'approche scolastique de la science, trop verbale, désordonné et spéculatif? Et n'est-ce pas au moyen d'un usage méthodique du doute que Descartes accomplit la tâche de faire capituler le scepticisme, en conquérant des vérités métaphysiques indubitables? Et n'est-ce pas encore, le projet grandiose de construire une *mathesis universalis*, pensée comme discipline générale de l'ordre et de la mesure qui permet à Descartes de dénoncer la vanité du formalisme logique de l'*Ars brevis* de Lulle? Bref, si à la racine des critiques que Descartes lance contre les erreurs de ses principaux interlocuteurs se trouve l'idée de méthode, et parce que pour entreprendre son projet de recherche de la vérité il est nécessaire de se doter de la *vraie méthode*: «*necessaria est methodus ad veritatem investigandam*», selon l'ouverture de la quatrième règle pour la direction de l'esprit. Au fond, plus qu'une simple transition, le thème de la méthode représente une vraie et propre frontière mobile entre les deux parties de la présente étude : avec celle-ci la page de la reconstruction historique s'achève et commence une recherche vouée à réfléchir sur un complexe de nœuds philosophiques internes aux œuvres de Descartes, intimement liés avec la notion de vérité.

Le premier de ces nœuds concerne la méthode cartésienne elle-même dans son rapport avec la doctrine des idées innées. Comment concilier cette déclaration de Descartes: «je n'ai jamais douté de la vérité, me semblant que c'est une notion si transcendentale et claire, qu'il est impossible de l'ignorer»¹, avec la ferme conviction que la vérité doit être nécessairement recherchée et découverte méthodiquement? Le lien épistémologique entre la doctrine de l'innéisme (*prima veritatum semina*) et la théorie de la raison capable de «produire» ou de construire le vrai (*capax veritatis*), nous amènera à réfléchir sur la façon dont la pensée de Descartes semble devenir le lieu de rencontre de l'intégration de deux paradigmes du vrai: un paradigme *ancien*, celui «de la puissante vérité» (*vis veri*), qui reflète l'idée d'un ordre préétabli qui s'impose à l'esprit, et le paradigme *moderne* «de la force

¹ Descartes a Mersenne, 16 octobre 1639 (Alquié, II, p. 144; AT II, 597).

cognitive» (*vis cognoscens*) défini par le naturel dynamisme de l'esprit et par la mise au point d'une logique de découverte.

Mais si, d'un côté, Descartes assimile la raison à une faculté naturellement prédisposée à rechercher, découvrir et reconnaître toutes les vérités susceptibles d'être soustraites à leur état de latence et portées à la lumière de la pensée (*facultas eliciendi*), de l'autre, une successive réflexion métaphysique concernera la *valeur* de la raison en soulevant un certain nombre de questions qui concernent *le statut de la vérité scientifique*. Non seulement la question du rapport (hiérarchique?) entre vérités mathématiques et vérités métaphysiques dans le délicat projet architectonique de la fondation de la science¹; non seulement le problème d'une multiplication, tout au long de l'itinéraire des *Meditationes*, des premières principes (*cogito, regula veritatis, ens infinitum*), à l'intérieur d'un noyau de raisons dans lesquels certains auteurs ont cru voir la formation d'une circularité vicieuse; mais c'est surtout sur les deux objectifs capitaux qui soutiennent la philosophie première de Descartes qu'il conviendra de s'arrêter. Il s'agit de la conception *cohérentiste* et de celle *correspondantiste* de la vérité. Vers lequel de ces deux pôles est-elle principalement dirigée la recherche cartésienne? Certifier la validité de la raison, autrement dit que notre élan spontané à nous rendre à l'évidence est bien fondé, sûr et digne de confiance? Ou bien, s'assurer que les représentations avec lesquelles la raison se représente la réalité ne sont ni illusoire ni fallacieuses, mais doivent être considérées à tous les effets comme des idées vraies (*pensées véritables*) qui s'accordent avec l'être? Toutefois, l'intention de la présente étude ne se réduit pas à la reconnaissance d'une dimension déterminée dans laquelle Descartes s'essaie avec le thème de la vérité, en l'occurrence la dimension scientifique: déjà le titre de notre thèse qui fait référence de façon indéterminée, et donc générale, à la vérité philosophique dans la pensée de Descartes atteste le contraire. Et dans la pensée de Descartes, la question de la vérité est l'objet d'une réflexion qui ne concerne pas seulement les conditions et les caractéristiques de la science de l'homme, mais aussi, même si selon des modalités et en des mesures différentes, son activité pratique. Des vérités fondamentales de l'être et de la connaissance, notre attention sera transférée vers la considération de la spécificité des certitudes pratiques, qui, même si elles sont en rapport avec l'idéal de l'*universalis sapientia* (dans le but parvenir à une continuité maximale entre les deux niveaux), ne peuvent pas être réduits au contexte théorique dont elle se nourrissent. C'est pour toutes ces raisons que, dans le dernier chapitre, nous examinerons *le rapport particulier entretenu entre la pratique et la vérité*, qui soulève le problème de l'univocité du

¹ Descartes a Mersenne, 15 avril 1630: «[...] au moins pensé-je avoir trouvé comment on peut démontrer les vérités Métaphysiques, d'une façon qui est plus évidente que les démonstrations de Géométrie» (Alquié I, p. 259; AT I, 144).

vrai dans une philosophie qui obéit sûrement à une organisation systématique mais dont l'objectivité ne se constitue pas de la même manière, comme on peut clairement le voir dans la fondamentale distinction cartésienne des trois notions primitives: «Je considère [...] que toute la science des hommes ne consiste qu'à bien distinguer ces notions [l'âme, le corps, l'union de l'âme et du corps], et à n'attribuer chacune d'elles qu'aux choses auxquelles elles appartiennent»¹. Autrement dit, si la vérité a tendance à se manifester différemment en raison du champ cognitif concerné, et si Descartes invite à la penser non pas dans un sens unilatéral mais selon une optique régionale, ne court-on pas le risque de mettre en danger le statut unitaire de cette notion?

Bref, la question de la vérité, c'est-à-dire de sa recherche et de sa conquête (*l'exigence de la méthode*); de sa possibilité et de son origine (*thèse de la création des vérités éternelles*); de ses caractéristiques et des choix qui portent sur elle (*théorie du jugement vrai*); de sa force contraignante et de sa production intellectuelle (*innéisme dynamique*); de sa cohérence et de sa correspondance (*défense métaphysique de la raison et du lien entre pensée et être*); de son univocité et de sa différente modulation discursive (*distinction des trois notions primitives*) n'est pas une question locale, ne se réduit pas à quelque domaine particulier de recherche, mais traverse comme une idée directrice la totalité du projet (*cohérent* et, en même temps, *pluriel*) de la philosophie cartésienne, en se plaçant à l'intérieur et dans le point de croisement de différentes sphères d'intelligibilité. Dans le but d'étudier le sens et les résultats des procédés véridatifs dans les diverses parties de la philosophie nous avons choisi de suivre un ordre qui n'entend pas instituer des hiérarchies mais qui suivrait plutôt la richesse et l'articulation des matières. Après un premier examen historique, c'est donc à travers une triple exploration conceptuelle que notre travail s'est donné l'objectif de contribuer à l'illustration et à l'approfondissement d'un argument qui se trouve parmi les plus fréquemment abordés, mais en même temps, parmi les plus ouverts à cause de son caractère problématique, dans la pensée moderne, autrement dit, le statut que la philosophie de Descartes reconnaît ou accorde à cette «idée transcendentale claire», mais aussi constamment recherchée, méditée, caractérisée et expérimenté par le philosophe de la lumière naturelle tout le long de sa vie, et qui se cache sous le nom de *veritas* / vérité.

¹ Descartes à Elisabeth, 21 mai 1643 (Alquié III, pp. 19-20; AT III, 665).

PREMIÈRE PARTIE

CHAPITRE I

Descartes étudie la philosophie aristotélicienne chez les Jésuites. La rivalité de Descartes envers Aristote (et surtout ses nombreux interprètes) marquera tout son itinéraire philosophique. Descartes confère à la philosophie un statut autonome par rapport à la théologie. C'est ce qu'on pourrait désigner comme l'abandon cartésien du modèle scolastique de la «*philosophia ancilla [servante] theologiae*». Philosophie et théologie révélée n'apparaissent plus à Descartes comme étant liées dans un rapport de dépendance quasi hiérarchique, mais désormais comme deux savoirs qui relèvent de juridictions distinctes¹. Afin d'examiner le débat philosophique entretenu par Descartes avec la Scolastique médiévale et renaissante sur le thème de la vérité, on a retenu trois démarcages ou discontinuités de nature conceptuelle. *La première discontinuité concerne le domaine de la logique*. Pour Descartes la pierre angulaire de la logique scolastique, à savoir, le syllogisme, est «parfaitement inutile à ceux qui désirent explorer la vérité des choses» (Regula X). La critique des *sylogismorum formae* est motivée non seulement par l'infécondité euristique de ce procédé (qui ne permet pas d'acquérir des vérités nouvelles), mais aussi par sa nature de raisonnement formel (le formalisme logique corrompt le bon sens et offusque la lumière naturelle). Deux exemples tirés de la *prima philosophia* concourent à illustrer le passage souhaité par Descartes d'un art rhétorique utile à exposer la vérité à une méthode capable de découvrir des vérités nouvelles: il s'agit, d'un côté, de la démonstration de l'existence de l'*Ego* (*Meditatio II*) et, de l'autre, de la preuve *ex essentia* de l'existence de Dieu (*Meditatio V*). La connaissance des premières vérité, et a fortiori celle des principes du savoir (*Ego, Ens infinitum*), ne se réduit pas à avoir comme point de départ des définitions, ni on peut l'extraire «par la force du syllogisme des dialecticiens»: elle est, au contraire, le résultat d'une découverte intellectuelle, rendue possible grâce à un effort d'attention et à une réflexion assidue sur soi-même que Descartes appelle *intuitus mentis* ou *lumière naturelle*. L'intuition intellectuelle, décrite dans la *Regula III*, devient le nouvel opérateur de la méthode naturelle de Descartes, source privilégiée de vérité dans le domaine mathématique et métaphysique. Descartes doit à l'Ecole le terme mais pas certainement le concept d'«intuition»: d'après des nombreux auteurs, parmi lesquels Suarez, seule la perception sensible représente en cette vie le monde intuitif de la connaissance; l'intuition intellectuelle qu'appartient aux intelligences

¹ *Epistola ad P. Dinet*: «Pour ce qui est de la théologie, comme une vérité ne peut jamais être contraire à une autre vérité, ce serait une espèce d'impiété d'appréhender que les vérités découvertes en la philosophie fussent contraires à celles de la foi» (Alquié II, p. 1088; AT VII, 581). Pas de conflit entre ces deux ordres de vérités, mais pas non plus de rapport hiérarchique.

pures ne nous sera accessible que dans l'autre vie. Dans la *Regula III*, en revanche, non seulement cette intuition intellectuelle apparaît comme étant possible, mais elle constitue aussi l'acte fondamental de la connaissance, sans lequel il n'y a pas de science possible.

La deuxième discontinuité concerne le domaine épistémologique. Descartes n'a pas consacré au thème de la vérité aucun écrit sous la forme de *quaestio disputata*, comme c'était le cas dans tous les principaux traités scolastiques (par exemple, l'*articulus primus* des *Quaestiones disputatae De veritate* de Thomas d'Aquin, ou la *Disputatio VIII [De Veritate seu vero]* de Suarez, ou la *métaphysique ou science surnaturelle [IV, 9, Du vray ou Verité]* de Scipion Duplex). L'aversion cartésienne envers la méthode argumentative de la *quaestio disputata*, dont le verbalisme est un significatif corollaire, explique cette absence. S'interroger sur l'essence de la vérité (*quid est veritas* est, par exemple, la question que se pose initialement Thomas d'Aquin) ou rechercher la meilleure définition de cette notion sont des problèmes que l'intérêt philosophique de Descartes ignore. Sa vocation consiste, au contraire, «à chercher la vérité dans les sciences» comme l'indique le deuxième titre du *Discours*; à conquérir les premières vérités du savoir, d'accord avec l'ambition architectonique des *Metitationes*; aussi, à apprendre à discerner le vrai du faux pour agir droitement, selon le dernier des préceptes ou conseils de la morale provisoire: «Il suffit de bien juger pour bien faire» (AT VII, 28). La définition de la vérité n'est pas pour Descartes un problème de langage ou de définition: ce n'est pas un problème spéculatif, mais essentiellement pratique et opératif, qui met le philosophe en face de questions très concrètes d'ordre méthodologique (comment chercher et comment reconnaître la vérité?); d'ordre métaphysique (y a-t-il des vérités qui renvoient à l'être? Y a-t-il des vérités contenant un caractère ontologique?); et d'ordre moral (comment concevoir le rapport entre la connaissance de la vérité et le bon usage du libre arbitre? Entre la sphère de la science et celle de la vie?). Ces considérations présupposent une nouvelle façon de penser la vérité, qui laisse tomber la définition canonique de la vérité prônée par l'École, *veritas est adaequatio intellectus et rei*. Une conception différente de la connaissance de la vérité qui mine les bases de la théorie scolastique de la connaissance, incapable de cueillir entre l'*Ego* et l'être extramental un troisième ordre de réalité, à savoir, l'idée. Pour Descartes la nature de chaque idée, en tant que *modus cogitandi*, est mentale. Les idées assument, désormais, le statut de modes ou contenus ou processus de la faculté de penser (*facultas cognoscendi*). Il est donc toute nouvelle la manière dont Descartes se voue non pas à définir la vérité, mais à l'identifier, à reconnaître les représentations vraies et, *ipso facto*, être en mesure de les distinguer des fausses: la notion d'évidence, marque intellectuelle de l'idée vraie, est fondamentale, tout comme la fonction centrale assurée par la règle générale de vérité (*regula*

generalis dit la *Meditatio III; regula veritatis* lit-on dans la *Meditatio V*), qui ne fournit pas, en effet, une nouvelle définition de la vérité, mais un nouveau critère pour la reconnaître: «*Illud omne esse verum, quod valde clare et distincte percipio*» (AT VII, 35). La mise à l'écart de la doctrine de l'*adaequatio intellectus et rei*, qui s'accompagne du refus de l'origine sensible des idées, permet à Descartes de penser autrement la distinction thomiste, encore présente chez Suarez, entre vérité ontologique (*veritas rei*) et vérité logique (*veritas logica*). A travers l'assimilation de la vérité à l'évidence, ou, ce qui revient au même, à travers la conversion de l'évidence en vérité, Descartes met un frein au processus de prolifération des typologies de la vérité (vérité matérielle et vérité formelle, vérité du sens, du connaître, de l'être, etc.) en cours dans la pensée scolastique, et opère une sorte de *reductio ad unum* de la notion de vérité. Vraie ne sera désormais que l'idée claire et distincte, c'est-à-dire entièrement présente à la vue intellectuelle d'un esprit attentif. Vrai ne sera que l'idée claire qui contraint la volonté (*facultas eligendi*) à donner son assentiment: l'évidence de l'objet connu (*praesens evidentia*) procure la certitude (*persuasio*) du sujet connaissant (*mens*), qui est irrésistiblement porté à affirmer (*assensio*) la vérité de l'idée. Ici réside la signification profonde de la théorie cartésienne du jugement, parfaitement synthétisée dans une proposition clé de la *Meditatio IV*: «*Ex magna luce in intellectu magna consequitur propensio in voluntate*».

Mais c'est peut-être *sur le plan métaphysique que Descartes s'éloigne le plus nettement de la doctrine scolastique*. Avec la thèse d'un Dieu créateur des *veritates aeternae*, Descartes semble vouloir défier frontalement l'enseignement de l'Ecole. En vertu de cette théorie est révoquée en doute la possibilité d'un contact entre les idées pensées par l'esprit humain (*cogitationes*) et les idées conçues comme les formes constitutives de la nature divine (*rationes dei*). Dépouillées de leur consubstantialité par rapport à la nature divine, les essences n'ont plus le statut d'archétypes, mais celui de simples créatures. Ainsi, la vérité subit une *dé-théologisation*, autrement dit perde son caractère divin. Comme certains commentateurs l'ont remarqué, la thèse de la libre création des vérités éternelles provoque une double césure dans «l'histoire de la métaphysique» moderne: d'un côté elle sanctionne une mutation capitale de la façon de penser la nature des idées, qui ne sont plus considérées comme étant d'étoffe divine, mais humaine; et, d'autre part, cette thèse inscrit la connaissance dans le cadre d'un rapport entre des choses créées. La connaissance se réduit, ainsi, à une relation entre créatures ou entre réalités différentes (l'*Ego* et ses idées) d'un même Dieu tout-puissant et incompréhensible. Dans d'autres termes, la théorie de la création des vérités éternelles introduit l'idée d'un écart incommensurable entre le plan de l'infini et celui du fini, entre l'intellect humain (*capax veritatis*) et l'intellect divin (*fons veritatis*). Descartes

puise dans le vocabulaire scolastique deux syntagmes qui, n'étant plus enracinés sur l'ancien sol métaphysique, acquièrent une signification tout à fait nouvelle: la lumière naturelle ne participe plus de la lumière surnaturelle. La conséquence drastique de cet abandon de l'univocité de l'être qui se produit à partir de la correspondance avec Mersenne de 1630, n'indique pas seulement à quel point le thème de l'ontologie devient problématique chez Descartes, mais surtout que l'incursion cartésienne dans un domaine aussi spécifiquement théologique comme celui de la question des *rationes dei* serait à tort considéré comme l'indice d'un présumé intérêt particulier de Descartes envers la théologie naturelle: l'incursion dans le cœur de la théologie naturelle (et il s'agit bien d'une incursion, étant donné que, après les trois lettres du printemps 1630 à Mersenne, Descartes ne se préoccupera jamais de fournir une illustration complète et approfondie de sa théorie), a la valeur d'un coup de ciseau infligé à la ficelle métaphysique qui liait encore la sphère théologique à la sphère logico-épistémologique. Un coup de ciseau destiné à reléguer une grande partie des discours sur Dieu aux marges des préoccupations de la philosophie et à fixer comme nouveau barycentre de sa réflexion non plus les arguments métaphysico-théologiques, mais les questions du développement de la science et du bon usage de la raison. À travers cette doctrine Descartes prend ses distances par rapport à toute forme de néo-platonisme (théologique ou scientifique) et s'approprie l'exigence pratique de chercher, dans les sciences et dans la vie, ces vérités particulières capables de contribuer au perfectionnement mondain de l'homme¹. Sous ce profil la question de la vérité chez Descartes s'inscrit dans le cadre d'un projet qui entend cultiver une philosophie pratique, et se transforme dans la question de la certitude humaine, selon une expression cartésienne de la *Meditatio IV*: «*omnis humana certitudo*», que fait écho à quella «*universalis Sapientia*» évoquée et décrite lors de l'ouverture des *Règles utiles et claires pour la direction de l'esprit dans la recherche de la vérité*.

Le premier chapitre a été destiné à approfondir ces trois aspects principaux du débat de Descartes avec l'*auctoritas* philosophique de son temps sur la question de la vérité. La triple discontinuité provoquée par sa philosophie concernant l'aristotélisme des Institutions, ne fait autre chose que confirmer la profonde insatisfaction, mille fois exprimée par Descartes, au sujet de l'École. Une insatisfaction qui explique la concomitante et subversive ambition de «tirer toute la philosophie hors des ténèbres [*e tenebris eruendam*] où elle semble être

¹ Cf. *Epistola Renati Descartes ad celeberrimum virum D. Gisbertum Voetium*: «La philosophie que je recherche, ainsi que tous ceux qui ont conçu pour elle une noble passion, est la connaissance des vérités qu'il nous est permis d'acquérir par les lumières naturelles [*cognitio earum veritatum, quae naturali lumine percipi possunt*], et qui peuvent être utiles au genre humain: il n'est pas d'étude plus belle, plus digne de l'homme; il n'en est point qui puisse mieux servir notre bien-être ici-bas» (Alquié III, p. 30; AT VIII-2, 26).

ensevelie»¹. Fidèle, en cela à la pensée de Montaigne², non seulement en ce qui concerne sa propre expérience personnelle³, Descartes dénonce de façon constante l'enseignement scolastique pour ce qu'il nuit tellement à la promptitude de l'intelligence et à la clarté du jugement, qu'il serait philosophiquement plus profitable n'avoir jamais étudié que d'avoir passé son temps dans les Écoles⁴.

CHAPITRE II

S'il on revient au récit du *Discours de la méthode*, il n'est pas difficile de s'apercevoir que derrière le «j'accuse» prononcé contre l'éducation intellectuelle reçue, Descartes semble convoquer Montaigne et dénoncer avec lui les doutes et les erreurs du savoir délivré par l'enseignement scolastique. C'est pourquoi dans le deuxième chapitre l'on s'attarde il a été question d'établir une comparaison circonstanciée entre Descartes et Montaigne sur le thème de la vérité, destinée à mettre en relief des points de contact et des possibles rapprochements, ainsi qu'à relever les différences profondes et les discontinuités de nature conceptuelle qui articulent ces liens. Pour cela on a pris en considération trois aspects particulièrement significatifs, de façon à pouvoir reconstruire une sorte de débat à distance entre les deux philosophes. Nous affronterons en premier chef, la question de la *différente valeur qu'ils attribuent à la notion de certitude et de science*. Habitué au commerce avec les livres⁵, fin connaisseur de la littérature et de la philosophie de l'antiquité grecque et romaine; curieux des récentes et nouvelles révélations de l'ethnographie, l'histoire de la pensée humaine apparaît à Montaigne parfois comme un échange continu de croyances toujours diverses, parfois comme une bataille entre des convictions opposées, dans laquelle, la vérité semble se dissoudre. Le vrai se voit réduit à un conflit d'opinions: derrière les systèmes philosophiques les plus notables et les mieux argumentés se cachent des individus et des opinions particulières qui ont l'ambition de s'imposer comme des lois générales ou des vérités universelles. Face à «cette mer vaste, trouble et ondoyante des opinions humaines»⁶, et au

¹ *Risposte alle Prime Obiezioni* (Alquié I, p. 531; AT VII, 112).

² Cfr. Michel de Montaigne : «Les meurs et les propos des paysans, je les trouve communément plus ordonnez selon la prescription de la vraie philosophie, que ne sont ceux de nos philosophes» (*Essais*, ed. P. Villey, Paris, Quadrige PUF 1988 [II, XVII, C, 660]).

³ *Regula IV*: «l'expérience aussi le confirme, puisque nous voyons très souvent ceux qui ne sont jamais souciés d'étudier porter des jugements bien plus solides et bien plus clairs sur ce qui se présente à eux, que ceux qui ont passé tout leur temps dans les écoles» (Alquié I, p. 91; AT X, 371). La stessa denuncia compare all'inizio della *Recherche de la Vérité* (Alquié II, p. 1105; AT X, 495).

⁴ *Lettre-préface*: «ceux qui ont commencé par l'ancienne philosophie [...] d'autant qu'ils y ont plus étudié, d'autant ils ont costume d'être moins propres à bien apprendre la vraie» (Alquié III, p. 777; AT IX-2, 9).

⁵ «Les livres m'ont servi non tant d'instruction que d'exercitation» (*Essais*, III, XII, C, 1039); «Je ne voyage sans livres ny en paix ny en guerre» (*Essais*, III, III, B, 827).

⁶ *Essais*, II, XII, A, 520.

danger que la croyance puisse s'ériger en fausse certitude, Montaigne stigmatise toute dérive dogmatique et médite sur la relativité de la connaissance humaine. En récupérant de la tradition pyrrhonienne, et en particulier de Sextus Empiricus, la technique de l'isosthénie argumentative, la pensée de Montaigne conduit à un relativisme scientifique, juridique et pratique où la suspension de l'assentiment (*epoché*) et l'irrésolution semblent devenir ses étendards philosophiques.

Pareil relativisme est contesté par Descartes depuis les *Regulae*, où Descartes n'a pas soin des disputes des doctes, se méfie ouvertement de tout ce qui est seulement probable, comme les vérités contradictoires des livres, et se fie uniquement à une méthode naturelle, modelée sur le paradigme des mathématiques, pour guider l'esprit dans la recherche de vérités certaines, nécessaires et universelles. Une méthode naturelle, au moyen de laquelle l'esprit acquiert la capacité de connaître sous le signe de l'évidence et de conquérir des vérités dans toutes les disciplines susceptibles d'être examinées selon les paramètres de l'ordre et de la mesure. Si dans les pages de l'*Apologie de Raymond Sebond* Montaigne assimilait la raison à «un instrument de plomb et de cire, alongeable, ployable et accomodable à tous biais et à toutes mesures», Descartes, au contraire, insistera sur le fait que la *mens* est naturellement équipée pour se lancer à la recherche de la vérité. En dépit des réflexions de Montaigne sur la naturelle volubilité du jugement et sur ses incohérences, pour Descartes la *mens* est dépositaire de la *scientia*, et en tant que telle, elle accueille en soit, même si seulement à titre de disposition, les *prima veritatum semina*, qu'un bon usage de la raison permet de faire fructifier. La raison chez Descartes est conçue non seulement comme un instrument (c'est aussi le cas chez Montaigne) mais surtout comme un «instrument universel» de vérité.

Le deuxième aspect de ce débat concerne la *différente manière dont les deux philosophes affrontent la question classique du doute des sceptiques*. Le scepticisme devient, chez Montaigne, source d'un pyrrhonisme régénéré capable de donner le jour à une originelle «métaphysique de l'éphémère», à une conception de la réalité où toutes les choses apparaissent comme destinées à passer, à se consumer, à disparaître irrémédiablement. Il s'agit de cette hypothèse que nombre de commentateurs appelle la théorie du «monde branloire». À ce sujet on a insisté sur la portée de l'héraclitisme du périgourdin qui semble rendre vaine toute possibilité de trouver dans les sciences quelque chose de fixe, de certain et de stable. La théorie héraclitienne du flux se prêtait à soutenir les conclusions sceptiques concernant l'impossibilité de la raison de conférer des propriétés univoques aux choses de la nature, à cause de la transformation constante de la matière et de l'incessante sous-division du temps. Rien ne sera stable, semble conclure Montaigne, si celui qui mesure et ce qui est

mesuré, pour parler comme Protagoras, se trouvent sujets à une dispersion et à une transformation continuelles. Par conséquent, si toute connaissance est tout d'abord un discours particulier sur l'existence et sur le monde, et si la vérité est la correspondance du discours avec l'être, et l'être change sans cesse, étant la réalité «une branloire pérenne», alors, il va de soi que la vérité du discours même sera sujette à muter en continuation, elle sera toujours différente et jamais définitive.

Cet aspect est indicatif de l'abîme qui sépare, d'un côté, l'attitude de Montaigne, qui s'appelle à Héraclite pour attaquer tout point de référence métaphysique; et, de l'autre, celui qui sera le projet de fondation de la métaphysique de Descartes, qui ouvrira sa deuxième méditation avec l'évocation d'Archimède, héros grec de la géométrie et symbole, pour ainsi dire, de l'exigence cartésienne de rechercher dans les sciences quelque chose de stable et d'inébranlable (*aliquid inconcussum*), ce *cogito* qui deviendra le point fixe et immobile (*punctum firmum & immobile*), la chose certaine et indubitable (*res certa & indubitata*), de sa philosophie première. La découverte de l'existence de l'*ego* recouvrira le double rôle de première certitude en mesure de repousser l'assaut pyrrhonien et faire capituler le scepticisme, et de premier principe d'une nouvelle métaphysique dont les solides et sûrs fondements permettront à Descartes de construire «sa forteresse à la Vauban», pour parler comme Guérout. Sous ce profil, la confrontation avec Montaigne apparaît d'autant plus intéressante si l'on considère que, au début de la deuxième méditation, Descartes récupère l'image de l'eau et associe la condition du sujet dubitatif de la première méditation à celle d'un individu «*in prufundum gurgitem [...] delapsus*».

Mais la question de la vérité permet aussi de prendre en examen un troisième aspect du débat entre Montaigne et Descartes qui concerne la différente façon de penser la sagesse. Pour Montaigne la «vraie philosophie» semble coïncider avec une étude constante de soi qui culmine dans une conscience toujours plus profonde de sa propre ignorance et dans l'exigence de continuer à s'étudier et à mettre à l'épreuve son propre jugement, en se gardant bien de ne jamais assimiler cette recherche à une certitude. Dans la mesure où la conquête de la vérité définitive se révèle comme un but inaccessible, la sagesse s'identifie avec une paradoxale docte ignorance, et l'adage pyrrhonien «Que sçay-je?», revendiqué avec vigueur par Montaigne, reflète l'esprit d'une philosophie ouverte, anti-systématique et constamment engagée dans l'exercice du jugement. C'est surtout dans le troisième livre des *Essais* que Montaigne semble adhérer à la leçon de Socrate «le maître des maîtres» (III, XIII, 1076), dont il apprécie l'approche philosophique de fond, orienté vers la connaissance de soi-même et porté à suggérer l'idéal d'une sagesse dépourvue de certitudes définitives, d'une sagesse

suspensive, disjointe de la vérité. Par ailleurs, s'il est vrai que l'objet principal des *Essais* est la connaissance de soi, comme on le voit très bien, par exemple, dans «*De la Vanité*» et «*De l'expérience*», il est d'autant plus vrai que cette connaissance de soi reste nécessairement incomplète et comme imparfaite par nature, étant donné que l'expérience dont cette connaissance en résulte se prolongera tout le temps que l'on vivra, sans atteindre jamais de véritable conclusion. «Le monde, dit Montaigne, n'est qu'une escole d'inquisition»¹.

Dans la pensée de Descartes, en revanche, l'idéal le plus noble de la philosophie semble plutôt coïncider avec la poursuite d'une sagesse qui s'oppose à l'ignorance, en se configurant comme pratique constante du bien juger et comme désir d'atteindre la «parfaite connaissance de toutes les choses que l'homme peut savoir, tant pour la conduite de sa vie que pour la conservation de sa santé et l'invention de tous les arts» (*Lettre à Picot* de 1647). Il s'agit d'une connaissance qui doit être «déduite des premières causes [...] c'est-à-dire des principes», et même s'il n'y a que Dieu «qui soit parfaitement sage, c'est-à-dire qui ait l'entière connaissance de la vérité de toutes choses»², ce n'est pas pour cela que l'homme ne peut aspirer à élever sa propre nature «à son plus haut degré de perfection»³. Si pour Montaigne le sage est celui qui sait ne pas avoir encore la connaissance des principes et des vérités fondamentaux, pour Descartes c'est, au contraire, celui qui découvre et met en pratique les vrais principes, celui qui est conscient du lien et de la coordination qui existent entre le plan théorique et le plan pratique. Le sage cartésien, en un mot, est celui qui sait, en quelque sorte, qu'il suffit de bien juger pour agir de la meilleure façon possible, comme l'indique la «quatrième maxime» de la morale du *Discours*. La notion de sagesse ne renvoie chez Descartes à l'appréhension totale du savoir (même si certaines formules, comme la célèbre comparaison qui assimile la philosophie à un arbre, semblent vouloir faire croire le contraire), mais traduit plutôt l'idéal philosophique d'un progrès intellectuel et moral de l'homme qui s'inscrit dans un graduel perfectionnement de sa nature. L'inspiration profonde de la philosophie de Descartes apparaît comme étant incompatible avec l'idée d'un système clos, définitif et totalisant, et se prête de préférence à être lue comme une invitation au bon usage de la raison et de la liberté dans toutes les circonstances de la vie. Avec le terme «sagesse», enfin, Descartes ne désigne ni l'ignorance consciente ni l'inquiète mais toujours insatisfaite recherche du vrai que l'on retrouve chez Montaigne: le sage cartésien, quant à lui, il est à la recherche du *contentement de l'esprit*, cette joie authentique qui s'empare de l'âme

¹ *Essais*, III, VIII, C, 928.

² Les citations indiquées se trouvent dans la *Lettre-préface* à la trad. fr. des *Principes de la Philosophie* (Alquié III, p. 770; AT IX-2, 2-3).

³ Descartes à Mersenne, mars 1636 (Alquié I, p. 516; AT I, 339).

toutes les fois que celle-ci prend conscience d'avoir fait le meilleur usage de sa propre liberté, à savoir, une liberté guidée par la lumière du vrai, qui désigne le plus haut degré de la sagesse et qui, dans le vocabulaire cartésien, porte le nom de générosité.

En reconstruisant le débat de Descartes avec l'héritage problématique des *Essais*, on a tâché à montrer comment le philosophe de la lumière naturelle, tout en partageant entièrement les idéaux de la culture du jugement et de la surveillance critique de la raison, considère la notion de vérité principalement en opposition avec Montaigne. D'un côté, en effet, l'exploration de l'espace théorique vers lequel Montaigne conduit son lecteur de citation en citation, de digression en digression, avec une démarche qui progresse «*par sauts et par gambades*», fourmillant d'anecdotes, nous amènerait à isoler une idée qui semble être constante chez Montaigne, à savoir que « nous n'avons aucune communication avec l'être ». De l'autre, nous parcourons le mouvement de la pensée de Descartes qui accepte le déficit sceptique et engage avec lui une bataille ouverte, en se confrontant aux «plus extravagantes suppositions» de cette école. Sur le plan épistémologique, il opposera la certitude et l'universalité des vérités mathématiques au relativisme probabiliste; sur le plan métaphysique il opposera les vérités inébranlables de l'existence de l'*ego* et de Dieu au scepticisme anti-métaphysique et phénoméniste (selon lequel nous ne pouvons connaître que ce qui apparaît); enfin, sur le plan moral, Descartes opposera à tout aveu de sage ignorance, l'idéal d'une sagesse conçue sous le signe d'une liberté illuminée par la conscience des vrais principes.

CHAPITRE III

Pour compléter le cadre à l'intérieur duquel s'inscrit la maturation de la pensée cartésienne de la vérité, une autre source méritait d'être interpellée. Descartes fait référence à cette source encore une fois dans le récit du *Discours*, après avoir passé en revue toutes les disciplines contenues dans le programme d'études de son collègue. Il s'agit des «mauvaises doctrines» ou sciences curieuses: «Et enfin, pour les mauvaises doctrines, je pensais déjà connaître ce qu'elles valaient, pour n'être plus sujet à être trompé, ni par les promesses d'un alchimistes, ni par les prédictions d'un astrologue, ni par les impostures d'un magicien, ni par les artifices ou la vanterie d'aucun de ceux qui font profession de savoir plus qu'ils ne savent »¹.

Bien que l'influence de ces «mauvaises doctrines» puisse être considérée assez marginale, et qu'il s'agisse d'un ensemble de sources que Descartes lui-même estime ouvertement vaines (des niaiseries), cette influence garde tout de même un intérêt philosophique et son étude

¹ *Discours, I* (Alquié I, p. 576; AT VI, 9).

contribue à mieux comprendre la genèse de l'idée cartésienne de vérité. Par ailleurs, le jugement porté par Descartes sur les sciences curieuses cache une préoccupation majeure qui hante le philosophe depuis son enfance: la crainte d'être trompé. Cette crainte exprime négativement ce que son désir d'assurance traduit positivement. Si se tromper signifie prendre une chose pour une autre ou estimer vraies des choses qui sont fausses. L'impératif de Descartes ne pouvait qu'être celui d'apprendre à «distinguer le vrai d'avec le faux». D'ailleurs, on trouve déjà dans le récit autobiographique du *Discours de la méthode* des déclarations qui témoignent du fait que Descartes, dès son enfance, était très sensible et au risque d'être trompé et au thème corrélatif de l'assurance. L'impératif suivi par Descartes, afin de s'assurer, ne pouvait qu'être d'«apprendre à distinguer le vrai d'avec le faux»¹ (*vera a falsis distinguere*) et si le préjugé était «la première et principale cause de nos erreurs»², la mise au jour de sa méthode, condition nécessaire pour la recherche de la vérité³, n'était vouée qu'à cultiver sa raison et à l'exercer, l'entraîner, l'accoutumer à se «repaître de vérités et ne se contenter point de fausses raisons»⁴, pour être en situation de porter toujours des jugements certains et ne jamais admettre *dubia pro certis*. Une méthode façonnée essentiellement sur le paradigme des mathématiques, comme le témoignent encore les pages du *Discours*: «Je me plaisais surtout aux mathématiques, à cause de la certitude et de l'évidence de leurs raisons»⁵. Or, si on associe cette déclaration de la première partie avec ce que Descartes affirme dans la deuxième: «et considérant qu'entre tous ceux qui ont ci-devant recherché la vérité dans les sciences, il n'y a eu que les seules mathématiciens qui ont pu trouver quelques démonstrations, c'est-à-dire quelques raisons certaines et évidentes»⁶, on peut légitimement conclure que la méthode cartésienne ne s'inspire ni de la dialectique de la renaissance, ni de la logique des nouveaux aristotéliens, mais des mathématiques. Dans une lettre adressée à Morin le 13 juillet 1638, Descartes confirmera son jugement à propos des mathématiques, conçues moins comme des savoirs circonscrits à l'étude de la géométrie, de l'algèbre ou de certaines techniques particulières, que comme des disciplines heuristiques et générales, capables d'engendrer une nouvelle pédagogie de l'esprit: «si j'ai quelque habitude aux démonstrations des mathématiques [...] il est plus probable qu'elles doivent m'avoir appris à

¹ *Discours de la méthode* (Alquié I, p. 568; AT VI, 2).

² *Principia Philosophiae*, I, § 71 (Alquié III, p. 96; AT VIII, 37).

³ «*Necessaria est methodus ad rerum veritatem investigandam*», écrit significativement Descartes au début de la quatrième règle pour la direction de l'esprit (AT X, 371); il déclare, dans la même règle, qu'«il vaut bien mieux ne jamais songer à chercher la vérité sur quelque objet que ce soit, que le faire sans méthode» (Alquié I, p. 91; AT X, 371).

⁴ *Discours de la méthode* (Alquié I, p. 588; AT VI, 19).

⁵ *Ibid.*, (Alquié I, p. 574; AT VI, 7).

⁶ *Ibid.*, (Alquié I, p. 588; AT VI, 19).

découvrir la vérité, qu'à la déguiser»¹. En d'autres termes, la méthode apparaît comme une forme de culture de la raison à laquelle Descartes s'était familiarisée dès les années de sa formation intellectuelle au Collège de La Flèche et qu'il n'avait jamais cessé de cultiver en se résolvant, comme il le dit explicitement dans la troisième partie du *Discours*, à «employer toute [sa] vie à cultiver [sa] raison, et [s']avancer autant [qu'il] pourrai[t] en la connaissance de la vérité, suivant la méthode [qu'il s'était] prescrite»².

Dans ce troisième chapitre il a été question de mettre en lumière le débat de Descartes avec les sciences curieuses et en particulier avec la figure de Raymond Lulle qui n'est pas seulement l'anneau fondamental de conjonction d'un savoir ésotérique, hermétique, alchimique qui, à travers ses écrits et son œuvre, depuis la fin de l'Antiquité se projette jusqu'à l'humanisme et la Renaissance, pour laisser des traces et des empreintes jusque dans le monde moderne et contemporain, mais aussi le seul auteur cité par Descartes dans le *Discours*, avec Aristote. Prototype des futures tentatives leibniziennes, l'art de Lulle est le meilleur exemple d'un formalisme logique en tous points opposé à l'intuitionnisme cartésien. Pour cette raison, la critique de la logique lullienne permet d'accéder au grand thème de la formation de la méthode naturelle de Descartes. Et le lien de la méthode avec la question de la vérité est évidente: selon Descartes «on ne peut pas se passer d'une méthode pour se mettre en quête de la vérité des choses» (*Regula IV*).

Pour mieux saisir le sens, la configuration et les implications de la méthode cartésienne on a choisi un examen de la question en deux étapes. Dans un premier temps on a réfléchi sur la genèse et sur la nature de la méthode: l'archétype des mathématiques, l'idéal de la *mathesis universalis*, la règle de l'évidence (on s'est attardé sur la clarté et la distinction de l'idée vraie, mais aussi sur les notions de préjugé et de précipitation, qui sont les corollaires négatifs de la règle), mais également la notion fondamentale d'ordre (*ordo*), qui englobe les opérations de l'analyse, de la synthèse et de l'énumération: «tota methodus consistit in ordine» (*Regula V*).

Dans un second temps, persuadé que *la méthode cartésienne consiste beaucoup moins en théorie qu'en pratique*, on a voulu illustrer le processus de découverte méthodique de la vérité par trois exemples. Ayant montré auparavant (1^{er} chapitre) la force heuristique de la méthode analytique dans le domaine métaphysique grâce aux exemples du *cogito* et de l'argument ontologique, on a choisi trois autres exemples puisés dans des différents domaines du savoir: l'optique, la physique et la mathématique. Loin d'être arbitraire, ce choix est conforme aux domaines choisis par Descartes afin de mettre à l'épreuve sa méthode, étant justement *La Dioptrique*, *Les météores* et *la Géométrie* les trois *Essais* préfacés par le petit *Discours*. Ainsi,

¹ Descartes à Morin, 13 juillet 1638 (Alquié II, p. 76; AT II, 201).

² *Discours de la méthode* (Alquié I, p. 597; AT VI, 26).

on a pris en considération, d'abord, la découverte de la ligne anaclastique, illustrée dans la *règle VIII*; ensuite, l'explication géométrique du phénomène de l'arc-en-ciel, qui constitue l'argument du discours huitième des *Météores* et qui représente, d'après Descartes lui-même, l'un des meilleurs exemples de sa méthode; enfin, on a montré l'usage de la méthode de simplification des équations dans un problème si ancien que la philosophie, à savoir, l'Achille de Zénon, dont Descartes révèle la solution dans deux lettres de 1645 à Clerselier et à Mersenne.

Cette étude sur la méthode cartésienne occupe en effet une place stratégique dans la structure générale de cette étude. Le thème de la méthode fait office de transition car il connecte précisément la première partie, plus historique, avec la deuxième partie, dont l'approche se voudra plus conceptuelle.

SECONDE PARTIE

CHAPITRE IV

On ne pourrait pas envisager une recherche sur la formation et le statut de la vérité chez Descartes sans passer préalablement par un examen de la nature et des implications de sa méthode. La découverte de la vérité dans les sciences requiert l'adoption d'une méthode, autrement dit, pour Descartes la vérité ne se manifeste qu'au terme d'un travail préliminaire de recherche. Conçue comme l'une des déclinaisons essentielles de l'ordre, l'analyse met en relief l'indissociabilité de la vérité par rapport à la façon dont elle a été «méthodiquement inventée». Au début de la pensée cartésienne il y a, ainsi, l'idée que la vérité exige une recherche guidée par une méthode capable de l'atteindre. Descartes semble en cela adhérer à l'une des pensées topiques de la philosophie occidentale, exprimée par Aristote dans le livre alpha de la Métaphysique: «*Pantes anthropoi tou eidenai oregontai fusei*»¹. Tous les hommes, par nature, aiment la vérité et désirent la connaître. L'aspiration à rechercher la vérité représente, par ailleurs, l'un des *topoi* récurrents les plus communs et plus utilisés de l'histoire de la philosophie, depuis ses tout premiers développements: loin d'être une exception, Descartes en fait l'un des éléments essentiels de sa pensée. Samuel S. de Sacy a observé, parmi d'autres, comment «l'image que partout revient le plus souvent – avec celle de

¹ Aristotele, *Metafisica*, A, 1, 980a.

l'architecte et du bâtisseur de villes – est l'image de l'homme en marche»¹. La dimension anecdotique ou allégorique de l'*histoire d'un esprit*, racontée dans le *Discours de la méthode*, représente, parfois de façon romanesque, le chemin que Descartes a du parcourir pour devenir philosophe, c'est-à-dire pour devenir cartésien. Le récit autobiographique du *Discours* prend la forme d'un éloge ininterrompu de la recherche, où l'image de la subjectivité cartésienne semble indissociable de celle de l'*homo viator*, déterminé à explorer tous les principaux champs du savoir, au nom d'une discipline de pensée orientée à connaître tout ce qui rentre dans les possibilités et dans les limites de la raison. Avec Descartes émerge l'image d'un philosophe qui se consacre incessamment à la recherche du vrai² et qui, loin de rester dans un enclos de vérités statiques et hypostasiées, loin de se mettre à l'abri en quelque tradition engourdie par la torpeur dogmatique, s'ouvre au désir et au plaisir de faire reculer continuellement son propre horizon cognitif. La figure du «chercheur» et celle du «savant» deviennent corrélatives et en cela réside, d'ailleurs, la spécificité de la philosophie de Descartes par rapport à quelques unes de ses principales sources. Nous avons eu occasion de montrer comment pour Montaigne l'essence et le but de la philosophie coïncident avec une recherche (de soi) destinée à ne jamais trouver de conclusion: «nous sommes nés à quæster la vérité [...] Le monde n'est qu'une école d'inquisition»³; nous avons également mis en lumière comment pour les scolastiques, en général, la connaissance était l'acte à travers lequel l'intellect humain cherche de se rendre conforme, au moyen de sa propre activité, à l'intellect divin et comment la recherche de cette conformation devient la valeur suprême pour la créature rationnelle. Or, ni essentiellement provisoire et fragmentaire, comme pour Montaigne, ni orientée à la participation de la créature à la connaissance divine, selon un idéal surtout augustinien, la recherche de la vérité pour Descartes renferme un double objectif: nous rendre maîtres de nous-mêmes, en nous familiarisant avec notre propre raison, et fonder la science sur des bases solides, de façon que de chaque savoir l'homme sache tirer le meilleur profit possible pour la vie. En réalité, ces deux objectifs ne sont pas indépendants car la réalisation du second ne sera possible qu'une fois qu'on aura atteint le premier. Une vérité acquise n'est pas quelque chose d'extérieur à la raison, mais elle appartient originairement ou naturellement à l'esprit; celui-ci la possède à titre de disposition et a la faculté de la reconnaître et de l'actualiser. Pour fonder la science l'esprit doit apprendre à se connaître: chercher la vérité signifie, chez Descartes, chercher en soi la vérité, distinguer parmi nos

¹ S. S. de Sacy, *Descartes*, Paris, 1996, p. 141.

² *Meditatio II*: «[...] et je continuerai toujours dans ce chemin, jusqu'à ce que j'aie rencontré quelque chose de certain» (Alquié II, p. 414; AT VII, 24).

³ Montaigne, *Essais*, III, VIII, B, 928.

propres idées celles qui sont vraies de celles qui ne le sont pas. Le fait est que l'esprit contient *naturaliter* le vrai, et le concept même de vérité est une «*notio comunis*», c'est-à-dire une notion que l'esprit doit posséder à l'avance, parce que autrement il n'aurait pas les instruments épistémiques pour la reconnaître. Dans un certain sens, face au vrai l'esprit développe moins une action cognitive qu'une action de reconnaissance (*agnoscere*)¹ ou de découverte en soi des idées vraies (*mens in se conversa*) qui deviennent telles lorsqu'elles s'élèvent à l'état d'évidences présentes.

Le fait que la connaissance de la vérité interpelle, en même temps, le thème de la recherche et celui de l'innéisme, soulève plusieurs questions: quel est le rapport entretenu entre la méthode de découverte et la question des idées innées? Comment concilier cette déclaration de Descartes: «je n'ai jamais douté de la vérité, me semblant que c'est une notion si transcendantement claire, qu'il est impossible de l'ignorer»², avec l'exigence de rechercher la vérité, dont témoigne le besoin de se donner une méthode? Si Descartes ne révoque jamais en doute la notion de vérité, considérée comme une connaissance *per se nota*, c'est-à-dire une idée connue par nature et sans démonstration, pour quel raison et dans quel sens utilise-t-il continuellement la locution «recherche de la vérité»³? Bref, si la vérité trouve dans l'esprit son siège naturel, pour quelle raison l'esprit doit s'activer, s'exercer, s'appliquer dans un effort d'attention et de réflexion pour la découvrir?

Afin de conférer à ces questions une dimension plus précise, et dans le but de mesurer quelques-unes des principales implications de la théorie de l'innéisme chez Descartes, nous avons entrepris une triple analyse. Tout d'abord on a réfléchi sur les «objets de la connaissance» et sur la formation de l'innéisme cartésien, en tenant compte principalement la *Regula XII* et la *Meditatio III*. Sans négliger l'aspect sémantique de la question, *id est* l'oscillation lexicale entre natures simples, idées innées, notions communes, vérités éternelles, *semina scientiae*, notions primitives, etc., on a tenté de mettre en lumière, d'un côté, le caractère anti-conventionnaliste et anti-empiriste de la théorie cartésienne des idées; et, d'un

¹ De ce point de vue il est possible relever une analogie entre l'enseignement socratique et l'enseignement cartésien: Socrate interroge et déstabilise son interlocuteur (ironie) pour lui permettre de découvrir lui-même et en soi la vérité (maïeutique) de façon analogue, Descartes exige que le lecteur de ses Méditations s'exerce avec attention en séparant l'esprit du commerce avec les sens dans une méditation qui, en suivant l'itinéraire zététique et heuristique parcouru par l'auteur, lui conduira à la découverte individuelle et intime des vérités premières et fondamentales.

² Descartes a Mersenne, 16 octobre 1639 (Alquié, II, p. 144; AT II, 597).

³ Dans la *Regula XII* Descartes affirme: «qu'aucun effort n'est requis pour connaître ces natures simples, puisqu'elles sont suffisamment connues par elles-mêmes; et qu'il en faut seulement pour les séparer les unes des autres, et pour voir chacune d'elles par intuition, en y fixant séparément le regard de l'esprit» (Alquié I, p. 152; AT X, 425). Et un peu plus loin dans le texte: «Pour les propositions simples, nous ne donnons pas d'autres préceptes que ceux qui préparent le pouvoir cognitif à prendre une intuition plus distincte de tous les objets, quels qu'ils soient, et à les examiner avec plus de sagacité, puisque ces propositions doivent se présenter d'elles-mêmes, et ne peuvent être l'objet d'une recherche» (Alquié I, p. 157; AT X, 428-429).

autre côté, le refus du statut probatoire du consensus universel, en considérant aussi, à ce sujet, l'innéisme de Herbert of Cherbury. Enfin, on s'est penché brièvement sur la question de la double réalité de l'idée, comprise soit comme mode de pensée (*realitas formalis*) soit dans sa fonction représentative (*realitas objectiva*). Dans un deuxième moment, et afin d'approfondir les principales répercussions suscitées par la formation de la théorie innéiste dans la *Meditatio III*, on a pris en examen, surtout à partir des méditations quatrième et cinquième, le rapport entre l'esprit fini qui cherche la vérité et la toute-puissance de l'être infini créateur de toutes les vérités. Après avoir effectué quelques remarques préliminaires sur la notion de «contemplation» et le statut du Dieu cartésien (auteur, conservateur et garant du vrai), on a focalisé l'attention, d'une part, sur le lien qui s'instaure entre la nature réceptive de l'intellect humain et la contrainte d'un ordre prédéterminé de vérités (*verae et immutabiles naturae*) qui tend à s'imposer à l'esprit, et d'autre part, sur le rôle et la portée que ce modèle de vérité développe dans le projet philosophique de Descartes. Enfin, après avoir isolé dans la philosophie de Descartes une zone de rencontre et de communication entre deux «paradigmes de vérité»¹ (d'un côté, la recherche et la découverte du vrai, rendus possibles par un effort libre et autonome de conquête de la vérité; de l'autre, l'existence d'un ordre préétabli de vérités nécessaires, qui s'imposent à l'esprit) qui coexistent et s'y intègrent. À ce propos il a fallu mettre en évidence le caractère essentiellement actif, dynamique et productif de la raison cartésienne, destinée à se confronter avec une vérité qui, loin de se manifester spontanément, ne se laisse cerner sinon après un dur combat (*proprio Marte*, selon la formule belliqueuse des *Regulae*). S'il n'y a pas d'auto-position de la vérité, celle-ci coïncidant avec la certitude, comprise comme résultat d'une conquête rationnelle, il n'y a non plus d'immobilisme de la raison dans la théorie cartésienne des idées innées, comme on le constate, peut-être de la façon la plus complète et efficace, dans les *Notae in programma quoddam*.

L'examen de la façon dont Descartes affronte le thème de la vérité, soit du point de vue de la recherche méthodique du vrai, soit du point de vue de l'innéisme, semble situer sa philosophe à cheval entre un *paradigme moderne* de vérité et un paradigme, pour ainsi dire, *ancien* ou *médiéval*. En apparence il n'y a rien de plus ancien que la doctrine des idées innées, qui exhorte à contempler la vérité, et rien de plus moderne que la méthode avec laquelle, en

¹ Nous récupérons une expression de H. Blumenberg, contenue dans son étude *Paradigmen zu einer Metaphorologie*, «Archiv für Begriffsgeschichte», 6, Bonn, 1960. Même si l'historien allemand des idées n'examine pas l'intégration des paradigmes du vrai chez Descartes, il remarque l'affrontement qui se produit entre le paradigme «médiéval de la puissante vérité» qui s'impose à l'homme (comme dans le platonisme d'Augustin) et le paradigme «moderne» pour qui tout ce qui est vrai ayant été acquis, et par conséquent non plus le fruit d'un don, voit disparaître la notion de force dans la vérité de l'homme, qui avec sa méthode peut finalement commencer à s'en emparer vraiment (H. Blumenberg évoque, entre autres, la figure de Bacon, pour qui *Labour* et *truth* sont unis dans la mesure où rechercher la vérité signifie pénétrer dans les cachettes de la nature)

revanche, l'esprit s'équipe pour partir à sa conquête. En dépit de cette manière excessivement rigide et réductive de comprendre le rôle de l'innéisme dans l'œuvre de Descartes, on a essayé de restituer la complexité de son projet philosophique, surtout à la lumière des *Notae in programma quoddam*, où Descartes définit précisément le caractère de sa théorie innéiste, en récusant tout immobilisme contemplatif de l'esprit et en insistant sur la dimension «productrice» des idées vraies, qui, même si elles résident toutes naturellement en nous à titre de disposition, requièrent pour être connues une action de réflexions de la part de l'esprit qui les actualise et les rend explicites. En même temps, il a fallu redimensionner le rôle de la tension entre ancien et moderne à peine évoquée, ne fût-ce qu'à cause du fait que la modernité de Descartes s'exprime essentiellement dans sa façon transgressive de concevoir l'innéisme plus encore que dans l'élaboration d'une méthode en consonance avec la recherche de la vérité. Même si la méthode est toujours l'instrument (le seul, aux yeux de Descartes) capable de renforcer la faculté de penser, celle-ci provient à son tour du pouvoir que la raison a de le trouver en soi et de le pratiquer et d'en faire le meilleur usage. L'innéisme devrait-il être considéré comme la condition de l'apparition de la méthode¹ et de sa mise en œuvre? La notion d'ordre², structure essentielle de la méthode, n'est-elle pas aussi une idée innée (*mentibus nostris ingenita*), au même titre que toutes «les vérités de la géométrie»³?

À la lumière de ces considérations on a souligné la non pertinence d'une stricte distinction entre la sphère méthodique et la sphère innéiste, car il s'agit de deux sphères théoriques qui, loin de s'exclure, renvoient l'une l'autre et se complètent réciproquement, en contribuant ensemble à définir une des dimensions constitutives de la signification de la vérité chez Descartes pour laquelle la *contemplation du vrai* exige sa *production*. Autrement dit, le fait que la portée de la notion de vérité ne peut être saisie dans ses coordonnées précises sinon à partir de l'identification d'une cohabitation chez Descartes d'instances modernes et anciennes, d'une découverte méthodique et d'une puissance du vrai, d'une volonté zététique et d'une réceptivité intellectuelle, de l'autonomie de la liberté de connaître et de l'adhésion à un ordre nécessaire de vérités prédéterminées. S'il est indéniable que l'esprit se trouve à la recherche d'essences créées et imprimées dans son être par Dieu, il est tout aussi vrai que Descartes exalte la capacité de l'esprit à se «former» des telles essences, à les actualiser et à les rendre présentes à lui-même à travers un effort d'attention et de réflexion. En pensant l'innéisme à

¹ Descartes déclare dans la *Regula IV* que la géométrie et l'analyse algébrique sont «les fruits spontanés» des principes innés de la méthode: «Spontaneae fruges ex ingenitis hujus methodi principiis natae» (AT X, 373).

² Et plus généralement toutes les natures simples s'inscrivent dans l'horizon de l'innéisme: «Pure intellectuales illae sunt, quae per lumen quoddam ingenitum, et absque ullius imaginis corporea adjumento ab intellectu cognoscuntur» (*Regula XII*, AT X, 419).

³ «Omnes Geometricae veritates sunt eodem modo nobis innatae» (*Epistola Renati Des Cartes ad celeberrimum virum D. Gisbertum Voëtium*, AT VIII-2, 167).

l'intérieur d'une dynamique de la découverte, Descartes semble reconnaître au pouvoir de la raison un primat par rapport à la nécessité de l'être.

CHAPITRE V

La question de la méthode et celle de l'innéisme sont très intimement liées à la notion de vérité car, pour Descartes, elles sont indissociables de la structure même de la raison, comprise tantôt faculté naturelle de se doter des instruments pour rechercher le vrai (*ingenium, vis cognoscens*), tantôt comme faculté naturelle de découvrir (ou reconnaître) toutes les vérités susceptibles d'être soustraites à la latence et portées à la lumière de la pensée (*intellectus capax veritatis, facultas eliciendi*). Si, d'un côté, l'innéisme dynamique et la logique de la découverte s'intègrent et se complètent, tout en caractérisant la nature de la raison (*lumen quoddam ingenitum*), d'un autre côté, il semble se déterminer chez Descartes, en vertu d'une successive enquête métaphysique qui concerne la *valeur* de la raison, une tension entre le projet méthodique et celui inauguré par la philosophie première. Deux lignes directrices s'entrecroisent dans l'évolution du programme cartésien de constitution de la science: dans les *Regulae* et dans la deuxième partie du *Discours*, la science cartésienne, conçue comme le savoir certain et évident (*cognitio certa et evidens*), semble trouver dans le paradigme méthodique (*methodus*) et/ou mathésique (mathésis universalis) sa condition nécessaire et suffisante de vérité (ou, du moins, d'indubitabilité); mais peu après la rédaction des *Regulae*, et plus précisément à partir des lettres à Mersenne du 1630 (puis, successivement, dans la *Recherche*, dans la quatrième partie du *Discours*, et de manière éminente dans les *Meditationes*), Descartes s'interroge sur l'origine et sur la valeur des certitudes mathématiques, en révélant l'exigence de faire appel à la métaphysique pour mettre à l'épreuve sa résistance face à l'épreuve critique d'un doute hyperbolique, et en annonçant l'ambition de vouloir fonder la nécessité des principes physiques sur des vérités métaphysiques absolument indubitables. Del hors que le projet méthodique de constitution du savoir sur le modèle de l'évidence mathématique est assumé, incorporé et complété par la philosophie première, qui, en procurant la connaissance d'un Dieu tout-puissant et vérac, en garantie la tenue et l'application, on constate l'apparition d'une mutation dans les conditions de certitude. Comment justifier cette mutation, sinon au prix de reconnaître la possibilité d'une hiérarchie des évidences provoquée par la superposition de la philosophie première et du paradigme mathématique? Mais cette hiérarchie (entre des évidences métaphysiques et des évidences géométriques) ne risque-t-elle pas de générer une fracture au sein de l'unité de la vérité cartésienne? L'argument de fond auquel est consacré ce chapitre concerne, à la fois, la

cohérence de la raison, la fondation de la science et la théorie cartésienne de la vérité. Réfléchir sur le rapport existant entre les vérités mathématiques et les vérités métaphysiques permet de reconnaître une hiérarchie des évidences chez Descartes: les vérités métaphysiques se révèlent plus certaines et plus vraies que celles de la géométrie. C'est bien ce qu'il faut constater si l'on observe aussi bien *l'antériorité épistémique* de l'*Ego* (c'est l'idée clé, illustrée dans la *Meditatio II*, que l'esprit est plus simple à connaître [*notior*] que le corps), que *l'éminence ontologique* de Dieu, déjà précisément définie dans les lettres à Mersenne de 1630¹.

Si l'on considère l'ordre des *Meditations*, d'ailleurs, les premiers principes semblent être trois: après avoir révoqué toutes choses en doute (*de omnibus dubitandum*) dans la *Meditatio I*, dans les deux successives méditations Descartes conquiert d'abord un principe réel et épistémologique, l'*Ego*; à partir duquel il tire un principe formel ou «transcendantal»², qu'il désigne avec le nom de «*regula generalis*»; pour enfin démontrer qu'il existe un fondement ontologique, source créatrice de toutes les choses, et de la nature de laquelle (*summe bonus et minime fallax*) dépendra la valeur de la science. La cohabitation problématique de trois «premiers principes» au sein de la métaphysique cartésienne ne risque pas de perturber le statut unitaire du concept de vérité? Et qu'est-ce qui incite Descartes à rechercher un principe fondamentale (*omnis bonitatis veritatisque fons*) qui autorise définitivement (c'est-à-dire métaphysiquement) la valence transcendantale d'un principe épistémologique (*regula veritatis*)? Tout en étant certainement distincts, même pour ce qu'ils jouent des différents rôles, les premiers principes de la métaphysique sont liés par une même finalité, qui est celle de fixer de façon certaine la valeur de la science. Le centre du chapitre tourne autour du problème classique du lien entre vérité (évidence) et véracité divine, qui compromet la légitimité de la science du mathématicien athée; le statut qui convient assigner à la notion de certitude, parfois comparée par Descartes avec une invincible croyance (*persuasio*), parfois assimilée à la *vera scientia* et désignée avec l'expression *perfectissima certitudo*, dont la possibilité ultime semble résider dans la conscience de l'existence d'un Dieu véracé. Mais le lien vérité-véracité est aussi à l'origine de la célèbre difficulté du «cercle vicieux», que le méditant réussit néanmoins à éluder en vertu du subtil rapport hiérarchique qui emboîte les premiers principes (qui ne sont pas situés sur le même plan) et des évolutions qui

¹ À la lumière des premières réflexions métaphysiques de Descartes, Dieu est pensée comme l'être qui transcende toutes les vérités mathématiques et se situe au delà des vérités logiques: «car l'existence de Dieu est la première et la plus éternelle de toutes les vérités qui peuvent être, et la seule d'où procèdent toutes les autres» (à Mersenne, 6 mai 1630, Alquié I, p. 265; AT I, 150).

² Le terme a été employé par J.-L. Marion. D'après lui «la *regula generalis* a rang de principe transcendantal (condition de possibilité), donc reste irréalité (nulle nouvelle chose existante n'y est connue), tandis que l'*ego* se pose en principe existant et réel» (*La règle générale de vérité*, in *Questions cartésiennes II*, cit., p. 61).

interviennent au cours de la progression méditative. Or, une fois qu'il est conscient de la véracité divine et attentif à user comme il se doit de l'attention, l'homme de science semble se trouver en possession d'une certitude indubitable et parfaite (*perfectissima certitudo*), qui est la conséquence d'avoir atteint l'assurance métaphysique de la cohérence de sa raison et de la correspondance de ses idées claires et distinctes avec les choses.

Mais il ne fallait pas négliger le fait que certains auteurs, en s'appuyant sur un passage des *Réponses aux Seconde Objections*, ont manifesté des réserves sur la fondation cartésienne de la science, en suggérant que la vérité parfaite (objective), «absolument parlant» (c'est-à-dire considérée du point de vue de Dieu), pourrait contredire nos évidences (réduites à des certitudes subjectives). A propos du problème philosophique et historiographique de la «fausseté absolue», on a réfléchi sur les limites et sur les excès de certaines lectures vouées à dissocier, chez Descartes, le problème de la certitude de celui de la vérité, et à privilégier l'aspect de la défense de la raison (*vérité comme cohérence*) par rapport à la thèse, tout autant présente et significative, de l'accord entre le connaître et l'être (*vérité comme correspondance*). Au fond, l'ambition épistémologique de la métaphysique de Descartes est double: d'un côté, elle vise à certifier la validité de la raison (*id est* que notre élan spontané à admettre l'évidence est bien fondé, sûr et fiable); de l'autre, à s'assurer que les représentations avec lesquelles la raison se représente la réalité ne sont ni illusoire ni fallacieuses, mais doivent être considérées à tous les effets comme des idées vraies (*pensées véritables*) qui s'accordent avec l'être.

Néanmoins, la défense de la raison et la démonstration que nos idées ont leur correspondant dans la réalité, ne doivent pas voiler certains développements «critiques» de la pensée de Descartes, qui contribuent à redimensionner certaines interprétations qui insistent sur le caractère étroitement «dogmatique»¹ de sa pensée. Sans céder en aucun cas au propos sceptique d'un caractère fragmentaire et réversible de toute vérité; en s'engageant dans le projet grandiose de fonder la nécessité des principes physiques sur des bases métaphysiques absolument indubitables, Descartes reste conscient de l'impossibilité d'une connaissance complète de la réalité spirituelle (*Med. II*) de l'être infini (*Med. III*) et des essences matérielles (*Med. V*). Une fois surmonté définitivement l'obstacle du scepticisme et conquises les vérités *substantielles* et *essentiels* absolument certaines, la pensée de Descartes ne culmine pas, toutefois, dans une forme extrême de rationalisme. Conscient des limites du pouvoir cognitif

¹ Par exemple, le refus heideggérien de la littérature néo-kantienne illustré par Natorp: «Avec ce prétendu nouveau commencement critique de la philosophie inauguré par Descartes [...], la métaphysique se transforme en dogmatisme, [...] en un mode de pensée dans lequel on tente d'accéder, à l'aide de concepts ontologiques traditionnels, à une connaissance ontique-positive de Dieu, de l'âme et de la nature» (M. Heidegger, *Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, trad. fr., Paris, 1985, p. 156).

de l'esprit (*doctrine de la création des vérités éternelles*); de l'existence d'une ineffaçable partie d'ignorance dans l'homme, le rationalisme cartésien ne réclame pas une connaissance intégrale du monde, ni théorise que les choses soient parfaitement transparentes à l'esprit (*théorie de l'idée complète*), de la même manière elle ne prétend pas élever l'homme à parler du point de vue de l'être infini et parfait. Le «père du rationalisme moderne», du reste, est le même qui affirmait à Morus, seulement un an avant sa mort, que notre raison (*mens nostra*) n'est pas la mesure ni des choses, ni de la vérité (*non sit rerum vel veritatis mensura*), mais seulement de ses jugements (*certe debet esse mensura eorum quae affirmamus aut negamus*)¹.

CHAPITRE VI

Dans les trois chapitres précédents nous avons pu examiner la portée et la signification de la notion de vérité, d'abord dans son lien nécessaire avec la méthode naturelle de la découverte; ensuite, dans ses implications au sein de la doctrine de l'innéisme dynamique et enfin, dans le fait de se constituer sous forme «matérielle» et «formelle» selon le dessein architectonique de la métaphysique. Après l'exaltation de l'évidence mathématique comme principal modèle de la science et norme incontestée du vrai, Descartes se fixe comme objectif d'apporter à ce type de connaissance un soutien métaphysique. Il en résulte une fondation métaphysique du modèle mathématique et, avec celui-ci, de la physique, qui ancre la vraie science dans la conscience de la véracité divine, laquelle garantit à la science humaine qu'elle se réfère effectivement au monde. Si notre intention avait été celle de circonscrire notre étude à la question de la vérité scientifique chez Descartes, il n'aurait peut-être pas été nécessaire d'aller plus loin: une fois rappelées les instances méthodologiques qui régissent la recherche du vrai (ayant illustré quelques actualisations pratiques de cette méthodologie *heuristique*); après avoir réfléchi aux capacités et aux limites de la raison cartésienne (*naturellement* capable de découvrir la vérité); et une fois satisfaits les critères métaphysiques qui certifient la valeur de cette raison (et assurent la légitimité du discours scientifique), le thème de la vérité dans la science semble avoir été pour l'essentiel parcouru.

L'ambition de la présente étude, toutefois, ne se réduit pas à la reconnaissance d'une dimension déterminée dans laquelle Descartes se confronte avec le thème de la vérité, dans le domaine purement scientifique. Son titre, qui fait référence de manière générale à la vérité philosophique dans la pensée de Descartes, ainsi a voulu l'indiquer. Et, dans la pensée de Descartes la question de la vérité est l'objet d'une réflexion qui ne concerne pas seulement les

¹ Descartes à Morus, 5 février 1649 (AT V, 274).

conditions et les caractéristiques de la science de l'homme, mais aussi, même si sous des modalités diverses, son activité pratique: dès ses premiers écrits (*Studium bonae mentis*) aux derniers (*Passions de l'âme*) Descartes n'a jamais cessé de présenter la raison comme une force de connaître ouverte à différents types de discours et à différentes régions épistémiques. A réflexion sur la morale, c'est-à-dire sur la conduite que l'homme doit suivre dans la vie pour être heureux (pour atteindre un état de *béatitude* et de *contentement de l'âme*), mais aussi pour perfectionner continuellement sa nature et sous le signe de la vertu suprême, la *vraie générosité* comprise comme habitude à s'installer dans la disposition de juger de la meilleure façon possible *in singulis vitae casibus*, ne doit pas être négligé, sous peine d'incompréhension de fond d'une des lignes directrices qui signent l'orientation de sa philosophie et en déterminent le couronnement.

Sans avoir prétendu entre dans le mérite des nombreux et complexes aspects concernant la morale cartésienne, aussi très tourmentés d'un point de vue critique, nous avons opté pour un examen du concept de vérité par rapport au discours pratique (et non plus à celui exclusivement scientifique) et au sujet concret (et non plus à celui, pour ainsi dire, épistémique). Le fait est que si la science a ses vérités – qu'elles soient les règles de la méthode qui contribuent au bon usage de la raison, les fondements de la métaphysique, les principes et les conclusions de la physique ou les notions communes *per se notae* – des vérités naturellement ouvertes à l'intentionnalité d'un intellect pur (ou aidé par l'imagination); aussi pour l'homme vivant, compris comme sujet concret, composé d'âme et de corps, se pose (et à quel point!) la question de connaître le vrai, même s'il est lié à un type de discours spécifique. Les vérités de l'homme sont celles qui se réfèrent à sa propre vie, et dont il fait chaque jour l'expérience dans le «grand livre du monde»; des vérités qui apparaissent parfois obscures à l'intellect, parce qu'elles se trouvent sous la juridiction des sens, irremplaçables pour nous signaler ce qui est utile et ce qui est nuisible. Ces vérités qui ne sont pas caractérisées ni par l'évidence intellectuelle, ni par la simplicité intuitive, ni par la nécessité logique; sujettes à des critères moins contraignants, qui n'exigent pas pour être sûr ni de l'exercice psychologique de séparer l'esprit des sens, ni le principe méthodologique consistant à assimiler le probable au faux; issus de jugements très souvent à peine médités parce que faits dans l'urgence; ces vérités, qui aucun système normatif saurait précisément discipliner, susceptibles d'être vérifiées et révisées à la lumière des successifs orientations de la recherche théorique, «appartiennent à une sphère de comportement dans laquelle l'approximation et la

précarité constituent en quelque mesure des données indispensables»¹. Une analyse des noyaux de ces vérités, qui caractérisent ce régime spécial de la rationalité auquel l'homme s'adresse pour s'orienter dans les multiples et souvent pressants choix de la vie concrète, afin de dominer ses passions, jouir des plaisirs de la vie et agir de la façon la plus vertueuse, raisonnable et équilibrée possible, et faire, en un mot, le meilleur usage de son propre jugement dans toutes les circonstances contingentes, constitue le thème central de ce dernier chapitre.

Ce dernier chapitre s'est fixé comme premier objectif celui de d'introduire la transition du plan de la recherche des premiers principes de la philosophie à celui des actions et des dispositions pratiques, qui configurent un glissement du problème de la vérité de la question de la *certitudo metaphysica* vers celui de l'*assurance morale*. Des vérités fondamentales de l'être et du connaître, notre attention se transfère vers la considération de la spécificité des certitudes pratiques, qui, même si elles sont aussi connectées avec l'idéal de l'*universalis sapientia* (dans la tentative de parvenir à la plus grande continuité possible entre les deux niveaux), ne sont pas complètement réductibles au contexte théorique dont elles se nourrissent. Nous ne suggérons pas qu'il y ait, chez Descartes, une dissociation radicale entre le plan de l'engagement spéculatif et celui qui revient à l'action morale: nous constaterons plutôt, soit à quel point la théorie se module et se réverbère dans la pratique, sans que celle-ci soit parfaitement déduite ou dépende méthodiquement de celle-là, en raison de l'inépuisable problématique de son objet; soit comment la morale est conçue comme une habitude du bon jugement, et comme un effort intellectuel bien orienté, résultat d'une étude de soi approfondie et d'une pratique de choisir avec résolution *selon le principe du meilleur*. Du reste, c'est la familiarité constante avec le vrai et avec le bien qui reçoit le nom de sagesse, déjà dans le *Studium bonae mentis* définie comme l'union de science et vertu, sous le signe d'un idéal rationnel ou raisonnable de vie. Et c'est vers cet idéal, incarné dans la figure du généreux, synthèse de nature noble et d'exercice constant de la raison dans le fait d'appliquer les vrais principes de la philosophie, qui semble se diriger le projet philosophique de Descartes. Un projet que, plutôt que constituer une rigide théorie de la vérité susceptible d'être mise en œuvre dans toutes les circonstances et dans tous les champs du savoir, entend mettre à disposition de dispositifs d'accès au vrai aussi nombreux que les types de discours qui se rencontrent en philosophant, avec l'objectif, qui reste invariable, de fournir à la raison les

¹ G. Canziani, *Filosofia e scienza nella morale di Descartes*, Firenze, 1980, p. 5 («appartengono ad una sfera del comportamento in cui l'approssimazione e la provvisorietà costituiscono in qualche misura dei dati insopprimibili»).

instruments pour juger bien et distinguer ce qui est vrai de ce qui est faux dans toutes les circonstances, dans les sciences comme dans les plus imprévisibles éventualités de la vie.

Ces considérations nous ont exhortés à étendre notre champ de recherche et à réfléchir aussi sur le particulier rapport que la pratique entretient avec la vérité. Naturellement il est légitime de se demander si la notion de vérité garde, dans la philosophie de Descartes, un sens précis pour tous les types de discours et dans tous les domaines de la pensée. Cette question, à son tour, exige une formulation double: 1) la notion de vérité, constamment employé pour désigner les certitudes repérées dans toutes les principales disciplines (méthode, mathématiques, métaphysique et morale), est univoque ou, au contraire, la diversité des discours et des procédés de connaissance dans lesquels elle est impliquée doit être considéré comme irréductible? Se représente, sous d'autres apparences, la question de l'unité du vrai chez Descartes. Il ne s'agit plus, toutefois de se demander s'il y a un conflit entre les premières vérités au sein de la métaphysique, mais d'évaluer si la distinction des champs épistémiques, des correspondantes facultés cognitives et des divers critères adoptés pour saisir le vrai, soit en fonction de l'unité et de la cohérence du projet cartésien, ou si, par contre, cette distinction finit par générer un telle fragmentation de la notion de vérité qui nous oblige à reconnaître l'équivocité de sa nature. 2) Descartes a pris conscience de ce problème et, si c'est le cas, comment l'a-t-il traité? La préoccupation de distinguer les parties de la philosophie et leurs objets respectifs est l'un des principes méthodiques que Descartes semble implicitement respecter dans chacun de ses ouvrages, et qu'il illustrera, de la façon la plus claire, dans sa correspondance avec Élisabeth du 21 mai et 28 juin 1643, à travers la thèse de la distinction des trois notions primitives. Qu'est-ce qu'on entend par «notions primitives»? Elles sont – Descartes l'explique à Élisabeth – «comme des originaux, d'après lesquels nous nous formons toutes nos connaissances ». En ce qui concerne les notions plus générales, comme «l'être, le nombre, la durée», Descartes distingue «la notion de l'extension, de laquelle suivent celles de la figure et du mouvement»; «celle de la pensée, en laquelle sont comprises les perceptions de l'entendement et les inclinations de la volonté» et, enfin, la notion de l'union de l'âme et du corps, «de laquelle dépend celle de la force qu'à l'âme de mouvoir le corps et le corps d'agir sur l'âme, en causant ses sentiments et ses passions». Le fait que cette doctrine a une importance capitale est attesté non seulement par le caractère péremptoire de l'affirmation suivante:

Je considère [...] que toute la science des hommes ne consiste qu'à bien distinguer ces notions, et à n'attribuer chacune d'elles qu'aux choses auxquelles elles appartiennent¹,

¹ Descartes à Élisabeth, 21 mai 1643 (Alquié III, pp. 19-20; AT III, 665).

mais aussi le fait que Descartes semble s'en être constamment inspiré dans toute son œuvre philosophique. On le voit, sur le plan général, dans les *Meditationes*, dont l'entreprise semble au fond, vouée aussi à la découverte de ces trois notions primitives, à partir desquelles se forment les différentes branches du savoir: l'idée primitive est distincte de l'âme, connue comme une chose complète sans le corps (*Meditatio II*), et qui rend possible une «psychologie» et une «théologie» rationnelles; l'idée primitive est distincte du corps, conçu comme une essence complète capable de subsister indépendamment de l'esprit (*Meditatio V*), et principe de tout discours physico-géométrique sur lequel s'appuie la représentation mécaniciste de la nature; enfin, la notion de l'union de l'âme et du corps, constatée (mais seulement à peine décrite) dans la *Meditatio VI*, et qui devient le point de référence du projet cartésien de fondation anthropologique.

Mais on le voit aussi, cette fois sur le plan particulier, à propos de la notion d'«homme», étudiée dès trois points de vue différents, correspondants aux trois notions primitives: d'abord, dans le domaine de la médecine ou de la biologie, dans le *Traité de l'Homme* de 1633, pour l'homme Descartes entend le corps humain, qui est méthodologiquement assimilé à un automate, afin d'expliquer toutes les fonctions comme s'il était une machine (*machinamentum non cogitans*); en suite, cette fois dans le domaine métaphysique, Descartes traite de la partie la plus noble de l'homme, l'âme, conçue comme substance intelligente parfaitement distincte et indépendante du corps (*res cogitans non extensa*); enfin, l'homme n'est pas susceptible d'un examen purement physiologique (homme=corps), ou uniquement spirituel (homme=âme), mais considéré, dans la troisième partie du Discours, et en particulier, dans la *Meditatio VI*, dans la correspondance avec Élisabeth et dans les *Passions de l'âme*, comme individu composé d'une âme et d'un corps vivant (*compositum humanum*), autrement dit à la lumière de cette *intima coniunctio* qui constitue la nature d'une personne humaine ou d'un *vrai homme*. L'âme, le corps et l'union indissociable de l'âme et du corps constituent autant de notions primitives (c'est-à-dire des connaissances qui ne dérivent d'aucune autre) et distincts, et pour cela il est impératif de ne pas les confondre, «car, étant primitives, chacune d'elles ne peut être entendue que par elle-même»¹.

Or, la distinction méthodique des aires inhérents à la sphère spirituelle, à la sphère matérielle et la sphère de l'union, authentique condition nécessaire pour que l'on puisse avoir science de quelque chose, détermine une distinction plus particulière, qui concerne: a) les vérités de la philosophie première («*choses immatérielles ou métaphysiques*»), qu'elles soient des substances (l'*Ego* du *cogito* et le Dieu infini) ou des essences (règle générale, axiomes

¹ Descartes à Élisabeth, 21 mai 1643 (Alquié III, p. 20; AT III, 665).

métaphysiques), lesquels peuvent être connues uniquement par l'intellect pur, pilier de l'intelligibilité métaphysique; b) les vérités physiques («*choses corporelles et physiques*»), celles qui font référence à des corps étendus en longueur, largeur et profondeur, et celles mathématiques (*res arithmeticas vel geometricas*), elles aussi connaissables uniquement par l'intellect, mais plus facilement, dit Descartes, «par l'entendement aidé par l'imagination»; enfin, c) «les choses qui appartiennent à l'union de l'âme et du corps», lesquelles «ne se connaissent qu'obscurément par l'entendement seul, ni même par l'entendement aidé de l'imagination ; mais elles se connaissent très clairement par les sens»¹. Dans la mesure où l'intelligibilité ou l'objectivité ne constitue pas, pour Descartes, de la même manière, se rend indispensable non pas une analyse historique mais une recherche, pour ainsi dire géographique ou régionale des différents modes d'accès au vrai, que certains interprètes ont désigné par la suggestive expression «régionalisme de la vérité»².

Dans ce chapitre nous avons tenté de donner une réponse à deux questions principalement: 1) si la vérité a tendance à se manifester diversement selon le champ cognitif considéré, et si Descartes invite à la penser non pas dans un sens unilatéral, mais selon une optique régionale, ne court-on pas le risque de mettre en danger le statut unitaire de cette notion? 2) Si l'objet total de la connaissance ne se laisse traduire par une unique exigence d'intelligibilité, mais demande une modulation de la raison en fonction de l'objet examiné, comment comprendre l'aspiration cartésienne de fonder le savoir dans son universalité?

Afin d'approfondir les questions à peine évoquées et de suggérer des possibles réponses aux problématiques qu'elles soulèvent, nous avons opéré en deux temps, en pénétrant en premier lieu dans les pages de la *Meditatio VI*, qui n'est pas seulement le lieu où le méditant démontre, en même temps, l'existence des corps (et *in primis* de son propre corps), la distinction réelle entre l'esprit et le corps (sur le plan spéculatif) et la vérité de leur union réelle (qui nous est enseignée par notre propre nature et expérimenté par nos propres sens), mais est aussi un espace théorique dans lequel, ne devant plus se préoccuper de fonder la science, Descartes se concentre sur le rôle recouvert de deux facultés de l'âme différentes par rapport à l'intellect pur, qui sont l'imagination et les sens; il admet qu'il y a des vérités qui ne peuvent être saisies que par les sens, et fixe les points de référence qui rendent possible un discours relatif à la question de la vérité dans le champ de la vie humaine.

¹ Descartes à Élisabeth, 28 juin 1643 (Alquié III, p. 44; AT III, 691-692). Nous verrons, parmi d'autres choses, l'irremplaçable *fonction de vérité* attribué aux sens dans la sphère du vécu, et combien s'éloigne de l'esprit de la philosophie de Descartes le plainte métaphysique de Malebranche: «Seigneur, pourquoi m'avez-vous donné un corps qui me remplit de ténèbres?» (*Méditations chrétiennes*, V, § 12).

² Cf. P. Guenancia, *La question de la vérité dans la philosophie de Descartes*, in *Lire Descartes*, cit., p. 483. Mais déjà M. Guéroult, parlait de «région de l'entendement», «région de l'imagination» et «région du sens».

Dans un deuxième temps, nous avons réfléchi sur la spécificité du statut des certitudes morales et sur ce qu'on appelle la règle de la résolution (deuxième maxime de la morale *par provision*), qui semble remplir la fonction de corrélatif moral de l'évidence. Cette sorte d'instrument substitutif de l'évidence dans le domaine pratique, incite la volonté à se déterminer avec fermeté en présence de simples probabilités (ou en absence de certitudes théoriques), et même en absence de raisons qui inclinent l'esprit vers une direction plutôt que vers une autre. L'image des voyageurs perdus dans la forêt (Discours III), et l'expérience mentale du repas empoisonné (réponse à *Hyperaspistes*, août 1641), révèlent que la morale cartésienne se constitue à l'intérieur d'une sphère de rationalité propre, où le rapport à la vérité diverge profondément par rapport à celui existant dans l'univers théorique. Le décalage (irréparable?) entre le domaine de la science et celui de la praxis, nous permettra de réfléchir sur la spécificité intrinsèque à la sphère de rationalité qui concerne la vie, dans laquelle, s'il est vrai que la possibilité de l'erreur fait partie intégrante de l'homme, l'homme ne reste pas moins *capable de se donner des critères spécifiques pour établir des certitudes morales*. On verra, en même temps, que ces certitudes morales font appel à une conscience qui présente des rapports différents avec la *temporalité*, et comment la question de la vérité cesse de se développer sur un plan métaphysique ou épistémologique où le rapport de l'esprit avec la vie avait été complètement supprimé, en exigeant une position différente du problème, de type phénoménologique ou anthropologique. Les vérités morales se réfèrent non pas à un esprit pur mais à l'unité de l'homme, individu vivant et personne consciente, dans l'ordre de son activité pratique. Au fond, la philosophie de Descartes apporte une réponse qui ne va pas dans le sens d'une purification de l'objet pratique finalisée à son homogénéisation avec celui théorique, ni parcourt le chemin, également malaisé, qui consisterait à adapter les critères de la méthode au domaine moral. À un rapport de connaissance, centré sur la perception actuelle des idées, Descartes substitue un rapport de croyance, fondée sur une disposition de la volonté à se déterminer avec confiance et à parier sur le succès de l'action entreprise. En cela consiste l'exception épistémologique de la morale, à savoir dans le fait que la philosophie ne peut, lorsqu'un parle de morale, s'installer dans la scientificité recherchée.

Au terme de cette dernière enquête, nous aurions voulu avoir réussi à restituer, du moins en partie, la complexité et le profil d'une philosophie qui, d'un côté, obéit à un projet unitaire de vérité (*univocité de la vérité*), mais qui, de l'autre, se décline non pas selon une unique et totalisante concaténation, mais plutôt comme une pluralité de sphères hétérogènes d'intelligibilité, qui tout en étant liées les une aux autres de façon cohérente, gardent des particularités conceptuelles spécifiques. Ainsi, si sous le profil *spécifique* de la vérité

scientifique la philosophie de Descartes adhère à une forme de *dogmatisme restreint*, sous celui plus général du rapport de la raison humaine au vrai cette même philosophie assume la physionomie d'un *pluralisme cohérent*.

CONCLUSION

«La philosophie que je recherche, ainsi que tous ceux qui ont conçu pour elle une noble passion, est la *connaissance des vérités* qu'il nous est permis d'acquérir par les lumières naturelles, et qui peuvent être *utiles au genre humain*: il n'est pas d'étude plus belle, plus digne de l'homme; il n'en est point qui puisse mieux *servir notre bien-être ici-bas*»¹. La *recherche de la vérité* se présente, dans le parcours philosophique de Descartes, comme une série ininterrompue d'*expériences de vérité*. Souvent, lorsqu'on évoque la vérité philosophique, on a tendance à croire qu'il s'agit d'un discours tout simplement abstrait, intellectuel et spéculatif. Néanmoins, comme nous avons eu l'occasion de l'indiquer le long de notre étude, ce n'est pas le cas chez Descartes. Il n'est pas exagéré, en effet, de soutenir que l'un des caractères essentiels qui connotent sa façon de faire ou de vivre la philosophie n'est autre que la valeur attribuée à la dimension pratique et concrète de l'activité philosophique, rythmée par l'exigence de ne jamais cesser d'exercer la raison de *se repaître de vérités*. Arrivés à la fin de notre étude nous voudrions nous arrêter sur deux points qui constituent deux buts complémentaires que Descartes n'a jamais perdus de vue, susceptibles d'illustrer combien est étroit le lien qui rapproche la question de la vérité des idéaux pratiques de l'*utilité du progrès des sciences pour la vie* et de la *vertueuse passion de générosité*, comprise comme le plus haut degré de la sagesse.

Tout d'abord, examinons le terme *utilitas* / utilité, qui traduit une notion clé du vocabulaire philosophique de Descartes. Il faut considérer, en premier chef, la formulation complète du titre des vingt-et-un *Regulae*, selon l'indication fournie par Adrien Baillet sous la lettre F de l'inventaire de Stockholm: «neuf cahiers reliés ensemble, contenant partie d'un traité des règles *utiles* et *claires* pour la direction de l'Esprit en la recherche de la Vérité»². La dyade utilité-clarté signale les deux exigences que les *regulae* cartésiennes doivent respecter afin de guider l'intelligence dans la recherche de la vérité. Considérons, d'autre part, le vibrant message humaniste (gorgé de résonances baconiennes³) qui parcourt la sixième partie du

¹ *Epistola Renati Des Cartes ad celeberrimum virum D. Gisbertum Voëtium* (Alquié III, p. 30; AT VIII-2, 191, corsivo nostro).

² AT X, 9, nous soulignons en italiques.

³ L'un des premiers à avoir noté que «toute cette sixième partie est remplie de réminiscences baconiennes», a été L. Roth, dans son étude *Descartes «Discours on Method»*, Oxford, 1937, p. 79. En particulier, certains passages de la sixième partie du *Discours* rappellent le *De dignitate et augmentiis scientiarum* [1623] (cf. I, 4, 2) du philosophe anglais. En relevant des analogies flagrantes G. Milhaud s'est hasardé à soutenir que Descartes

Discours, où Descartes inscrit son projet scientifique non pas sous le signe d'une philosophie spéculative¹ et *ancilla theologiae*, mais dans le but d'atteindre un savoir pratique, qui se veut au service de l'amélioration des conditions de vie de l'homme: «Car elles [quelques notions générales touchant la physique] m'ont fait voir qu'il est possible de parvenir à des connaissances qui soient *fort utiles à la vie*; et qu'au lieu de cette philosophie spéculative qu'on enseigne dans les écoles, on en peut trouver une pratique [...] et ainsi nous rendre comme maîtres et possesseurs de la nature»². Notons, d'autre part, la fréquence avec laquelle le terme revient lorsque Descartes présente au lecteur français un compendium de toute sa philosophie dans la *summa* intitulée *Les principes de la philosophie*. Descartes évoque dès le tout début «l'utilité de cette philosophie», susceptible de s'éteindre «à tout ce que l'esprit humain peut savoir». Il rappelle que «c'est le plus grand bien qui puisse être en un État que d'avoir de vrais philosophes», et que, en même temps, «pour chaque homme en particulier, il n'est pas seulement utile de vivre avec ceux qui s'appliquent à cette étude, mais qu'il est incomparablement meilleur de s'y appliquer soi-même». Par ailleurs, après avoir formulé la célèbre comparaison de la philosophie comme arbre, Descartes déclare que «la principale utilité de la philosophie dépend de celles de ses parties qu'on ne peut apprendre que les dernières»³. Descartes, fait allusion à trois savoirs principalement, à savoir la mécanique, la médecine et la morale. La *vraie mécanique*, comme on pouvait déjà lire dans le Discours, est utile «pour l'invention d'une infinité d'artifices qui feraient qu'on jouirait sans aucune peine des fruits de la terre et de toutes les commodités qui s'y trouvent»; la *vraie médecine*, «fondée en démonstrations infaillibles»⁴, est nécessaire⁵ non seulement «pour la conservation de la santé, laquelle est sans doute le premier bien et le fondement de tous les autres bien en cette vie»⁶, mais aussi dans le but de «retarder le cours de la vieillesse»⁷. Enfin, la maîtrise de la

lorsqu'il le rédige a «sous la main son Bacon et qu'il s'en sert comme d'un instrument de travail tout naturel» (*Descartes savant*, cit., p. 213).

¹ Cf. Epistola Renati Des Cartes ad celeberrimum virum D. Gisbertum Voëtium: «La philosophie dominante [...], celle que l'on enseigne dans les écoles et les universités, n'est qu'un amas confus d'opinions, pour la plupart douteuses, comme le prouvent les discussions auxquelles elles donnent lieu chaque jour, et entièrement inutiles, comme une longue expérience ne l'a que trop appris. Qui a jamais pu, en effet, tirer quelque utilité de la matière première, des formes substantielles, des qualités occultes, et autres choses de ce genre?» (Alquié III, 30-31; AT VIII-2, 191).

² *Discours*, VI (Alquié I, p. 634; AT VI, 61-62, nous soulignons en italiques).

³ Respectivement, *Lettre-préface* (Alquié III, p. 770-771 et p. 780; AT IX-2, 3 e 15).

⁴ Descartes à Mersenne, janvier 1630 (Alquié I, p. 235; AT I, 106).

⁵ Cf. *Discours*, VI: «[...] ayant dessein d'employer toute ma vie à la recherche d'une science si nécessaire [...]» (Alquié I, p. 635; AT VI, 63).

⁶ *Discours*, VI (Alquié I, p. 634, AT VI, 62). Cf. la lettre à Chanut del 31 mars 1649: «encore que la santé soit le plus grand de tous ceux de nos biens *qui concernent le corps* [...]» (Alquié III, p. 900; AT V, 327, nous soulignons en italiques).

⁷ *Description du corps humain* (Alquié III, p. 821; AT XI, 223).

vraie morale, la plus «haute» et plus «parfaite»¹, «le dernier degré de la sagesse» (pour ce qu'elle présuppose «une entière connaissance des autres sciences, c'est-à-dire l'ensemble des vérités plus importantes de la philosophie), ne saurait pas nier à l'homme la joie, les satisfactions (*contentement*) et le bonheur (*béatitude naturelle*) qu'on peut légitimement atteindre et dont on peut jouir profitablement grâce au bon usage des passions. Le fait est que vérité et utilité entretiennent un rapport de réciprocité: ce qui est vrai sur le plan de la science semble posséder, ipso facto, l'avantage d'être utile pour la vie. Bref, l'ambition cartésienne de réformer les sciences à partir de principes «si claires et évidents que l'esprit humain ne puisse douter de leur vérité», reflète l'exigence pratique de disposer d'un savoir qui serve au bonheur de tous les hommes.

Or, si la vérité est une condition nécessaire de l'utilité (à qui peut jamais être utile une science erronée ?), parfois il arrive que la connaissance de certaines vérités, au lieu de nous procurer de la joie et du contentement, nous rend tristes. Cela signifie-t-il que la possession de la vérité exige l'usage de certaines précautions ? Dans la lettre du 6 octobre 1645 Descartes avoue à Élisabeth s'être «quelquefois» posé la question s'il n'était pas plus convenable d'être heureux en ignorant la vérité plutôt que tristes en la connaissant. À cette difficile question qui examine le rapport entre vérité et utilité, Descartes fournit une réponse catégorique: «[...] voyant que c'est une plus grande perfection de connaître la vérité, encore même qu'elle soit à notre désavantage, que l'ignorer, j'avoue qu'il vaut mieux être moins gai et avoir plus de connaissance»². La caractère péremptoire avec lequel Descartes défend le primat du vrai (même lorsqu'il devient cause de tristesse) par rapport à une illusion capable de nous procurer quelque joie (fragile et passagère), ne doit pas nous étonner, mais elle ne doit pas non plus être considérée comme l'indice d'un trop sévère rigorisme moral. D'un côté, cette prise de position n'est pas surprenante puisque, même s'il est vrai que dans le domaine métaphysique le dispositif du doute méthodique doit fonctionner comme un auto-tromperie³, dans le domaine pratique, au contraire, Descartes proscrit toute forme d'auto-imposture: «je n'approuve point qu'on tâche à se tromper, en se repaissant de fausses imaginations; car tout

¹ La *Lettre-préface* est peut-être l'un des écrits où l'on voit le mieux le projet cartésien d'une morale scientifique ou l'ambition de mettre au point une science morale. Toutefois, non seulement Descartes en parle comme d'un idéal pas encore accessible, compte tenu de l'état actuel de la connaissance philosophique, mais aussi met sur le même niveau la morale, la mécanique et la médecine, des disciplines qui sont plus de l'ordre de la technique que de la science proprement dite. Dans un certain sens, même si l'aspiration cartésienne vers la possession d'une morale définitive reste intact, il nous semble que l'expression «parfaite morale» devrait être interprétée dans un sens pratique, comme le meilleur usage possible de la liberté et comme habitude de bien juger, plutôt que dans un sens étroitement théorique, qui impliquerait un rapport de parfaite dépendance de la vie par rapport à la science.

² Descartes à Élisabeth, 6 octobre 1645 (Alquié III, p. 610; AT IV, 305).

³ «[...] j'emploie tous mes soins à me tromper moi-même [*me ipsum fallam*], feignant que toutes ces pensées sont fausses et imaginaires [*falsas imaginariasque*]»

le plaisir qui en revient, ne peut toucher que la superficie d'âme, laquelle sent cependant une amertume intérieure, en s'apercevant qu'ils sont faux»¹. Par ailleurs, la règle de Descartes ne doit pas être absolutisée, étant donné que, dans des contextes différents, il privilégie l'utile ou l'avantageux plutôt que le vrai, comme dans l'article 142 du Traité des passions: «[...] souvent une fausse joie vaut mieux qu'une tristesse dont la cause est vraie»². Plutôt que d'y voir une contradiction sur ce point il convient de réfléchir sur la complexité intrinsèque au domaine de la vie et d'observer comment Descartes distingue deux formes ou grades de «contentement». Celui auquel aspire le sage est *solide et durable*, parce qu'il appelle à une raison pure (*la règle de la raison*), qui a su examiner avec exactitude la juste valeur de «toutes les perfections [ou valeurs, ou vérités], tant du corps que de l'esprit, qui peuvent être acquises par notre conduite»³; à un niveau supérieur (mais par pour autant exorcisés *in toto*), se trouvent quelques plaisirs (du corps) et certains états de gaieté (passions ou divertissements) qui, ne dépendant pas entièrement de notre conduite se révèlent plus fragiles et éphémères: «aussi n'est-ce pas toujours, lorsqu'on a le plus de gaieté, qu'on a l'esprit plus satisfait; au contraire, les grandes joies sont *ordinairement* mornes et sérieuses, et il n'y a que les médiocres et passagères, qui soient accompagnés du ris»⁴. L'adverbe «ordinairement» mérite d'être souligné ne serait-ce que parce qu'il précise le caractère raisonnable (mesuré et équilibré) et non normatif ou exclusif de la réflexion de Descartes, qui ne renferme aucun mépris envers les plaisirs du corps ou envers les passions de l'âme: «je ne suis pas d'opinion qu'on les [les plaisirs du corps] doive entièrement mépriser, ni même qu'on doive s'exempter d'avoir des passions; il suffit qu'on les rende sujettes à la raison, et lorsqu'on les a ainsi apprivoisées, *elles sont quelquefois d'autant plus utiles qu'elles penchent plus vers l'excès*»⁵.

¹ Descartes à Élisabeth, 6 octobre 1645 (Alquié III, p. 611; AT IV, 305-306).

² *Les Passions de l'âme*, art. 142 (Alquié III, p. 1058; AT XI, 435).

³ Descartes à Élisabeth, 1 septembre 1645 (Alquié III, p. 604; AT IV, 287).

⁴ Descartes à Élisabeth, 6 octobre 1645 (Alquié III, p. 610-611; AT IV, 305, nous soulignons en italiques).

⁵ Descartes à Élisabeth, 1 septembre 1645 (Alquié III, p. 604; AT IV, 287, nous soulignons en italiques). Comme on le sait, les passions, pour Descartes, ne sont pas des désordres spirituels ou des «maladies de l'âme» qu'il faut combattre, mais des phénomènes naturels de l'âme causés par des différents mouvements des nerfs et des esprits animaux qui se produisent à chaque instant dans la machine de notre corps. Les passions, pour ce qu'elles appartiennent à l'organisation psychophysique de l'homme dans son unité substantielle de l'âme et du corps, «sont toutes bonnes de leur nature, et que nous n'avons rien à éviter que leurs mauvais usages ou leurs excès» (*Les Passions de l'âme*, art. 211, Alquié III, 1100-1101; AT XI, 485-486). Cf. Descartes à Silhon, mars ou avril 1648: «la philosophie que je cultive n'est pas si barbare ni si farouche qu'elle rejette l'usage des passions; au contraire, c'est en lui seul que je mets toute la douceur et la félicité de cette vie» (Alquié III, p. 846; AT V, 135). Descartes ne cessera pas de le redire: «je ne suis pas de ceux philosophes cruels qui veulent que leur sage soit insensible» (AT IV, 201-202). Le refus cartésien de l'*apatheia* stoïcienne révèle la sensibilité profonde et le sens aigu de la vie humaine qui constituaient déjà l'un des principaux noyaux de réflexion de la pensée morale de Montaigne (Cf. *Essais*, cit., III, IX, 950 [*De la vanité*]).

Appartient, sans aucun doute, à cette dernière catégorie, la *passion de générosité*¹, dont le nom évoque une disposition naturelle de l'âme (*genus*) mais que Descartes assimile à la pratique constante de la *vrai philosophie*. Mais qui est le généreux dont parle Descartes ? Et quels liens unissent la connaissance de la vérité avec la passion de générosité ? Généreux est celui qui réalise la vertu guidé par la raison² et grâce à l'élan d'une disposition constante à se perfectionner ; généreux est celui qui pratique avec prudence et constance l'ensemble des vérités fondamentales de la philosophie cartésienne, en s'efforçant de faire, en toute circonstance de la vie, le meilleur usage de son propre jugement. La notion de générosité revêt, naturellement, une importance capitale dans le *Traité des passions*, où elle sera définie comme le plus haut degré de la morale et où il lui y sera conféré le primat sur toutes les vertus. Dans l'article 153 de ce traité on trouve le passage suivant:

La vraie générosité [...] consiste seulement, partie en ce qu'il connaît qu'il n'y a rien qui véritablement lui appartienne que cette libre disposition de ses volontés, ni pourquoi il doive être loué ou blâmé sinon pour ce qu'il en use bien ou mal, et partie en ce qu'il sent en soi-même une ferme et constante résolution d'en bien user, c'est-à-dire de ne manquer jamais de volonté pour entreprendre et exécuter toutes les choses qu'il jugera être les meilleures: ce qui est suivre parfaitement la vertu³.

Même si le lexique continue d'être apparenté avec la tradition stoïcienne et scolastique⁴, Descartes modifie profondément le sens de cette notion: la «vraie générosité», indissociable d'une pratique généreuse, renvoi à une action éminemment morale. L'individu, devenu parfaitement conscient de la valeur très haute de sa propre liberté⁵, se détermine à en faire un bon usage, en choisissant dans toutes les circonstances de la vie ce qui est bien et ce qui est mieux⁶. Conçue, en même temps, comme une passion et comme la vertu la plus noble, la générosité concerne l'homme dans son unité substantielle de âme et corps. Forme d'amour de soi équilibrée et rationnelle, c'est grâce à elle que l'homme s'estime de la façon la plus haute

¹ Un'ampia e rigorosa analisi della nozione di generosità, alla quale rinviamo, si trova nella seconda parte del sesto capitolo del secondo tomo del saggio di D. Kambouchner, *L'homme des passions. Commentaires sur Descartes*, cit., pp. 197-320. Si veda anche il contributo di G. Rodis-Lewis, *Le dernier fruit de la métaphysique cartésienne: la générosité*, «Les Etudes philosophiques», 6, (1987), pp. 43-54

² «béatitude qui dépend entièrement de notre libre arbitre»

³ *Les Passions de l'âme*, art. 153 (Alquié III, p. 1067; AT XI, 445-446).

⁴ F. Alquié, dans son édition des *Œuvres philosophiques* (Paris, Garnier, 1967, t. III, p. 1074) rappelle que «pour les scolastiques, la magnanimité est une vertu», en s'appuyant sa réflexion sur les *Commentarii in X libros Ethicorum Aristotelis*, IV, 8 de Thomas d'Aquin.

⁵ L'excellence du libre arbitre, écrit Descartes dans l'article 152 du *Traité des passions* «nous rend en quelque façon semblables à Dieu en nous faisant maîtres de nous-mêmes, pourvu que nous ne perdions point par lâcheté les droits qu'il nous donne» (Alquié III, p. 1067; AT XI, 445). Voir aussi: *Meditatio IV* (AT, VII, 62), *Principia I*, art. 37 et la lettre à Christine d Suède du 20 novembre 1647.

⁶ La question centrale à laquelle renvoie la notion de générosité est l'*usage* de la liberté. L'homme généreux peut s'estimer uniquement en vertu de l'usage qu'il fait de son libre arbitre. Comme dans du moi décrit par Montaigne, l'homme généreux conçu par Descartes est, lui aussi, «toujours en apprentissage et en épreuve» (*Essais*, III, II, 805 [*Du repentir*]).

qu'il soit légitime de s'estimer. Cette estime de soi, qui ressortit à la connaissance de soi que la philosophie offre à l'homme disposé à entreprendre l'itinéraire de découverte méthodique de la vérité, amène à la reconnaissance de la valeur de cette unité substantielle d'âme et corps qu'est l'individu, à la valorisation du monde matériel des corps et celle de la société des hommes et, à travers l'acceptation du statut créatural de l'homme même, à l'appréciation de la grandeur du libre arbitre, et surtout, à la résolution et à la constance d'en faire un bon usage¹. S'il est vrai, en outre, que Descartes assimile la générosité à une prédisposition naturelle à agir de la meilleure façon, il admet aussi que cette « clé de toutes les vertus » peut être acquise² à travers la reconnaissance métaphysique de la valeur de sa propre liberté et, a fortiori, à travers l'habitude de s'installer dans la disposition d'être constamment attentif à en faire le meilleur usage. «Acquérir la vertu de générosité»: fruit mûr de l'arbre de la philosophie, connaissance des principes et des conséquences exercée dans l'action, l'authentique générosité est plus de l'ordre de la pratique (ou de la technique) que de celui de la théorie (ou de la science). Si en elle, en effet, sont coordonnés d'une certaine façon tous les principes de la philosophie, elle requiert, parallèlement, et comme condition nécessaire, une *paideia* de la raison vouée à perfectionner la nature de l'homme et à accroître progressivement son degré de sagesse. Ainsi, le généreux cartésien n'est pas conçu sous l'aspect d'une statique *imago sapientis*, mais, plus dynamiquement, comme cet être qui, sans jamais cesser d'associer l'usage de la liberté à la connaissance de la vérité, sait se rendre capable d'accueillir toutes les passions sans craindre d'en être ébranlé.

La générosité constitue, de plusieurs points de vue, le moment culminant de la philosophie, mais non pas du sens que Descartes a proposé à sa pensée dans les termes d'une construction systématique close, mais plutôt comme une *organisation cohérente du savoir*, dont le point de départ est la vie (*Quod vitae sectabor iter?*) et qui revient toujours vers la vie («ne manquer jamais de volonté pour entreprendre et exécuter toutes les choses qu'[on] jugera être les meilleures»). C'est pourquoi devenir cartésien signifie conquérir la vraie

¹ Dans l'article 152 du *Traité des passions*, Descartes écrit: «Je ne remarque en nous qu'une seule chose qui nous puisse donner juste raison de nous estimer, à savoir l'usage de notre libre arbitre, et l'empire que nous avons sur nos volontés» (Alquié III, p. 1066-1067; AT XI, 445).

² *Les Passions de l'âme*, art. 161: «[...] il est certain néanmoins que la bonne institution sert beaucoup pour corriger les défauts de la naissance ; et que si on s'occupe souvent à considérer ce que c'est que le libre-arbitre, et combien sont grands les avantages qui viennent de ce qu'on a une ferme résolution d'en bien user ; comme aussi d'autre côté, combien sont vains et inutiles tous les soins qui travaillent les ambitieux; *on peut exciter en soi la passion, et ensuite acquérir la vertu de générosité*, laquelle étant comme la clef de toutes les autres vertus, et un remède général contre tous les dérèglements des passions, il me semble que cette considération mérite bien d'être remarquée» (Alquié III, p. 1074; AT XI, 453-454, nous soulignons en italiques).

philosophie et la vivre, parce que «la connaissance de la vérité est comme la santé de l'âme: lorsqu'on la possède, on n'y pense plus»¹.

APPENDICE

«La clarté cartésienne est toujours conquise sur la confusion», écrivait Jean-Marie Beyssade dans l'Avant-propos de son magistral *Descartes au fil de l'ordre*. Malgré cette conviction, communément partagée par les spécialistes cartésiens, aujourd'hui nous regrettons encore l'absence d'une étude dédiée à au lexique de l'obscurité et de la confusion, de la fausseté et de l'erreur, de l'apparence et de la tromperie, de la fiction et de l'ignorance. Les instruments de travail existants, en effet, ont privilégié le riche champ sémantique qui tourne autour de la notion de vérité et du registre de la lumière. Ainsi, des termes comme *intuitus mentis* et *deductio*, évidence et certitude, clarté et distinction, principe et fondement, science et sagesse, etc., ont reçu un traitement bien plus favorable. Il suffit de feuilleter les trois principaux dictionnaires consacrés à la philosophie de Descartes, dont deux sont d'origine anglo-saxonne, et l'autre d'origine française, pour s'en apercevoir. Le premier répertoire date de 1971 et c'est l'œuvre de G. M. Morris, auteur d'un *Descartes Dictionary*, publié à New York. Le deuxième a été réalisé par un spécialiste anglais de la pensée cartésienne, John Cottingham, auteur lui aussi, d'un *Descartes Dictionary*, publié à Oxford en 1993². Enfin, la dernière étude a été conçue conjointement par deux spécialistes français de la pensée cartésienne, Frédéric de Buzon et Denis Kambouchner, auteurs en 2000 d'un *Vocabulaire de Descartes*. Cette œuvre constitue à notre avis le plus équilibré et synthétique des répertoires, dans la mesure où il affronte, toujours en les étalant de façon succincte mais essentielle, la plupart des concepts cartésiens les plus importants. Dans la préface de ce volume, les auteurs du *Vocabulaire de Descartes* préviennent le lecteur du fait que: «ces concepts forment autant de rubriques sous lesquelles on peut désigner en termes nets un ensemble d'innovations aussi déterminantes que réfléchies. En aucun cas cependant ces concepts ni ces innovations ne sont choses dont une définition scolaire pourrait faire le tour. Par sa profondeur d'élaboration, par la concision de ses exposés, par sa manière de se tenir sur la crête entre des opinions philosophiques plus sommaires, la pensée de Descartes défie encore l'interprétation, pour ne pas parler du résumé»³.

¹ Descartes à Chanut, 31 mars 1649 (Alquié III, p. 900; AT V, 327).

² Dans la note introductive de son *Descartes Dictionary*, J. Cottingham écrit: «In what follows I have tried to race out the main outlines of Descartes thought, attempting as far as possible to let the Cartesian texts speak for themselves (though specialist readers will be aware of the compression and selectivity that the demands of concision have inevitably required)».

³ Fr. de Buzon et D. Kambouchner, *Le vocabulaire de Descartes*, Paris, 2000.

Pour notre part, nous n'avons pas voulu rédiger un autre vocabulaire de la pensée cartésienne. C'est une exigence bien différente qui a animé notre projet, à la fois plus modeste et plus spécifique: plus modeste, parce qu'elle n'a pas la prétention d'embrasser et traiter la totalité des questions auxquelles Descartes s'est consacré; et plus spécifique parce qu'elle aspire à enrichir notre travail de thèse sur la vérité cartésienne en fournissant une étude singulière et originale des principaux autonymes de cette notion. Nous incluons en appendice cette étude complémentaire qui est le fruit d'un soin particulier accordé au langage cartésien qui, par ailleurs, a constamment accompagné nos recherches.

L'une de nos premières préoccupations, en effet, a été de choisir et illustrer certains termes récurrents dans le lexique cartésien du vrai. D'importantes contributions critiques¹ ont montré comment la sobriété et la précision² linguistiques du philosophe de la lumière naturelle revêtent une complexité conceptuelle qui exige que l'on revienne constamment sur l'aspect sémantique. Héritier de la protéiforme tradition de l'École³, mais pas seulement⁴, Descartes récupère fréquemment des vocables et des expressions clés, tout en modifiant le plus souvent leur signification primitive. Par ailleurs, des *Regulae* jusqu'aux *Passions de l'âme*, l'attention que Descartes porte sur son propre registre est constant, comme il est constant aussi son souci d'éviter dans la mesure du possible l'ambiguïté, les oscillations ou les confusions terminologiques. Face à l'expression obscure et au verbalisme du langage de la

¹ Nous faisons référence, en particulier, à l'ouvrage de P.- A. Cahné, *Un autre Descartes. Le philosophe et son langage*, Paris, 1980.

² F. A. Meschini a rappelé la rigueur et la sobriété de Descartes de la façon suivante: «il rigore e la sobrietà linguistica di Descartes, che poneva la massima attenzione alla scelta dei termini, ben consapevole che una causa degli errori è “quod conceptus nostros verbis, quae rebus accuratae non respondent, alligemus”. [...] L'avversione per la verbosità della scuola sembra riflettersi sulla sua sobrietà linguistica» (*Indice dei Principia Philosophiae di René Descartes, Indici lemmatizzati, frequenze, distribuzione dei lemmi*, a cura di F. A. Meschini, Firenze, 1996, p. XVII).

³ Non seulement dans le résumé systématique que l'on retrouve dans les synthèses du thomisme ou du scotisme, mais aussi de la dite Scolastique dont les *Disputationes metaphysicae* de Suarez constituent l'une des dernières grandes *Summae* philosophico-théologiques. Pour une confrontation lexicale entre le registre cartésien et celui de la scolastique il est utile de consulter le *Lexicon Philosophicum* de R. Goclenius (Francofurti, 1613). Malgré les années écoulées depuis leur publication les études de E. Gilson sur ce sujet constituent encore aujourd'hui des ouvrages de référence, ainsi le magnifique *Index scolastico-cartésien*, Paris, 1979², dans l'introduction duquel on peut lire: «[...] un travail qui supposerait comme base unique les rapports de la philosophie cartésienne avec celle de l'École serait nécessairement unilatérale et plus propre à voiler la vérité historique qu'à la découvrir». Voir aussi l'intéressant *Historical Dictionary of Descartes and Cartesian Philosophy*, Toronto-Oxford, 2003, sous la direction de R. Ariew, D. Des Chene, D. M. Jessep, T. M., Schmaltz, T. Verbeek.

⁴ Même si la Scolastique est l'antécédent théorique le plus relevant, un nombre non négligeable de formes linguistiques adoptés par Descartes dérivent d'autres traditions philosophiques, parmi lesquelles, principalement, celle des humanistes français comme Montaigne et Charron, celle des stoïciens ou néo-stoïciens ainsi que la tradition augustinienne. En ce qui concerne le vocabulaire de Montaigne voir le *Lexique de la langue des Essais de Montaigne et Index des Noms propres*, par Pierre Villey, New York, 1973 ; ainsi que le *Concordance des Essais de Montaigne*, preparata da R. E. Leake, 2 voll., Genève, 1981; en ce qui concerne le registre stoïcien voir l'«Introduction» de L. Delatte, E. Evrard, S. Govaerts, J. Denooz a Lucius Annaeris Seneca, *Opera philosophica. Index verborum*, Hildesheim – New York, 1981; en ce qui concerne les possibles filiations entre Descartes e saint Augustin voir l'*Index augustino-cartésien. Textes et commentaire*, par Z. Janowski, Paris, 2000, ainsi que, bien évidemment, il *Thesaurus augustinianus* (Turnhout, 1987).

philosophie vulgaire, Descartes prône un vocabulaire qui vise à se soustraire, dans la mesure du possible, aux équivoques et qui puisse constituer un instrument de précision¹. Pour Descartes la langue est déjà la pensée², et son travail assidu sur le langage atteste d'un souci capital de recherche du vocable plus apte à exprimer de façon rigoureuse les idées nouvelles³ introduites par la *vraie philosophie*. Le fait est que, soit dans le domaine épistémologico-métaphysique, soit dans celui de la physique, mais aussi dans celui de la morale, la philosophie cartésienne reste tributaire, dans une large mesure, du registre scolastique, lequel, la plupart des fois, est pourtant vidé de sa signification traditionnelle pour assumer une signification alternative et renouvelée sur le plan théorique. Considérons, en guise d'exemple, la mutation conceptuelle subie par des notions clés telles que *infinitus/infini*, *mens/esprit*, *intuitus mentis*, *veritas/vérité*, *idea/idée*, *ordo/ordre*, *phantasia/imagination*, *sensatio/sens*, *generositas/générosité*. L'exercice que Descartes a mis en œuvre sur le vocabulaire codifié par l'École consiste, d'un côté, en une récupération de cet héritage linguistique et, de l'autre, en une rupture par rapport à son contenu conceptuel, en bouleversant, assez fréquemment, l'appareil théorique sous-jacent à travers une opération de résignification profonde. Bref, la discontinuité sur le plan conceptuel n'est pas toujours solidaire d'une discontinuité sur le plan lexical. Une telle opération d'adaptation peut être qualifiée moins comme révolutionnaire que comme réformatrice: en effet, plutôt qu'à l'invention d'une nouvelle terminologie ou à l'introduction de néologisme, Descartes se voue à renouveler le sens qu'il faut attribuer aux vocables canoniques. Une attitude semblable de reprise et de rectification du vocabulaire philosophique est à l'origine d'un bon nombre de difficultés (et souvent de malentendus), et elle est l'une des principales raisons qui nous ont encouragé à entreprendre un examen sémantique du langage cartésien.

NOTES MÉTHODOLOGIQUES

Comme on sait bien, les langues de Descartes sont le latin et le français. En suivant les indications des auteurs des lexiques cartésiens j'ai retenu comme dictionnaire de référence

¹ Nous rapportons ici un intéressant commentaire sur le style cartésien exprimé par Mersenne dans une lettre daté du 1 août: «C'est aussi ce dont j'assure toujours ceux qui, trompez par la netteté et la facilité de votre style, que vous savez rabaisser pour le rendre intelligible au vulgaire, croient que vous n'entendez point la Philosophie scholastique: mais je leur fais connaître que vous la savez aussi bien que les maîtres qui l'enseignent, et qui paraissent les plus enflés de leur habileté» (AT II, 287).

² E. Boutroux déconseillait d'examiner la philosophie de Descartes sans s'être muni auparavant d'une grande circonspection pour ce que «bien que la pensée et la langue de Descartes paraissent claires, il se sert de celle-ci pour déguiser cella-là» (*La philosophie allemande au XVII^e siècle*, Paris, 1948, p. 20.)

³ Dans une lettre du 13 juillet 1638 Descartes blâme, par exemple, Morin, qui l'ayant cité avant substitué le verbe «expliquer» par le verbe «prouver»: «car – affirme Descartes – il y a grande différence entre ces deux termes. A quoi j'ajoute qu'on peut user du mot *démontrer*, pour signifier l'un et l'autre» (Alquié II, p. 72 ; AT II, 198).

pour le latin classique le *Lexicon totius latinitatis* d'Egidio Forcellini, dans l'édition padouane de 1871 et, concernant le français¹, le *Dictionnaire alphabétique et analogique de la langue française* de Paul Robert – Paris, 1985.

Tout d'abord, un inventaire lexicographique des principaux antonymes de la vérité:

apparence (*apparentia*);

composition (*compositio*);

confusion (*confusio*);

conjecture (*conjectura*);

doute (*dubium*);

erreur (*error*);

fausseté (*falsitas*);

fiction (*fictio*);

ignorance (*ignorantia*);

illusion (*illusio*);

impossible (*impossibilis*);

tromperie (*deceptio*);

opinion (*opinio*);

obscurité (*obscuritas*);

paralogisme (*paralogismus*);

précipitation (*praecipitantia*);

préjugé (*praeiudicium*);

probable (*probabilis*);

vraisemblable (*verisimilis*).

Il s'agit de notions qui dissimulent, obscurcissent, travestissent, contredisent ou simplement faussent et nient la vérité, en faisant obstacle, en empêchant ou en viciant sa connaissance et son appréhension. Même si, c'est important de le préciser, quelques unes de ces notions (comme, par exemple, celle d'«apparence»), dans certaines circonstances, peuvent être assimilées au vrai ou même considérées comme des synonymes de l'idée de vérité. Dans la réalisation de ce sondage lexical, et aussi pour connaître la fréquence des occurrences des

¹ Mais nous avons aussi pris en considération quelques dictionnaires du français des XVI^e et XVII^e siècles: Huguet, *Dictionnaire de la langue française du XVI^e s.*, Paris, 1925-1967; Nicot, *Thresor de la langue française*, 1606; Oudin, *Thresor des trois langues esp., franç. et ital.*, Genève, 1617; *Grand dictionnaire et thresor des trois langues, franç., flam., esp.*, Anvers, 1639; Morel, *Petit thresor des mots français*, Rouen, 1645; Richelet, *Dictionnaire*, Lyon, 1684; D'Aisy, *Genie de la langue française* 1685; Furetière, *Dictionnaire universel*, La Haye, 1690; *Dictionnaire de l'Académie française*, Paris, 1694.

vocables, nous nous sommes servis des études d'indexation, lemmatisation, fréquences et distribution des lemmes dans quatre œuvres cartésiennes: les *Regulae ad directionem ingenii*¹, le *Discours de la méthode*², les *Meditationes de prima philosophia*³, les *Principia Philosophiae* del 1643⁴. Il s'agit d'instruments de travail de remarquable utilité, réalisés, pour la plupart, dans le cadre du Lexique Intellectuel Européen (LIE) à l'intérieur de la collection consacrée au *Corpus cartesianum*, suivant des méthodes et des critères informatiques. La consultation de ces répertoires a rendu possible le développement d'une recherche statistique concernant non seulement le vocabulaire cartésien de la connaissance intellectuelle mais aussi les principales expressions qui définissent la vérité. Naturellement nous aurions été tentés de poursuivre cette analyse à l'entière production philosophique de Descartes, en particulier, à travers l'exploration lexicale de certains écrits comme *Le monde ou traité de la lumière* de 1633, les réponses cartésiennes aux objections⁵ formulées contre les *Meditationes*, les *Notae in programma quoddam* de 1647 et le *Traité des Passions* de 1649. En revanche, il ne sont pas encore disponibles des travaux d'indexation de ces textes ni des études sur le lexique de l'entier épistolaire philosophique. Mais l'absence de ces études d'indexation de ces œuvres ne nous a pas dissuadés de rechercher les principaux passages dans lesquels reviennent quelques-unes des notions qui font l'objet de notre examen. Par conséquent, même si nous signalons les occurrences des lemmes dans quatre œuvres, notre recherche sémantique s'étend à la totalité du *corpus cartesianum*.

Comme on sait bien, les langues de Descartes sont le latin et le français. En suivant les indications des auteurs des lexiques cartésiens j'ai retenu comme dictionnaire de référence pour le latin classique le *Lexicon totius latinitatis* d'Egidio Forcellini, dans l'édition padouane de 1871 et, concernant le français⁶, le *Dictionnaire alphabétique et analogique de la langue française* de Paul Robert – Paris, 1985.

¹ *Index des Regulae ad directionem ingenii de René Descartes*, par J.- R. Armogathe et J.-L. Marion, Roma, 1976.

² *Index du Discours de la Méthode de René Descartes*, par P. Cahné, Roma, 1977.

³ «Cogito 75», *René Descartes, Méditations métaphysiques*, texte définitif avec indexation automatisée, etc., par A. Robinet et al., Paris, 1976; *Concordance to Descartes Meditationes de Prima philosophia*, prepared by Katsuzo Murakami, Hildesheim-New York, 1995.

⁴ *Indice dei Principia Philosophiae di René Descartes, Indici lemmatizzati, frequenze, distribuzione dei lemmi*, op. cit.

⁵ À l'exception d'un récent index des *Rationes more geometrico dispositae*, qui constitue une section des *Responsiones aux Secundae objectiones*. Il s'agit de l'*Index Cartesii Rationum More Geometrico Dispositarum, quae in Secundis Responsionibus Continentur*, sous la direction de H. Santiago, «CADERNOS ESPINOSANOS», 2000, 5, pp. 105-168. On retrouve aussi un index de *La recherche de la vérité par la lumière naturelle de René Descartes*. Sous la direction de E. Lojacono, Textes établis par E. J. Bos, Lemmatisation et concordances du texte français par F. A. Meschini, Index et concordances du texte latin et néerlandais par F. Saita, 2002.

⁶ Mais nous avons aussi pris en considération quelques dictionnaires du français des XVI^e et XVII^e siècles: Huguet, *Dictionnaire de la langue française du XVI^e s.*, Paris, 1925-1967; Nicot, *Thresor de la langue française*, 1606; Oudin, *Thresor des trois langues esp., franç. et ital.*, Genève, 1617; *Grand dictionnaire et thresor des trois*

Il faut encore préciser que le choix lexical que nous avons opéré n'est pas finalisé à une simple enquête statistique des occurrences des différents vocables. Tout au contraire, elle s'inscrit dans un projet de glossaire alphabétique et critique du registre négatif du vrai, duquel les pages de cette appendice ne font que fournir une synthèse la plus complète possible, mais qui n'a pas pour autant la prétention d'être exhaustive ou définitive. Chaque «article» du glossaire, outre la présentation d'une table des occurrences du terme en question, contient généralement: 1) quelques notes lexicales issues de la consultation des dictionnaires de l'époque; 2) un bref *excursus* historique des sources (ou de précédents philosophiques importants) qui puissent avoir eu une influence sur la réception cartésienne du terme en question; 3) une recherche de nature «pragmatique» (dans le sens de la linguistique contemporaine) des diverses modalités selon lesquelles Descartes introduit le terme en question dans son discours; 4) un examen sémantique des constantes de signification que la notion assume dans la pensée de Descartes, mais aussi des possibles ambiguïtés ou difficultés théoriques que la notion en question renferme: en particulier nous avons considéré les éventuelles variations ou évolutions que la signification du vocabulaire cartésien a pu subir le long du parcours diachronique des œuvres et des correspondantes phases conceptuelles. À propos de ce dernier point, nous avons essayé, dans la mesure du possible, de documenter notre examen en laissant parler surtout Descartes, mais sans manquer d'introduire des développements herméneutiques, voués à mesurer, à chaque fois, le processus d'assimilation, d'élaboration et de transformation des structures théoriques inscrites dans le langage cartésien. L'application d'un tel schéma méthodologique a favorisé la mise en relief d'une double forme d'intertextualité: une intertextualité interne aux textes cartésiens¹ et relative, pour ainsi dire, à l'«histoire des références cartésiennes», et l'intertextualité externe au *corpus cartesianum*, générée par le débat, parfois attesté historiquement, parfois uniquement possible ou probable, avec l'«histoire de la philosophie» et en particulier avec les principales sources de Descartes des XVI^e et XVII^e siècles qui contribuent à situer les notions examinées dans leur contexte historique, en favorisant leur intelligibilité.

À la fin de chaque «article», on a mentionné quelques unes des plus influentes thèses interprétatives de la pensée de Descartes (ce qu'on appelle communément «histoire de l'interprétation» des textes cartésiens), dans une brève et sélective *note bibliographique* sur la

langues, franç., flam., esp., Anvers, 1639; Morel, *Petit thresor des mots français*, Rouen, 1645; Richelet, *Dictionnaire*, Lyon, 1684; D'Aisy, *Genie de la langue française* 1685; Furetière, *Dictionnaire universel*, La Haye, 1690; *Dictionnaire de l'Académie française*, Paris, 1694.

¹ À cette intertextualité interne fait référence la notion d'«interdiscursivité» de la sémiotique contemporaine.

question, conçue afin d'offrir au lecteur un sommaire recensement d'ouvrages de référence essentiels pour un éventuel approfondissement.

Enfin, en ce qui concerne la disposition des notions à l'intérieur du glossaire, nous avons opté pour suivre l'ordre alphabétique, tout laissant au lecteur la possibilité de reconstruire les liens thématiques qui les unissent grâce à un système de renvois. Ce mode d'organisation nous est apparu comme le plus avantageux pour deux raisons principalement: d'un côté, la disposition par ordre alphabétique rend les notions rapide et facilement repérables, de l'autre, le système de renvois construit un réseau de liens entre ces mêmes notions qui permette de suivre plus aisément leur articulation thématique.

Avant de fixer notre attention sur le registre négatif du vrai, il nous est semblé opportun d'énumérer, d'abord, quelques unes des principales expressions avec lesquelles Descartes, à partir des *Regulae*, a généralement sémanthisée la *connaissance vraie*. À ce propos nous avons décidé de distinguer deux catégories. La première réunit ces syntagmes qui définissent le lexique cartésien de la connaissance intellectuelle et rendent visible la permanence des paradigmes de la lumière¹, de la certitude, de l'indubitabilité:

naturale rationis lumen, lumine naturali manifestum est, magna lux in intellectu, rationis lux, lumière naturelle ou intuitus mentis, percipere clare & distincte, distincte et perspicue, claritas sive perspicuitas, tam perspicua est & tam distincta, perspicuitas & facilitas summa, si clairement & si distinctement, satis perspicue intueor, perspicuum est, oculorum acies, mentis oculi, acies mentis, agnoscere, inspectio solius mentis, pura intellectio, illustration de l'esprit, intellectio et visio, nous touchons de l'esprit, mente attingere, per evidentem intuitum & necessariam deductionem, praesens evidentia, praesens et apertum, cognitio certa & evidens, certa et indubitata cognitio, certum est et inconcussum, perfectissima certitudo,

La seconde classe recueille les expressions inhérentes à la vérité et au registre de la fondation des premiers principes et de la recherche de la simplicité :

naturae purae & simplices, simplicissimum & facillimum, simplices et absolutae, prima veritatum semina, vérités éternelles, notiones communes, notiones primitives, notions naturelles, ideae per se notae, simplicissima ac per se nota, ideae innatae, idées naturelles à l'esprit, naturae verae & immutabiles, principiorum notitia, axiomata, punctum firmum & immobile, aliquid inconcussum, je pense donc je suis, ego sum-ego existo, capax veritatis, fons veritatis, idea maxime vera, fons veritatis.

¹ P.-A. Cahné a écrit à ce propos: «Un texte des *Olympiques* a très tôt fixé l'ambivalence, physique et intellectuelle, du vocabulaire lié à la lumière – «la lumière signifie la connaissance» (AT, X, 218). Évidence, idées claires et distinctes, «lumière naturelle», tels sont les mots ou expressions essentiels dans ce champ sémantique, auxquels il faudra ajouter certains antonymes (obscur, confus) [...]» (*Un autre Descartes. Le philosophe et son langage*, cit., p. 145).

En guise d'exemple nous transcrivons ci-bas l'article correspondant à la voix «apparence» qui constitue la première entrée de notre glossaire du registre négatif du vrai chez Descartes.

APPARENCE: (*apparentia*). Ce terme peut être synonyme de vraisemblance, comme l'indique, par exemple, ce passage issu de *La métaphysique ou science surnaturelle* de 1610 de Scipion Dupleix: «[...] pour suivre au sujet de la vérité la vérité mesme et non pas la vray-semblance ou apparence»¹. Au XVI^e et XVII^e siècles apparence dénote aussi, comme l'atteste la voix «Apparence» du Dictionnaire de Huguet, «le caractère de ce qui paraît raisonnable et sensé». De ce point de vue, le terme est utilisé par Descartes dans des phrases comme la suivante: «soit que je veille ou que je dorme, deux et trois joints ensemble formeront toujours le nombre de cinq et le carré n'aura jamais plus de quatre côtés; et il ne semble pas possible que *des vérités si apparentes* puissent être soupçonnées d'aucune fausseté ou d'incertitude [*nec fieri posse videtur ut tam perspicuae veritates in suspicionem falsitatis incurrant*]»². Il est aussi intéressant l'usage que Montaigne fait de ce vocable en l'associant au terme «philosophie»: «la philosophie nous présente non pas ce qui est ou ce qu'elle croit, mais ce qu'elle forge ayant plus d'apparence et de gentillesse»³. Concernant cette déclaration, l'exigence de la philosophie de Descartes est l'inverse: elle ne vise pas à présenter avec un style raffiné des arguments vraisemblables, en ce qu'elle est capable de résister aux objections les plus vigoureuses: «Je serai bien aise – dit Descartes – qu'on me fasse le plus d'objections et les plus fortes qu'on pourra, *car j'espère que la vérité en paraîtra d'autant mieux*»⁴, ainsi qu'aux hypothèses sceptiques les plus radicales. Ce n'est pas un hasard si la notion d'apparence comparait dans un célèbre passage de la *Meditatio I*, où le méditant, considérant un *Deus qui potest omnia* se demande: «Or, qui me peut avoir assuré que ce Dieu n'ait point fait qu'il n'y ait aucune terre, aucun ciel, aucun corps étendu, aucune figure, aucune grandeur, aucun lieu, et que néanmoins j'aie les sentiments de toutes ces choses, et que tout cela *ne me semble point* exister autrement que je le vois [*haec omnia non aliter quàm nunc mihi videantur existere*]?»⁵ [Voir TROMPERIE].

On ne retrouve des occurrences du substantif (*apparentia*) dans les versions latines des écrits de Descartes (*Regulae, Meditationes, Principia*), où en revanche les verbes *appareo* e *videor* comparaissent assez fréquemment.

	<i>Regulae</i>	<i>Discours</i>	<i>Meditationes</i>	<i>Principia</i>
--	----------------	-----------------	---------------------	------------------

¹ Scipion Dupleix, *La métaphysique ou science surnaturelle*, IV, X, I.

² *Meditatio I* (Alquié II, p. 408; AT VII, 20).

³ Montaigne, *Essais* II, XII, A, 537.

⁴ Descartes a Mersenne, 28 gennaio 1641 (Alquié II, 316; AT III, 297).

⁵ *Meditatio I* (Alquié II, 409; AT VII, 21, nous soulignons en italiques).

<i>apparentia/apparence</i>		2		
<i>appareo/paraître</i>	11	10	Videor 75	68

De façon générale, nous constatons que le même terme renferme deux significations distinctes et opposées: 1) l'apparence comprise comme *spectre illusoire de la réalité*, résulte être un antonyme direct de la notion de vérité; 2) l'apparence comprise comme le *dévoilement initial de la réalité même*, est, en revanche, susceptible d'être considéré comme un synonyme de vérité (à cette seconde acception s'inspire, par exemple, la lecture phénoménologique suggérée par Michel Henry à propos du *cogito* cartésien). Cette ambivalence conceptuelle avait été déjà relevée par Goclenius, dans son *Lexicon philosophicum* (voix *Apparentia*): «Multiplex huius vocis est potestas. Nam Apparentia quaedam est vera, quaedam inanis [...]»; (cf. la voix *Apparens*: «Apparens vero opponitur [...]»; «Apparens ad oculum [...] opponitur latenti»¹).

L'apparence comprise comme *spectre illusoire de la réalité*. Descartes pouvait trouver dans les *Essais* de Montaigne, ou dans la *Sagesse* de Charron², l'idée que l'identité de l'être et du connaître devient impossible, non seulement de fait mais de droit. L'un des corollaires de la doctrine du «monde branloire» (Cf. *Du Repentir*, III, 2, B, 804-805) est que la vérité échappe à l'emprise de la raison, car elle se trouve dès le début et sans interruption, confrontée à des apparences:

pour juger des apparences que nous recevons des sujets, il nous faudrait un instrument judiciaire; pour vérifier cet instrument, il nous y faut de la démonstration; pour vérifier la démonstration, un instrument: nous voilà au rouet. Puis que les sens ne peuvent arrêter notre dispute, estans pleins eux-mêmes d'incertitude, il faut que ce soit la raison; aucune raison ne s'établira sans une autre raison: nous voilà à reculons jusques à l'infini³.

Inutile d'objecter à Montaigne que rien ne nous «apparaît» s'il n'y «avait» rien: tout accès à l'être étant barré d'avance, nous ne sommes pas en condition ni de confronter à ce qui apparaît à ce qui est ni de savoir, par conséquent, si les apparences qui se présentent à nous sont, d'un point de vue épistémologique, vraies ou fausses. Autrement dit, le fait est qu'une comparaison entre l'apparaître et l'être n'est possible que si le réel – ce qui est – se manifeste d'une manière ou d'une autre: «nous voilà au rouet», puisque en raison de la scission entre

¹ R. Goclenius, *Lexicon philosophicum*, Francofurti, 1613, pp. 111-112.

² «Nous essayons tous les moyens que nous pensons y [à connaître la vérité] pouvoir servir; mais en fin tous nos efforts sont courts, car la vérité n'est pas un aqest ni chose qui se laisse prendre et manier, et encore moins posséder à l'esprit humain. Elle loge dans le sein de Dieu, c'est là son gîte et sa retraite. L'homme ne sait et n'entend rien à droit, au pur et au vrai comme il faut, tournoyant toujours et tatonnant à l'entours des apparences» (*De la sagesse*, ed. Fayard, I, 14, p. 138).

³ Montaigne, *Essais*, II, XII, A, 600-601.

être et apparaître ce ne signifierait en aucun cas comparer l'apparence à la réalité mais, tout simplement, une apparence à une autre apparence. En suggérant l'idée que l'apparence ne révèle l'essence de la chose, Montaigne semble anéantir les ambitions scientifiques de l'homme et suggérer un idéal pratique (mais non pas pour autant paradoxale) de se «fier uniquement aux apparences»: dans l'ordre de la vie celles-ci sont les vérités les plus certaines dont l'homme puisse disposer.

Au fond, la notion d'apparence était à la base du défi lancé par les sceptiques contre la possibilité même de la connaissance rationnelle: l'attaque touchait de façon particulière les sens, accusés d'instabilité, d'incertitude et de fausseté, selon les exemples classiques du bâton droit plongé dans l'eau que la réfraction de la lumière fait paraître brisé, de la tour carré qui, de loin, apparaît à la vue comme étant ronde, ou encore, celui du miel dont le goût apparaît pour certains comme étant doux mais pour certains autres comme étant amer. Un exemple efficace de l'approche pyrrhonienne nous est offerte par Le Sceptique, l'un des trois personnages qui animent le dialogue philosophique dans *La Vérité des sciences* (1625) de Mersenne :

Répondez maintenant, Monsieur l'Alchimiste, [...] qu'apercevez vous autre chose en tous ces principes que l'image, et l'espèce de la couleur, ou de la lumière réfléchi des corps? Apercevez-vous autre chose que *le simulacre des simulacres*? Quelle science pouvez-vous avoir par l'odorat, qui n'aperçoit que la fumée, ou la vapeur des corps, non plus que par le toucher, qui ne sent que le froid, et le chaud, et ce qui lui semble froid étant appliqué à un autre semblera être chaud [...]. Pour ce qui est de Dieu et des Anges, nous n'en voyons rien que par les effets, qui sont comme les images, et les ombres de ce qui est dedans le monde Angélique, et dans l'Architype; de sorte que nous sommes tous comme celui qui aurait été nourri dans une profonde caverne, lequel n'aurait jamais vu que l'ombre de tout ce qui se passerait par un petit trou, et à peine savons-nous autant en ce qui concerne les choses divines, comme le hibou connaît de la lumière du Soleil¹.

Descartes aussi, on le sait, dans la deuxième section de la *Meditatio II*, se mesure au problème du caractère illusoire des informations sensorielles et invite le lecteur à accomplir une sorte d'expérience mentale. Il s'agit d'imaginer un morceau de cire qu'on a à peine cueilli *de la ruche*: «sa couleur, sa figure, sa grandeur, sont apparentes [*manifesta sunt*]» écrit Descartes, et il est encore possible de sentir en elle «l'odeur des fleurs dont il a été recueilli, [...] il est dur, il est froid» au toucher, «et si vous le frappez, il rendra quelque son». Mais nous imaginons que nous le rapprochons du feu, toutes qualités sensibles énumérées plus haut disparaissent: ces propriétés qui nous semblaient appartenir à la nature de la cire

¹ Mersenne, *La Vérité des sciences*, ed. a cura di D. Descotes, Paris, 2003, pp. 134-135 (corsivo nostro).

s'évanouissent, et se révèlent des apparences éphémères. D'après cette expérience mentale Descartes conclue que la cire

n'était ni cette douceur du miel, ni cette agréable odeur des fleurs, ni cette blancheur, ni cette figure, ni ce son, mais seulement un corps qui un peu auparavant me paraissaient [*mihi apparebat*] sous ces formes, et qui maintenant se fait remarquer sous d'autres. Mais qu'est-ce, précisément parlant, que j'imagine, lorsque je la conçois en cette sorte? Considérons-le attentivement, et éloignant toutes les choses qui n'appartiennent point à la cire, voyons ce qui reste. Certes il ne demeure rien que quelque chose d'étendu, de flexible et de muable¹.

Les perceptions des sens cueillent l'apparence illusoire, muable, superficielles, transitoire de l'objet: non pas l'essence de l'objet mais un faisceau d'apparences destinées à se dissoudre, ou qui pourraient être trompeuses et différentes de la réalité. Un bon exemple, à ce sujet, est celui des deux soleils dans la *Meditatio III* (*duas diversas solis ideas apud me invenio*), qui, par ailleurs, Descartes aurait pu trouver dans le *De Anima* d'Aristote²: «l'une tire son origine des sens [...], par laquelle il me paraît extrêmement petit [*mihi valde parvus apparet*]; l'autre est prise des raisons de l'astronomie [...], par laquelle il me paraît plusieurs fois plus grand que toute la terre [*aliquoties major quam terra exhibetur*]. Certes, ces deux idées que je conçois du soleil, ne peuvent pas être toutes deux semblables au même soleil; et la raison me fait croire que celle qui vient immédiatement de son apparence [*ab ipso videtur*], est celle qui lui est le plus dissemblable»³.

Conscient du versant insidieux de la notion d'apparence, Descartes déclare au début de la *Lettre à Clerselier sur les Instances de Gassendi*: «Je sais que la plupart des hommes remarquent mieux les apparences que la vérité»⁴, et précise dans les *Réponses aux Septième Objections* que: «Il n'appartient qu'aux personnes sages [*soli prudentes*] de distinguer entre ce qui est clairement conçu et ce qui semble et paraît seulement [*tantum videtur vel apparet*] l'être [...]»⁵. Une telle conviction, à son tour, est issue d'une difficulté philosophique d'ordre épistémologique: l'esprit, de quel critère doit-il se munir pour distinguer ce qu'il connaît avec évidence de ce qui lui apparaît comme évident sans l'être? Comment mesurer l'écart entre l'évidence et la pseudo-évidence? Le risque qui consiste à croire que l'on a conquis des idées claires lorsque, au contraire, on ne possède que des idées confuses et obscures est thématiqué tout au long de la *Meditatio III*, par le biais d'un examen de l'habitude de croire que l'on perçoit clairement (*consuetudinem credendi me clare percipere*)⁶. Lorsqu'il répond aux

¹ *Meditatio II* (Alquié II, p. 424; AT VII, 30-31).

² Aristotele, *De anima*, III, III, 428b.

³ *Meditatio III* (Alquié II, p. 437; AT VII, 39).

⁴ *Lettera a Clerselier sulle istanze di Gassendi* (Alquié II, p. 839; AT IX, 203).

⁵ *Risposte alle Settime Obiezioni* (Alquié II, p. 960; AT VII, 462).

⁶ *Meditatio III* (AT VII, 35).

Septièmes objections, Descartes n'oublie pas cette difficulté, mais il insiste sur les caractéristiques de l'évidence de l'idée, la clarté et la distinction, lesquels indiquent véritablement, et non illusoirement, la présence à l'esprit de l'idée vraie:

Ce que l'on conçoit clairement et distinctement, par qui que ce puisse être qu'il soit ainsi conçu, est vrai, et ne le semble ou ne le paraît pas seulement; quoique pourtant, à vrai dire, il s'en trouve fort peu qui sachent bien faire distinction entre ce que l'on aperçoit véritablement et ce qu'on pense seulement apercevoir, parce qu'il y en a fort peu qui s'accoutument à ne se servir que de claires et distinctes perceptions¹.

Un autre passage qui décrit de façon éloquente cette première acception du terme «apparence», compris comme spectre illusoire de la réalité, se trouve dans la lettre *au père Dinet* qui suit les Réponses aux Septièmes objections dans la seconde édition des *Meditationes*, où Descartes écrit: «Mais pour les autres, c'est à dire ceux qui aiment mieux paraître savants que l'être en effet [*videri malunt quam esse*], et qui s'imaginent déjà avoir acquis quelque renom parmi les doctes pour cela seul qu'ils savent disputer fortement de toutes les controverses de l'École [...]

»².
L'apparence conçue comme le dévoilement initial de la réalité même. Cette seconde acception de la notion d'apparence trouve sa meilleure illustration dans un célèbre passage de la *Meditatio II*. Après avoir découvert sa propre existence en tant que *res cogitans*, le méditant se demande qu'est-ce qu'une *res cogitans*. Il énumère alors les différents modes de la pensée, y comprise la sensation:

Enfin je suis le même qui sens, c'est à dire qui reçois et connais les choses comme par les organes des sens, puisqu'en effet je vois la lumière, j'ouis le bruit, je ressens la chaleur. Mais l'on me dira que ces apparences sont fausses et que je dors [*falsa haec sunt, dormio enim*]. Qu'il soit ainsi; toutefois, à tout le moins, il est très certain qu'il me semble que je vois, que j'ouis et que je m'échauffe [*at certe videre videor, audire, calescere. Hoc falsum esse non potest*]; et c'est proprement ce qui en moi s'appelle sentir, et cela, pris ainsi précisément, n'est rien autre chose que penser³.

L'apparence («*videre videor, audire, calescere*») de sentir est quelque chose d'indubitable, différent des corps et naturellement relatif à la pensée ou coïncidant avec elle. Cette seconde signification qui assume la notion d'apparence dans la réflexion cartésienne est symétriquement opposé à la première: elle ne renvoie plus à une apparence illusoire, mais à ce qui en serait à l'origine, de façon réelle et fondamentale et que Michel Henry, en opérant une interprétation non «cohérentiste», ni «correspondiste» mais *phénoménologique* de la vérité

¹ *Risposte alle Settime Obiezioni* (Alquié II, 1016-1017; AT VII, 512).

² *Epistola ad P. Dinet* (Alquié II, pp. 1081-82; AT VII, 575, corsivo nostro).

³ *Meditatio II* (Alquié II, p. 422; AT VII, 29).

chez Descartes, a désigné comme «l'initialité du commencement radical dans l'apparaître lui-même», en observant une équivalence entre pensée et apparence. C'est la *Meditatio II* qui, aux yeux de Henry, identifie pensée et apparence. L'apparition de la pensée à la pensée s'est manifestée lorsque Descartes «rejeta les choses et leur apparences [...] pour ne plus considérer que cette apparence pure, abstraction faite de tout ce qui apparaît en elle [...] qu'il crut pouvoir trouver ce qu'il cherchait, le commencement radical, l'être: je pense, je suis»¹. Ce que Descartes appelle *res cogitans* n'est autre chose que le «surgissement inaugural de l'apparaître [...]. "Chose" dans l'expression "chose qui pense" n'indique rien au delà de l'apparaître dans l'actualité de mon effectuation [...] Le quelque chose de la substance, "la chose" n'est que l'apparition de l'apparaître et sa luisance»². Cette lecture s'appuie sur l'interprétation de deux notoires expressions cartésiennes de la *Meditatio II*: la première «*res cogitans*», établit l'identité du substantiel et phénoménal, de l'être et de l'apparaître; la seconde «à tout le moins, il est très certain qu'il me semble que je vois, que j'ouïs, et que je m'échauffe» (*at certe videre videor, audire, calescere*) atteste l'unité et l'identité de la donnée ontologique avec celle phénoménologique. Le *videre*, dans le moment particulier de l'ordre des raisons où il est évoqué, ne peut pas renvoyer à aucun objet senti ou imaginé, sur lequel sont encore en vigueur les actions de suspension critique et de mise entre parenthèses du matériel sensible opérées par le doute méthodique. L'expression *videre videor* n'est pas mise en doute parce qu'elle ne renvoie à aucun objet mental vu, ni à la conscience de la vision d'un objet, mais à la seule pensée de voir, «l'impression immédiate de voir», selon l'annotation d'Alquié (t. II, p. 422) évoqué par Michel Henry. Cette pensée de voir ne présuppose aucune perception objective mais apparaît, émerge de façon immédiate et fondamentale en anticipant toute possible perception ou représentation particulière: il s'agit, selon les mots d'Henry, «d'une auto-affection de la pensée par elle-même dans la passivité d'un pur apparaître».

Bibliographie: M. Conche, *Pyrrhon ou l'apparence*, Paris, 1973; J. M. Beyssade, *L'analyse du morceau de cire*, in «Descartes au fil de l'ordre», Paris, 2001, pp. 51-68; P. Guenancia, *L'intelligence du sensible. Essai sur le dualisme cartésien*, Paris, 1998, pp. 29-115; M. Henry, *Généalogie de la psychanalyse*, Paris, 2003, pp. 17-52; E. Scribano, *La nature du sujet. Le doute et la conscience*, in «Descartes et la question du sujet», textes réunis par Kim San Ong-Van-Cung, Paris, 1999, pp. 49-66; M. Miles, *Insight and Inference: Descartes's Founding Principle and Modern Philosophy*, cit., pp. 172-179.

¹ M. Henry, *Généalogie de la psychanalyse*, Paris, 1985, p. 19.

² M. Henry, *Généalogie de la psychanalyse*, cit., p. 20.

TABLE DES MATIÈRES

AVANT-PROPOS.....	3
INTRODUCTION.....	7

PREMIÈRE PARTIE

«Apprendre à distinguer le vrai d’avec le faux».

Descartes à la recherche de la vérité

I. LA QUESTION DE LA VÉRITÉ. DESCARTES ET LA TRADITION SCOLASTIQUE	15
La formation scolastique de Descartes	15
a) Descartes à l’école de l’aristotélisme.....	18
b) «Une vérité ne peut jamais être contraire à une autre vérité». Vérités révélées et vérités naturelles.....	23
I. 1 Discontinuité d’ordre logique. <i>Intuitus mentis, deductio</i> et critique du syllogisme.....	34
I. 1. 1. <i>Ego sum, ego existo</i> . «La première notion n’est pas la conclusion d’un syllogisme».....	37
I. 1. 1.1. <i>Intuitus mentis</i> et <i>deductio</i> . Les actes infaillibles de la connaissance.....	38
I. 1. 1. 2. <i>Ego sum, ego existo</i> . L’expérience directe ou appréhension intuitive du premier principe de la philosophie	42
I. 1. 1. 3. L’existence du <i>ego</i> n’est pas une connaissance déduite «par force de syllogisme», mais une vérité «per se nota».....	47
I. 1. 2 La preuve <i>ex essentia</i> de l’existence de Dieu entre intuition et démonstration.....	50
I. 1. 2. 1. L’argument «ontologique» dans la <i>Meditatio V</i>	52
I. 1. 2. 2. Quelques objections à la preuve cartésienne.....	55
I. 1. 2. 3. Une formulation syllogistique de la preuve <i>a priori</i> ?.....	59
I. 2. Discontinuité d’ordre épistémologique. «Regula veritatis»: l’évidence et la critique de l’<i>adaequatio intellectus et rei</i>.....	63
I. 2. 1. Descartes et la réfutation de la théorie de l’origine sensible des idées	64
I. 2. 1. 1. L’objection de l’aveugle-né.....	66
I. 2. 2. La doctrine cartésienne des idées et les théories de l’ <i>adaequatio</i> et	

de la <i>ressemblance</i>	69
I. 2. 2. 1. La règle de l'évidence et la théorie scolastique des types de vérité.....	74
I. 2. 3. Définir la vérité?.....	76
I. 2. 3. 1. Descartes et les caractéristiques de la vérité: évidence, indubitabilité, unité, indivisibilité, être, transcendantalité, antiquité.....	79
I. 3. Discontinuité d'ordre métaphysique. La thèse de la création des <i>veritates aeternae</i>	82
I. 3. 1. La question des vérités éternelles. Augustin, Thomas d'Aquin, Suarez, Dupleix.....	86
I. 3. 2. Descartes et la thèse de la création des vérités éternelles.....	89
I. 3. 3. «Humana certitudo». Dé-théologisation de la vérité et abandon de l'univocité de l'être.....	93
II. LA QUESTION DE LA VÉRITÉ. DESCARTES ET MONTAIGNE	98
Descartes lecteur de Montaigne	98
II. 1. Du relativisme de la connaissance humaine à la «cognitio certa et evidens» de la science	108
II. 1. 1. Montaigne entre érudition et culture du jugement.....	108
II. 1. 2. Isosthénies pyrrhoniennes et exercices de l' <i>accumulatio</i> . Les théories cosmologiques et les lois nationales.....	113
II. 1. 3. Le cas des «cannibales». Prospectivisme et relativisme moral.....	128
II. 1. 4. Science et histoire. Descartes et la critique des «vérités des livres».....	120
II. 1. 5. Modèles de vérité dans les <i>Regulae</i> . La certitude et l'ordre des mathématiques.....	126
II. 1. 6. Le <i>Bon sens</i> , «instrument universel» de vérité.....	129
II. 2. Du «Que sais-je ?» de l'Apologie au doute méthodique des <i>Meditationes</i>	132
II. 2. 1. Montaigne adepte du «plus sage parti des philosophes». Pyrrhonisme et fidéisme contre la théologie naturelle de Sebond.....	133
II. 2. 2. «Nous n'avons aucune communication à l'être». Héraclitéisme des apparences et théorie du «monde-branloire» dans les <i>Essais</i>	138
II. 2. 3. «De omnibus dubitandum». Le scepticisme méthodique de Descartes...	142

II. 2. 3. 1. La fonction et l'utilité du doute.....	143
II. 2. 3. 2. Les degrés du doute.....	146
II. 2. 3. 3. Les figures du doute.....	148
II. 2. 3. 4. «Que je n'eusse aucune raison de le mettre en doute».....	149
II. 3. L'«encore ne sais-je» de Montaigne et l'<i>universalis sapientia</i> de Descartes.....	152
II. 3. 1. «Qui veut guérir de l'ignorance, il faut la confesser». Le socratism de Montaigne.....	152
II. 3. 2. Vérité et <i>Vanité</i> : l' <i>essai</i> III, IX.....	155
II. 3. 2. 1. «La vie est un mouvement matériel et corporel, action imparfaite de sa propre essence, et desreglée». Montaigne en voyage.....	156
II. 3. 2. 2. «Tu es le scrutateur sans connaissance; le magistrat sans jurisdiction; et apres tout, le badin de la farce». Connaissance de soi et <i>vanitas vanitatum</i>	159
II. 3. 3. «Bona mens, sive <i>universalis sapientia</i> ». L'unité du savoir dans la <i>Regula I</i>	163
II. 3. 4. «Juger le mieux qu'on puisse». Jugement et vérité chez Descartes....	164
II. 3. 5. «Des premières causes, c'est-à-dire des principes». Vérité et sagesse dans la <i>Lettre-préface</i>	167
III. LA QUESTION DE LA VÉRITÉ. DESCARTES, LULLE ET LA MÉTHODE.....	172
Introduction. « <i>Necessaria est methodus ad rerum veritatem investigandam</i> ».....	172
a) Les « <i>mauvaises doctrines</i> ».....	173
b) Raymond Lulle et l' <i>Ars brevis</i>	176
c) De la logique formelle à la méthode naturelle.....	180
III. 1. Genèse et nature de la méthode cartésienne.....	193
III. 1. 1. L'archétype des mathématiques.....	193
III. 1. 2. Des mathématiques à la <i>mathesis universalis</i>	197
III. 1. 3. La première règle de la méthode.....	202
III. 1. 3. 1. Critique des préjugés.....	203
III. 1. 3. 2. Critique de la précipitation.....	206
III. 1. 3. 3. Clarté e distinction de l'idée évidente, <i>id est vraie</i>	207
III. 1. 4. « <i>Tota methodus consistit in ordine</i> ».....	210

III. 1. 4. 1. De la hiérarchie des êtres à l'ordre de la connaissance.....	214
III. 1. 4. 2. L'exemple de la série numérique.....	217
III. 1. 4. 3. «Enumeratio sive inductio».....	219
III. 2. La pratique de la méthode.....	224
III. 2. 1. La ligne anaclastique en optique.....	230
III. 2. 1. 1. La connaissance des limites de la connaissance dans la <i>Regula VIII</i>	230
III. 2. 2. L'explication de l'arc-en-ciel.....	236
III. 2. 2. 1. «Je désire que ce que j'écrirai soit seulement pris pour une hypothèse». Hypothèse et certitude morale.....	238
III. 2. 2. 2. «En tout ceci, la raison s'accorde si parfaitement avec l'expérience».	241
III. 2. 2. 3. L'arc-en-ciel comme échantillon de la méthode.....	246
III. 2. 3. L'exemple de l'«Achille» en mathématiques.....	247

DEUXIÈME PARTIE

«Bien conduire sa raison». Descartes et les expériences de la vérité

IV. LA FORCE DE LA VÉRITÉ ET LA FORCE DE L'ESPRIT. DESCARTES ENTRE DEUX PARADIGMES DU VRAI.....	251
Introduction. De la méthode aux <i>naturae simplices</i>	251
IV. 1. «Prima veritatum semina». Descartes et l'innéisme.....	257
IV. 1. 1. Anti-conventionnalisme et anti-empirisme chez Descartes.....	259
IV. 1. 2. Les « <i>naturae simplices</i> » dans la <i>Regula XII</i> et la cause des erreurs.....	263
IV. 1. 3. Les « <i>notiones communes</i> ». Descartes lecteur du « <i>De Veritate</i> » d'Herbert of Cherbury.....	266
IV. 1. 3. 1. La critique cartésienne du <i>consensus universalis</i>	269
IV. 1. 4. Origine et nature des idées dans la <i>Meditatio III</i>	271
IV. 2. «Contemplatio veritatis». «Naturae verae et immutabiles» et le caractère contraignant du vrai.....	281
IV. 2. 1. <i>Contemplatio/contemplation</i> chez Descartes.....	283
IV. 2. 2. L'esprit fini devant la toute-puissance incompréhensible de l'infini.....	285
IV. 2. 3. Réceptivité de l'intellect et <i>vis veri</i>	289

IV. 3. «Découvrir la vérité». Dynamisme de la raison et conquête de la vérité.....	295
IV. 3. 1. La vérité n'est pas <i>index sui</i>	296
IV. 3. 2. «Proprio Marte»: éléments lexicaux d'une philosophie combattante...	298
IV. 3. 3. Virtualité des idées innées et dynamisme de la raison dans les <i>Notae in programma</i>	300
V. LA VERITÉ ET LA SCIENCE.....	305
Introduction. De la lumière naturelle à la <i>perfectissima certitudo</i>	305
V. 1. Vérités mathématiques et vérités métaphysiques.....	308
V. 1. 1. Des <i>Regulae</i> aux lettres de 1630. L'éminence ontologique de Dieu.....	308
V. 1. 2. Des lettres de 1630 à la <i>Meditatio II</i> . L'antériorité épistémologique de l' <i>Ego</i>	312
V. 2. Certitude et véracité.....	318
V. 2. 1. La certitude des vérités mathématiques.....	319
V. 2. 2. «Infixa quaedam meae mentis vetus opinio, Deum esse qui potest omnia». Un Dieu trompeur?.....	321
V. 2. 3. «Principiorum notitia non solet a dialecticis scientia appellari». Le cas du mathématicien athée.....	324
V. 2. 4. «Cum Deus non sit fallax». Véracité divine et conquête de la vraie science.....	328
V. 2. 5. «Unde ergo nascuntur mei errores?». Théorie de l'erreur dans la <i>Meditatio IV</i>	330
V. 2. 6. Un cercle vicieux?.....	332
V. 3. Cohérence et correspondance	339
V. 3. 1. La question de la fausseté absolue.....	339
V. 3. 2. La question de l'idée complète.....	343

VI. LA VÉRITÉ ET L'HOMME.....	351
Introduction. De la métaphysique à la morale.....	351
La distinction cartésienne des trois notions primitives.....	355
VI. 1. La question de la vérité dans la <i>Meditatio VI</i>.....	359
VI. 1. 1. Intellect et imagination.....	361
VI. 1. 2. Les sens et l'existence des choses matérielles.....	363
VI. 1. 3. De la distinction réelle des substances à l'expérience <i>certissima</i> <i>et evidentissima</i> de l'union	368
VI. 1. 3. 1. La vérité <i>prouvée</i> par expérience.....	372
VI. 2. Le rapport de la pratique à la vérité.....	377
VI. 2. 1. La règle de la résolution et l'image de la forêt.....	378
VI. 2. 1. 1. La certitude morale.....	383
VI. 2. 2. Quelle autonomie de la morale?.....	385
VI. 2. 2. 1. Résolution et incertitude. L'expérience mentale du repas empoisonné.....	387
VI. 3. Les expériences de la vérité. Le «pluralisme cohérent» de Descartes.....	390
REMARQUES CONCLUSIVES.....	395
BIBLIOGRAPHIE.....	401

APPENDICE

LE REGISTRE NEGATIF DU VRAI

Notes lexicales et sémantiques sur les antonymes de la vérité dans la philosophie de Descartes

Introduction.....	433
Notes méthodologiques.....	435
• APPARENCE (<i>apparentia</i>).....	440
• COMPOSITION (<i>compositio</i>).....	445
• CONFUSION (<i>confusio</i>).....	448
• CONJECTURE (<i>conjectura</i>).....	451
• DOUTE (<i>dubium</i>).....	452
• ERREUR (<i>error</i>).....	459
• FAUSSETÉ (<i>falsitas</i>).....	466
• FICTION (<i>fictio</i>).....	472
• IGNORANCE (<i>ignorantia</i>).....	476
• ILLUSION (<i>illusio</i>).....	480
• IMPOSSIBLE (<i>impossibilis</i>).....	483
• TROMPERIE (<i>deceptio</i>).....	485
• OPINION (<i>opinio</i>).....	491
• OBSCURITÉ (<i>obscuritas</i>).....	495
• PARALOGISME (<i>paralogismus</i>).....	499
• PRÉCIPITATION (<i>praecipitantia</i>).....	501
• PREJUGÉ (<i>praeiudicium</i>).....	502
• PROBABLE (<i>probabilis</i>).....	506
• VRAISEMBLABLE (<i>verisimilis</i>).....	509
SYNTHÈSE.....	512
TABLE DES MATIÈRES.....	567
TAVOLA DELLE MATERIE.....	574

TAVOLA DELLE MATERIE

PREFAZIONE.....	3
INTRODUZIONE.....	7

PRIMA PARTE

«Apprendre à distinguer le vrai d'avec le faux». Descartes alla ricerca della verità

I. LA QUESTIONE DELLA VERITÀ. DESCARTES E LA TRADIZIONE SCOLASTICA

La formazione scolastica di Descartes	15
a) Descartes a scuola dell'aristotelismo.....	18
b) «Une vérité ne peut jamais être contraire à une autre vérité». Verità rivelate e verità naturali	23

I. 1 Discontinuità sul piano logico. *Intuitus mentis, deductio* e critica del sillogismo.....

I. 1. 1. <i>Ego sum, ego existo</i> . «La prima nozione non è la conclusione di un sillogismo».....	37
I. 1. 1.1. <i>Intuitus mentis</i> e <i>deductio</i> . Gli atti infallibili della conoscenza.....	38
I. 1. 1. 2. <i>Ego sum, ego existo</i> . Esperienza diretta o apprensione intuitiva del primo principio della filosofia	42
I. 1. 1. 3. L'esistenza dell' <i>ego</i> non è una conoscenza dedotta «per forza di sillogismo», ma una verità «per se nota».....	47
I. 1. 2. La prova <i>ex essentia</i> dell'esistenza di Dio tra intuizione e dimostrazione	50
I. 1. 2. 1. L'argomento «ontologico» nella <i>Meditatio V</i>	52
I. 1. 2. 2. Alcune obiezioni alla prova cartesiana.....	55
I. 1. 2. 3 Una formulazione sillogistica della prova <i>a priori</i> ?.....	59

I. 2. Discontinuità sul piano epistemologico. «*Regula veritatis*»: l'evidenza e la critica dell'*adaequatio intellectus et rei*.....

I. 2. 1. Descartes e la confutazione della teoria dell'origine sensibile delle idee	64
I. 2. 1. 1. L'obiezione del cieco nato.....	66
I. 2. 2. La dottrina cartesiana delle idee e le teorie dell' <i>adaequatio</i> e della <i>ressemblance</i>	69
I. 2. 2. 1. La regola dell'evidenza e la teoria scolastica dei tipi di verità	74
I. 2. 3. Definire la verità?.....	76

I. 2. 3. 1. Descartes e i caratteri della verità: evidenza, indubitabilità, unità, indivisibilità, essere, trascendentalità, antichità.....	79
I. 3. Discontinuità sul piano metafisico. La tesi della creazione delle <i>veritates aeternae</i>	82
I. 3. 1. La questione delle verità eterne. Agostino, Tommaso, Suarez, Duplex	86
I. 3. 2. Descartes e la tesi della creazione delle verità eterne.....	89
I. 3. 3. «Omnis humana certitudo». De-teologizzazione della verità e abbandono dell'univocità dell'essere.....	93
II. LA QUESTIONE DELLA VERITÀ. DESCARTES E MONTAIGNE	98
Descartes lettore di Montaigne	98
II. 1. Dal relativismo della conoscenza umana alla «cognitio certa et evidens» della scienza	108
II. 1. 1. Montaigne tra erudizione e cultura del giudizio.....	108
II. 1. 2. Isostenie pirroniane ed esercizi dell' <i>accumulatio</i> . Le teorie cosmologiche e le leggi nazionali.....	113
II. 1. 3. Il caso dei «cannibali». Prospettivismo e relativismo morale.....	118
II. 1. 4. Scienza e storia. Descartes e la critica delle « <i>vérités des livres</i> ».....	120
II. 1. 5. Modelli di verità nelle <i>Regulae</i> . La certezza e l'ordine delle matematiche.....	126
II. 1. 6. Il <i>Bon sens</i> , «instrument universel» di verità.....	129
II. 2. Dal «Que sais-je?» dell'<i>Apologie</i> al dubbio metodico delle <i>Meditationes</i>	132
II. 2. 1. Montaigne seguace del «plus sage parti des philosophes». Pirronismo e fideismo contro la teologia naturale di Sebond.....	133
II. 2. 2. «Nous n'avons aucune communication à l'être». Eraclitismo delle apparenze e teoria del <i>monde-branloire</i> negli <i>Essais</i>	138
II. 2. 3. «De omnibus dubitandum». Lo scetticismo metodico di Descartes....	142
II. 2. 3. 1. La funzione e l'utilità del dubbio.....	143
II. 2. 3. 2. I gradi del dubbio.....	146
II. 2. 3. 3. Le figure del dubbio.....	148

II. 2. 3. 4. «Que je n'eusse aucune raison de le mettre en doute».....	149
II. 3. L'«encore ne sais-je» di Montaigne e l'universalis sapientia di Descartes	152
II. 3. 1. «Qui veut guérir de l'ignorance, il faut la confesser». Il socratismo di Montaigne.....	152
II. 3. 2. Verità e <i>Vanité</i> . L' <i>Essai</i> III, IX.....	155
II. 3. 2. 1. «La vie est un mouvement matériel et corporel, action imparfaicte de sa propre essence, et desreglée». Montaigne in viaggio.....	156
II. 3. 2. 2. Conoscenza di sé e <i>vanitas vanitatum</i> : «Tu es le scrutateur sans connaissance; le magistrat sans jurisdiction; et apres tout, le badin de la farce».....	159
II. 3. 3. «Bona mens, sive universalis sapientia». L'unità del sapere nella <i>Regula I</i>	163
II. 3. 4. «Juger le mieux qu'on puisse». Giudizio e verità in Descartes.....	164
II. 3. 5. «Des premières causes, c'est-à-dire des principes». Verità e saggezza nella <i>Lettre-préface</i>	167
III. LA QUESTIONE DELLA VERITÀ. DESCARTES, LULLO E IL METODO	172
Introduzione. « <i>Necessaria est methodus ad rerum veritatem investigandam</i> ».....	172
a) Le « <i>mauvaises doctrines</i> ».....	173
b) Raimondo Lullo e l' <i>Ars brevis</i>	176
c) Dalla logica formale al metodo naturale.....	180
III. 1. Genesi e natura del metodo cartesiano	193
III. 1. 1. L'archetipo delle matematiche.....	193
III. 1. 2. Dalle matematiche alla <i>mathesis universalis</i>	197
III. 1. 3. La prima regola del metodo.....	202
III. 1. 3. 1. Critica dei pregiudizi.....	203
III. 1. 3. 2. Critica della precipitazione.....	206
III. 1. 3. 3. Chiarezza e distinzione dell'idea evidente, <i>id est vera</i>	207
III. 1. 4. « <i>Tota methodus consistit in ordine</i> ».....	210
III. 1. 4. 1. Dalla gerarchia degli esseri all'ordine della conoscenza.....	214
III. 1. 4. 2. L'esempio della serie numerica.....	217
III. 1. 4. 3. « <i>Enumeratio sive inductio</i> ».....	219

III. 2. La pratica del metodo.....	224
III. 2. 1. La linea anaclastica in ottica.....	230
III. 2. 1. 1. La conoscenza dei limiti della conoscenza nella <i>Regula VIII</i>	230
III. 2. 2. La spiegazione dell' <i>arc-en-ciel</i>	236
III. 2. 2. 1. «Je désire que ce que j'écrirai soit seulement pris pour une hypothèse».	
Ipotesi e certezza morale	238
III. 2. 2. 2. «En tout ceci, la raison s'accorde si parfaitement avec l'expérience».....	241
III. 2. 2. 3. L'arcobaleno come <i>échantillon</i> del metodo.....	246
III. 2. 3. L'esempio dell'«Achille» in matematica.....	247

SECONDA PARTE

«Bien conduire sa raison». Descartes e le esperienze della verità

IV. LA FORZA DELLA VERITÀ E LA FORZA DELLA MENTE. DESCARTES TRA DUE PARADIGMI DEL VERO	251
Introduzione. Dal metodo alle <i>naturae simplices</i>	251
IV. 1. «Prima veritatum semina». Descartes e l'innatismo.....	257
IV. 1. 1. Anti-convenzionalismo e anti-empirismo in Descartes.....	259
IV. 1. 2. Le « <i>naturae simplices</i> » nella <i>Regula XII</i> e la causa degli errori.....	263
IV. 1. 3. Le « <i>notiones communes</i> ». Descartes lettore del « <i>De Veritate</i> » di Herbert of Cherbury.....	266
IV. 1. 3. 1. La critica cartesiana del <i>consensus universalis</i>	269
IV. 1. 4. Origine e natura delle idee nella <i>Meditatio III</i>	271
IV. 2. «Contemplatio veritatis». «Naturae verae et immutabiles» e cogenza del vero.....	281
IV. 2. 1. <i>Contemplatio/contemplation</i> in Descartes.....	283
IV. 2. 2. La mente finita dinanzi all'onnipotenza incomprensibile dell'infinito...	285
IV. 2. 3. Ricettività dell'intelletto e <i>vis veri</i>	289
IV. 3. «Découvrir la vérité». Dinamismo della ragione e conquista della verità.....	295
IV. 3. 1. La verità non è <i>index sui</i>	296

IV. 3. 2. «Proprio Marte»: elementi lessicali di una filosofia combattente.....	298
IV. 3. 3. Virtualità delle idee innate e dinamismo della ragione nelle <i>Notae in programma</i>	300
V. LA VERITÀ E LA SCIENZA.....	305
Introduzione. Dal lume naturale alla <i>perfectissima certitudo</i>	305
V. 1. Verità matematiche e verità metafisiche	308
V. 1. 1. Dalle <i>Regulae</i> alle lettere del 1630. L'eminenza ontologica di Dio.....	308
V. 1. 2. Dalle lettere del 1630 alla <i>Meditatio II</i> . L'anteriorità epistemologica dell' <i>Ego</i>	312
V. 2. Certezza e veracità.....	318
V. 2. 1. La certezza delle verità matematiche.....	319
V. 2. 2. «Infixa quaedam meae mentis vetus opinio, Deum esse qui potest omnia». Un Dio ingannatore?.....	321
V. 2. 3. «Principiorum notitia non solet a dialecticis scientia appellari». Il caso del matematico ateo.....	324
V. 2. 4. «Cum Deus non sit fallax». Veracità divina e conquista della vera scienza	328
V. 2. 5. «Unde ergo nascuntur mei errores?». Teoria dell'errore nella <i>Meditatio IV</i>	330
V. 2. 6. Un circolo vizioso?.....	332
V. 3. Coerenza e corrispondenza	339
V. 3. 1. La questione della falsità assoluta.....	339
V. 3. 2. La questione dell'idea completa.....	343
VI. LA VERITÀ E L'UOMO.	351
Introduzione. Dalla metafisica alla morale	351
La distinzione cartesiana delle tre nozioni primitive.....	355
VI. 1. La questione della verità nella <i>Meditatio VI</i>.....	359
VI. 1. 1. Intelletto e immaginazione.....	361
VI. 1. 2. I sensi e l'esistenza delle cose materiali.....	363

VI. 1 . 3. Dalla distinzione reale delle sostanze all'esperienza <i>certissima et evidentissima</i> dell'unione	368
VI. 1. 3. 1. La verità <i>provata</i> per esperienza.....	372
VI. 2. Il rapporto della pratica alla verità.....	377
VI. 2. 1. La regola della risolutezza e l'immagine della foresta.....	378
VI. 2. 1. 1. La certezza morale.....	383
VI. 2. 2. Quale autonomia della morale?.....	385
VI. 2. 2. 1. Risolutezza e incertezza. L'esperienza mentale del pasto avvelenato.....	387
VI. 3. Le esperienze della verità. Il «pluralismo coerente» di Descartes	390
SPUNTI CONCLUSIVI	395
BIBLIOGRAFIA.....	401

APPENDICE

IL REGISTRO NEGATIVO DEL VERO

Note lessicali e semantiche sugli antonimi della verità nella filosofia di Descartes

Introduzione.....	433
Note metodologiche.....	435
• APPARENZA (<i>apparentia/apparence</i>).....	440
• COMPOSIZIONE (<i>compositio/composition</i>).....	445
• CONFUSIONE (<i>confusio/confusion</i>).....	448
• CONGETTURA (<i>conjectura/conjecture</i>).....	451
• DUBBIO (<i>dubium/doute</i>).....	452
• ERRORE (<i>error/erreur</i>).....	459
• FALSITÀ (<i>falsitas/fausseté</i>).....	466
• FINZIONE (<i>fictio/fiction</i>).....	472
• IGNORANZA (<i>ignorantia/ignorance</i>).....	476
• ILLUSIONE (<i>illusio/illusion</i>).....	480
• IMPOSSIBILE (<i>impossibilis/impossible</i>).....	483
• INGANNO (<i>deceptio/tromperie</i>).....	485
• OPINIONE (<i>opinio/opinion</i>).....	491
• OSCURITÀ (<i>obscuritas/obscurité</i>).....	495
• PARALOGISMO (<i>paralogismus/paralogisme</i>).....	499
• PRECIPITAZIONE (<i>praecipitantia/précipitation</i>).....	501
• PREGIUDIZIO (<i>praeiudicium/prejugé</i>).....	502
• PROBABILE (<i>probabilis/probable</i>).....	506
• VEROSIMIGLIANZA (<i>verisimilis/vraisemblable</i>).....	509
SYNTHÈSE.....	512
TABLE DES MATIÈRES.....	567
TAVOLA DELLE MATERIE.....	574