

Milena Marzialetti
Università di Urbino “Carlo Bo”
michelepaniccia@libero.it

LA COMPLESSITÀ DEL PENSIERO CARTESIANO: PLATONISMO E CREAZIONISMO

SOMMARIO

<u>1. IL PLATONISMO CARTESIANO.....</u>	<u>4</u>
<u>2. LA CREAZIONE DELLE ESSENZE.....</u>	<u>9</u>
<u>3. IDEE INNATE O RES VERAEE.....</u>	<u>11</u>
<u>4 IL DIO NON-INGANNATORE E LA FISICA GEOMETRIZZATA.....</u>	<u>15</u>
<u>5. ONNIPOTENZA E VERACITÀ.....</u>	<u>18</u>
<u>BIBLIOGRAFIA.....</u>	<u>24</u>

ABSTRACT

The search for truth is not an analytic procedure that has no painful consequences for Descartes' thought. Evidence, which is the only element that is itself able to produce clarity and distinction is indissolubly connected to the idea of a Mighty God. The possibility to perform scientific activities is linked to the necessity of establishing a parallelism between clear and distinct ideas (*res* in my mind) and their concrete existence in the world. This idea requires the existence of a true God, capable to guarantee the correspondence between the two *res* (idea and real thing) and to make a geometrized physics possible. But the divine Mighty brings with itself the possibility to give life to dialectical questioning and thus, to what is impossible to man. Two aspects are lively present in the philosophy of Descartes: Plato's perspective, which makes the essence a *res*, and the perspective of creationism, which makes the essence a created *res*. These two perspectives do not eliminate each other, but one reinforces the other in the conviction that human knowledge can look at the unlimited power of God without fearing it.

Il modulo espressivo cartesiano è caratterizzato da un'apparente semplicità e chiarezza. In Cartesio convivono due anime e due dimensioni del conoscere, una legata al sapere scolastico, l'altra aperta alla prospettiva scientifica del nuovo secolo. A volte le due prospettive convivono a fatica, dando luogo a fraintendimenti, correzioni, puntualizzazioni che servono allo stesso autore per attribuire un significato nuovo a una terminologia già in uso nelle Scuole.

Accompagnati dallo stesso autore, nella lettura delle *Meditazioni*, attraverso un procedimento di tipo analitico, l'impressione è quella di trovarci dinanzi alla costituzione di un sapere scientifico certo, perché indissolubilmente legato all'idea di un Dio verace. Tuttavia la ricerca di un fondamento indubitabile non rende tale procedimento indolore. L'Assoluto cartesiano ci apre alla dimensione di un dubbio radicale perché legato a un'Alterità incomprendibile e onnipotente. All'evidenza del *Cogito* si lega indissolubilmente il sospetto, la 'minaccia' gravante sulla chiarezza e distinzione delle verità accessibili all'uomo. La certezza dell'*Io* infatti, vive e si muove nell'evidenza del Dio onnipotente, che crea a suo piacimento il sistema dei principi evidenti. Un nesso ontologico partecipativo tra Dio e l'uomo (finito-infinito) permette di leggere la verità solo nella prospettiva dell'Assoluto, poiché solo nella dimensione dell'eternità è possibile riconoscere ed attribuire valore al conoscere. La prospettiva temporale ed eterna si completano, l'una non vive senza l'altra, ma si alimenta e nutre di essa, nell'evolversi deduttivo e temporale del sapere umano.

L'ipotesi del *Dio-ingannatore*, in nessun modo chiara e indubitabile, mostra la sua ragionevolezza all'interno di un sistema filosofico in cui ogni conoscenza chiara e distinta è il prodotto finito e creato dell'infinita potenza di Dio. La mia facoltà di 'intendere' si limita a pensare la divinità nella sua 'eminente' grandezza, senza poterla 'comprendere' perfettamente e dunque correttamente 'rappresentare'. L'idea di Dio non ha in questo modo i contorni definiti che possiede ogni rappresentazione del finito, ma i confini oscuri di ciò che oltrepassa i limiti connaturati al mio essere. L'idea di infinito afferma la presenza nel soggetto di un pensiero indistinto di Dio che, nella sua *exuperans potestas*, si afferma come volontà infinita e 'indifferentemente libera'.

L'apertura al mondo e la conseguente possibilità di costruire un sapere scientifico certo, necessita della mediazione divina: senza Dio non è possibile 'riconquistare' il mondo. Tuttavia, sulla base delle premesse speculative cartesiane, l'accesso razionale alla divinità risulta problematico: la creazione delle verità eterne non autorizza un possesso razionale della divinità che, in quanto tale, resta avvolta nella indicibilità della trascendenza. La certezza del *Cogito* è indissolubilmente legata a una qualche idea di incomprendibile *Alterità* di cui il pensiero umano non riesce a liberarsi.

Catturati dalla seduzione di un pensiero a volte trasparentemente ambiguo, ci muoviamo all'interno di uno dei 'nodi' del pensiero cartesiano, quello della libertà divina, in cui l'intreccio e la commistione di eternità e finitezza attirano la nostra attenzione e il desiderio di renderci più familiare l'immensità della potenza di Dio.

1. *Il platonismo cartesiano*

L'elemento caratteristico di ogni concezione platonica è la dottrina delle 'Idee', secondo la quale oggetto della conoscenza scientifica sono entità che possiedono uno statuto diverso da quello delle cose naturali, caratterizzato dall'immutabilità e dall'unità. In base a questa dottrina la conoscenza sensibile, che ha per oggetto le cose nella loro molteplicità e mutevolezza, non ha il minimo valore di verità e può essere solamente di ostacolo all'acquisizione della conoscenza autentica.

È evidente che, in questo senso, il pensiero cartesiano è assolutamente *platonico* perché il suo punto di partenza è il *pensiero*, ammesso come la prima realtà affermata con certezza. La scoperta del *Cogito* comporta l'affermazione della assoluta realtà del pensiero, come elemento base e fondante la stessa realtà dell'estensione¹. Il *Cogito* basta a se stesso, gode di una posizione autarchica, tanto che potrebbe vivere e sussistere anche se non esistesse nient'altro. La sua realtà autosufficiente ricorda l'«Idea» platonica, prima e vera realtà, luce che brilla di per se stessa.

In Platone il processo gnoseologico si nutre delle idee e dei loro rapporti e si esplica attraverso il mito della preesistenza nelle anime, teoria che è il fondamento della risoluzione di ogni conoscenza in reminiscenza. Se liberiamo la dottrina di Platone da ogni espressione mitica, è chiaro che gli elementi a priori già preformati nell'anima, devono la loro origine a un'entità trascendente, cioè ad un'entità al di fuori e al di sopra del mondo empirico. Un rapporto di tal genere è presente anche nel pensiero cartesiano e in tutta la tradizione scolastica ispirata a Platone così come si è sviluppata nell'ambito del cristianesimo dopo S. Agostino, S. Bonaventura, ecc. In effetti Cartesio stesso spiega l'innatismo dei principi e delle idee come necessario e sufficiente per dedurre il sistema razionale del reale rispetto a Dio, perché è Dio che ha posto in noi degli elementi di questa natura e portata. Solo più tardi l'apriorismo perderà questo rapporto al trascendente per ridursi al 'trascendentale' (Kant).

Quid est veritas? In Platone la verità non potrà che essere conquista dell'intelligibile. Il sensibile, infatti, anche se in un primo momento può

¹ La stessa realtà dell'esteso è affermata e dedotta a partire dall'esistenza del pensiero e, in esso, dell'idea chiara e distinta di estensione, come ci mostrano le *Quinta* e *Sesta Meditazione*.

essere occasione necessaria per il risveglio dell'intelligibile che gli corrisponde, diventerebbe un ostacolo in un secondo momento, quando l'anima dimentica di staccarsene per fissarsi nel tesoro di cui essa porta le tracce.

Il termine 'platonismo' designa un particolare atteggiamento speculativo che trascende i limiti delle scuole e si inserisce nella storia come dottrina ispiratrice, colorandosi via via di nuove istanze religiose, filosofiche e culturali che a esso si appellano, così da rendere forse difficile l'individuazione di un nucleo tematico dottrinario originario. Tuttavia esistono alcune 'costanti' ricorrenti in tutti i sistemi filosofici 'platonici' o 'platonizzanti'. Anzitutto la distinzione tra mondo sensibile e intelligibile: la dualità dei piani ontologici (in cui il sensibile è immagine dell'intelligibile) comporta una metafisica del trascendente e dell'immutabile che lascia fuori di sé, come fenomenicità spuria, tutto ciò che è storicità ed empiria. 'Reale' è unicamente l'invisibile e il fenomeno temporale si riscatta dalla sua inferiorità solo a condizione che conduca all' 'Idea' e si risolva in essa. È il primato della spiritualità oggettiva, che immobilizza il reale dinamico in un mondo di eterne essenze. L'intuizione intellettuale diventa il paradigma della conoscenza perfetta: alla distinzione ontologica 'Idea-fenomeno' corrisponde la distinzione gnoseologica 'noesi-sensazione'. L'anamnesi platonica, spogliata della sua veste mitica, è l'esaltazione del 'Pensiero Puro', possessore di verità che sono oltre il tempo e che il tempo, semmai, svela al pensiero discorsivo. Il platonismo svaluta l'esperienza come tale e svaluta le scienze empiriche qualora si illudano di scoprire, nelle loro rapsodiche indagini, ciò che il senso non rivela. L'innatismo diventa la celebrazione della razionalità del soggetto, in quanto questa rimanda a una razionalità del cosmo, che si erge al di sopra del divenire effimero, in una sua assoluta autosufficienza.

In età moderna il razionalismo cartesiano trascrive in termini filosofici non pochi spunti dottrinali che si celavano sotto il velo dei miti platonici: la trascendentalità del vero, la sostanzialità dell'anima intellettuale, la riduzione della materia a concetto matematico. Ma gli elementi che più d'ogni altro, stabiliscono la filiazione tra pensiero cartesiano e platonismo sono l'innatismo e il riconoscimento di un certo statuto alle essenze che divengono *res verae*.

Le idee innate non sono per Descartes delle semplici rappresentazioni mentali di una realtà esteriore della quale non sappiamo nemmeno affermare l'esistenza², ma essenze la cui necessità s'impone al pensiero. Il *Cogito*

² «Tuttavia è da lungo tempo che ho nel mio spirito una certa opinione, secondo la quale vi è un Dio che può tutto, e da cui io sono stato creato e prodotto così come sono. Ora chi può assicurarmi che Dio non abbia fatto in modo che non vi sia niuna terra, niun cielo, niun corpo esteso, niuna figura, niuna grandezza, niun luogo...» *Prima Meditazione* (OF, II, 20), (AT, VII, 21).

cartesiano implica un pensiero ‘puro’, distaccato dal sensibile e per questo capace di avere un’intuizione intellettuale delle verità razionali.

Ogni pensiero è per Descartes *pensée de quelque chose* e il contenuto della rappresentazione risulta essere una ‘dimensione’ dell’idea in noi, in quanto ci rappresenta una realtà che il dubbio iperbolico ci impedisce di porre come esistenza al di fuori del pensiero. Ma il contenuto rappresentativo dell’idea, ossia la sua ‘realtà oggettiva’, non è un puro niente ed è proprio per questo che essa richiede una ‘causa’ capace di rendere ragione della sua esistenza. Andremo così alla ricerca della causa dei contenuti rappresentativi delle nostre idee, siano esse fittizie, avventizie o innate³. L’idea non è un puro *ens rationis*, ma costituisce una vera e propria *res* all’interno dell’intelletto umano.

La *Quinta Meditazione* scopre nell’intelletto umano la presenza di ‘essenze matematiche’ le quali «ne sont pas feintes par moi», poiché la loro determinata natura «ne dépend en aucune façon de mon esprit»⁴. Cartesio sembra evocare il vocabolario platonico:

leur vérité [delle idee innate] s’accorde si bien avec ma nature, que lorsque que je commence à les découvrir, il ne me semble pas que j’apprenne rien de nouveau, mais plutôt que je me ressouviens de ce que je savais déjà auparavant, c’est à dire que j’aperçois des choses qui étaient déjà dans mon esprit, quoique je n’eusse pas encore tourné ma pensée vers elles⁵.

Le idee innate sono delle *puissances* a disposizione dell’uomo perché «lorsque je dis que quelque idée est née avec nous, ou qu’elle est naturellement empreinte en nos âmes, je n’entends pas qu’elle se présente toujours à notre pensée [...] mais seulement que nous avons en nous la faculté de la produire»⁶. Un’idea come quella di Dio «jamais ne s’est offerte à moi contre mon attente» e «il n’est pas en mon pouvoir d’y diminuer ni d’y ajouter quelque chose»⁷.

La difesa di Cartesio contro gli empiristi, i quali riducono l’innatismo a una combinazione di ‘fattizio e avventizio’, accentua ancor di più la sua parentela con Platone: «Je puis former en mon esprit une infinité d’autre figures, dont on ne peut avoir le moindre soupçon que jamais elles me soient tombées sous les sens, et je ne laisse toutefois de pouvoir démontrer diverses propriétés touchant leur nature»⁸.

La concezione dell’idea come *res* non viene accettata da Caterus, autore delle *Prime Obbiezioni* alle *Meditazioni* e rappresentante della posizione

³ «Alcune [idee] mi sembrano nate con me [*innatae*], altre estranee e venute dal di fuori [*adventitiae*], altre ancora fatte ed inventate da me stesso [*factitiae*]» *Terza Meditazione* (OF, II, 36), (AT, VII, 37-38).

⁴ (OF, II, 60), (AT, VII, 63-64).

⁵ *Ibidem*.

⁶ *Risposte alle Terze Obbiezioni* (OF, II, 178), (AT, VII, 89).

⁷ *Terza Meditazione* (OF, II, 48), (AT, IX, 40-41).

⁸ *Quinta Meditazione* (OF, II, 60), (AT, IX, 51).

filosofica tomista. Caterus si chiede: «Pourquoi rechercher la cause d'une chose qui actuellement n'est point, qui n'est qu'une simple dénomination et un pur néant»⁹. Caterus si interroga sulla legittimità della posizione cartesiana che si pone come obiettivo la ricerca della causa di ciò che non può essere considerato una *res* (l'idea). Dal momento che la 'realtà' dell'idea, nella filosofia tomista, non è diversa da quella del pensiero stesso (l'idea ha cioè la sola realtà formale), perché ricercare la causa di ciò che rappresenta un puro nulla? La risposta è ovvia per Descartes: il passaggio dall'idea alla causa dell'idea è legittimo dal momento che la realtà dell'idea non è semplicemente formale (l'idea non è semplicemente forma del pensiero), ma obbiettiva (è contenuto rappresentativo presente nell'intelletto).

Tutte le idee sono per Descartes *res* che, in quanto tali, richiedono una causa o ragione che dia loro significato relativamente alla loro presenza nel mio intelletto. Tra esse vi sono le *res verae* (idee innate), cioè le essenze costitutive della stessa realtà empirica. Il molteplice fenomenico è ridotto ai suoi elementi basilari: materia, movimento, figura, estensione, ecc., che costituiscono le idee chiare e distinte (di carattere materiale) naturalmente impresse nel nostro intelletto e che divengono le 'qualità oggettive' dei corpi tramite le quali 'leggere' e rendere così ragione dell'universo empirico¹⁰.

All'inizio del XVII secolo neostoicismo e rinascita del platonismo restituiscono all'innatismo e alla realtà delle idee una certa attualità¹¹. L'opzione metafisica di carattere platonico che fa dell'essenza una *res* potrebbe essere giunta a Cartesio, come filtrata, attraverso un ambiente fortemente intriso di aristotelismo e tomismo. In seno alla teologia scolastico-aristotelica e, in particolare, nella filosofia e teologia dei Gesuiti, un movimento di rinascita platonica si era delineato da tempo¹². Tracce di platonismo, forse sottoposte all'influenza agostiniana, sembrano emergere all'interno dell'ambito filosofico aristotelico tomista¹³. Evidente risulta

⁹ *Prime Obbiezioni* (OF, II, 89) (AT, IX, 74).

¹⁰ *Prime Obbiezioni* (OF, II, 89), (AT, IX, 74).

¹¹ Già nel XV sec. la filosofia platonica aveva assunto una posizione antagonista rispetto a quella aristotelica. Nel secolo dell'umanesimo Platone, le cui opere si studiavano e cercavano avidamente, appariva come un profeta, un precursore del cristianesimo. Il peripatismo si era fissato in formule di un'ortodossia immobile senza alcun contatto con la realtà, dogmatico; il platonismo lasciava ampia libertà al pensiero. Gli umanisti contrapposero Platone e Aristotele riprendendo il filone platonico dei Padri, che diedero al platonismo un'interpretazione che veniva dal principio d'identità della natura divina e umana. Ma un ritorno 'puro' al platonismo era impossibile logicamente e storicamente, tanto più impossibile in quanto il pensiero medievale stesso cercava di affermarsi e, d'altro canto, si sviluppava la corrente scettica destinata a prevalere nel sec. XVI.

¹² Cfr. Gilson (1930, 43).

¹³ Accanto alle scuole domenicane, scotiste e di altri ordini medievali, dopo il Concilio di Trento si affermano i Gesuiti (Toledo, Pereira, Fonseca, commentatori di Aristotele rispettivamente per la logica, la filosofia della natura e la metafisica; poi il Molina, il

essere l'analogia tra Suarez e Descartes: «l'objet dont d'enquiert le métaphysicien n'est pas simple chose de pensée, *ens rationis*; l'être de la *res* métaphysiquement visée ne se réduit pas a l'*esse cognitum* [...] elle ne s'entend pas seulement comme pensée»¹⁴. In Suarez come in Cartesio il pensiero apre il campo all'«essenza reale» e non alla sfera incerta delle invenzioni fittizie. Per questo si perde il riferimento ad Aristotele: le essenze vengono a essere considerate l'essere reale. Il medesimo statuto riconosciuto alle essenze non va ricondotto a una semplice casualità fortuita, ma vede la possibilità di una vera propria influenza esercitata da Suarez sul pensiero di Cartesio; l'innatismo non costituisce dunque per Descartes una rivelazione accidentale¹⁵.

Il tentativo di Descartes è quello di dedurre il reale a partire da un «catalogo» di essenze definite come realtà oggettive nel mio intelletto. L'essenza è dunque una *res*, la cui entità è quella della non-contraddizione e dell'*aptitudo* all'essere (possibilità di essere). La metafisica cartesiana si assegna il compito di studiare le essenze in sé, potendo escludere lo stesso atto d'esistere (*actus essendi*). Il pensiero cartesiano diviene platonico proprio perché ordinato all'intelligenza, cioè alle essenze e non alle esistenze.

Bellarmino, il Lessio e soprattutto il Suarez), commentatori di Aristotele ma con grande indipendenza di pensiero e di metodo e con aderenza ai tempi nuovi. Le opere più rappresentative e che sembrano incidere maggiormente sui professori del giovane Cartesio sono i *Commentarii collegii Conimbricensis* e le *Metaphysicae Disputationes* di Suarez, si veda Suarez (1856) e Suarez (1996).

¹⁴ Vedi Courtine (1979).

¹⁵ Quando Cartesio scrive il Suarez è ancora vivo e le sue opere sono divulgate dappertutto. Le *Risposte alle Quarte Obiezioni* ci testimoniano che Cartesio conosce Suarez poiché vi è un esplicito riferimento alle *Disputationes* (OF, II, 223). Tra la tesi aristotelica di una recettività dell'intelletto rispetto alle forme intelligibili, e la tesi platonica della spontaneità dell'intelletto, possono stabilirsi un'infinità di accomodamenti. La figura del francescano Duns Scoto è, in questo senso, di importanza fondamentale. Il *doctor subtilis* attribuisce all'intelletto la spontaneità necessaria per far sì che la specie sensibile non sia il termine ultimo della conoscenza (S. Tommaso), poiché l'oggetto e la sua specie sensibile non costituiscono una materia individuale che l'intelletto deve universalizzare per generare la specie intelligibile. La specie intelligibile è prodotta nell'intelletto per il concorso simultaneo dell'intelletto agente e della specie sensibile, concorso da cui risulta nel pensiero il concetto obbiettivo della cosa conosciuta dall'intelletto. In tale dottrina è presente una certa spontaneità dell'intelletto (l'universale proviene da un potere spirituale). La mente produce l'*ens diminutum*. Duns Scoto riconosce alle forme una certa realtà, seppur limitata (diminuita); cfr. Gilson, (1994, 517-519), e Gilson (1914).

2. La creazione delle essenze

Tuttavia se esiste un'influenza storico-dottrinale della nozione di 'essere-obiettivo' su Cartesio, certamente non c'è alcuna recezione della dottrina scolastica nell'analisi e descrizione della natura di Dio. Descartes opta per l'assoluta indistinzione in Dio di intelletto e volontà; Dio è onnipotenza assoluta e incomprendibile. L'opzione di carattere metafisico che fa dell'essenza una *res*, convive con un'opzione di carattere teologico che rende ragione di una certa immagine di Dio: il Creatore delle verità eterne. Come si regge il paradosso che tiene insieme un 'platonismo' e una teologia della creazione delle verità eterne?

La creazione sembrerebbe porre la verità in balia di un potere arbitrario, assoluto. L'indipendenza delle verità da Dio (autosufficienza) o l'identificazione di essa con l'essenza divina (come in S. Tommaso o S. Agostino), la pone al riparo da ogni pericolo. La creazione delle verità eterne porta con sé una rottura con l'esemplarismo platonico delle idee in virtù del quale le idee o verità eterne, essendo le 'forme' della concezione divina, preesistono alla creazione e giocano il ruolo di esemplari. Le verità eterne non si trovano più nel mondo trascendente, ma nel nostro intelletto e nella natura creata.

Le idee di Cartesio relative alla creazione degli assiomi primi o verità eterne sono chiare fin dal 1630. In tre lettere al Mersenne egli si propone di mostrare che le verità matematiche sono state create da Dio e ne dipendono come ogni altra creatura¹⁶. Cartesio crede che Dio abbia stabilito le leggi nella natura come un re stabilisce le leggi nel suo reame e dà la prova che le verità dipendono dalla potenza divina: nessuna di queste verità, infatti, eccede i limiti e la portata del nostro intelletto. Dio è la causa efficiente responsabile dell'esistenza presente e futura delle verità eterne, solo la potenza divina fornisce una spiegazione completa del loro essere. Dio può fare ciò che noi non possiamo comprendere: le condizioni della razionalità sono definite da Dio stesso, il quale non è affatto necessitato nello stabilire tali condizioni.

L'onnipotenza divina ci chiede di ammettere che Dio potrebbe fare ciò che non possiamo comprendere a causa della struttura che Egli ha voluto attribuire alla nostra mente¹⁷. Cartesio è stato chiaro: da una parte la potenza di Dio può tutto, ivi compreso il contraddittorio; d'altra parte la

¹⁶ Si vedano le lettere a Mersenne dell'aprile 1630.

¹⁷ «Dieu a été 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» (a Mersenne, 17 maggio 1638); «Je n'ose même pas dire que Dieu ne peut pas faire une montagne sans vallée» (a Arnauld, 29 luglio 1648); «ces vérités qu'on nomme éternelles, comme *quod totum est majus sua parte*...ne seraient pas vérités si dieu ne l'avait pas établi» (a Mersenne, 17 maggio 1638). Ciò che è contraddittorio per l'uomo non è detto che sia impossibile a Dio: il tema della contraddizione nel mio 'pensiero' o nel mio 'concetto' è più volte ripreso (a Mersenne, 9 gennaio 1639; a Regius, giugno 1642; a Henry More, 5 febbraio 1649).

contraddizione sembra insormontabile per la mia concezione. Dobbiamo dunque concludere che certe impossibilità si impongono a Dio stesso?

La storiografia cartesiana su questo punto si è divisa. Il primo studioso dell'argomento, E. Boutroux, introduceva la distinzione tra 'contraddittori relativi' e 'contraddittori assoluti': i primi impossibili per l'uomo, ma non per Dio; i secondi impossibili alla stessa divinità¹⁸. La tesi del Boutroux è stata variamente ripresa da Laporte, Gouhier, Gueroult, Del Noce e altri¹⁹. Landucci introduce, «ma usandola molto liberamente rispetto alle origini scotistiche e occamistiche», la distinzione tra una *potentia Dei absoluta* e una *potentia Dei ordinata*, cioè tra quel che Dio 'avrebbe potuto fare' e quel che 'ormai non può più', una volta emesso il suo libero decreto²⁰; e così conclude: «giudichiamo impossibile a Dio quel che noi non comprendiamo, ma, beninteso, allorché si abbia, per così giudicare, un ottimo motivo, che migliore davvero non si potrebbe desiderare, quale nella fattispecie è la veracità divina»²¹.

Esisterebbero, dunque, contraddizioni 'assolutamente' impossibili, che condurrebbero, in un certo senso, alla limitazione della potenza di Dio. Ma, un'interpretazione di tal genere suppone proprio ciò che Cartesio ha radicalmente negato: che si possa 'ragionare' dell'essenza di Dio, ovvero della sua 'infinita potenza incomprendibile', secondo i canoni della nostra logica, che presiede la stessa capacità di 'rappresentare'. La contraddizione è relativa solo al nostro pensiero, nel nostro modo finito di rappresentarci l'essenza divina, senza poter 'comprendere' cosa ciò comporti per l'essenza stessa di Dio. La contraddizione che il nostro pensiero rileva quando cerca di rappresentarsi la 'potenza incomprendibile di Dio' potrebbe essere una conferma dell'infinita distanza che separa Creatore e creatura poiché «plane affermo et credo Deum possa effimere, quae intelligere non possumus»²².

Nella tradizione agostiniana o tomista Dio è la Verità e le nostre verità hanno la loro eternità nell'intelligenza divina. Malgrado la differenza che separa il Creatore dalla creatura, la similitudine tra uomo e Dio è tale che l'intelletto umano non è totalmente estraneo a quello divino, tanto che non è possibile parlare di un sistema alternativo di verità rispetto a Dio. Uomo e Dio pensano in modo analogo: quale che sia l'abisso tra la Ragione infinita e la ragione finita, non c'è che una sola razionalità. Impossibile parlare dunque di univocità tra intelletto creato e intelletto infinito²³.

¹⁸ Boutroux (1985).

¹⁹ Cfr. Rodis-Lewis (1983).

²⁰ Landucci (1986, 177-177).

²¹ Landucci (1986, 185).

²² *Risposte alle Quarte Obbiezioni* (AT, VII, 249).

²³ Secondo Marion (1981a) la questione dell'analogia avrebbe ispirato, nel 1630, la tesi della creazione delle verità eterne. L'analogia era il metodo scolastico per eccellenza, che consentiva all'uomo di 'rapportarsi' direttamente a Dio. Ma Cartesio chiude la questione dell'analogia perché non ammette similitudine tra uomo e Dio. Una 'sottintesa' somiglianza tra logica divina e logica umana eliminerebbe infatti ogni reale differenza tra il

Nella metafisica tomista le verità sono eterne perché costituiscono la stessa sostanza divina. Se dunque Dio mi ingannasse tradirebbe se stesso; nella teodicea cartesiana Dio non cesserebbe di essere se stesso se la relazione $2+3=5$ non fosse vera poiché tale relazione non esprime un rapporto il cui essere è congiunto alla sostanza intelligibile che noi chiamiamo Ragione Divina. Tale relazione esprime infatti un legame voluto da Dio tra essenze create: ciò che il mio intelletto non comprende non necessariamente contraddice una perfezione divina. Il filosofo non ha il diritto di giudicare ciò che conviene e non conviene a Dio che in rapporto all'idea di una potenza e volontà infinite, non subordinate al nostro sistema di verità. La grandezza di Dio diviene incomprendibile e per questo la stimiamo ancor più: come un re ha maggiore maestà quando è meno familiarmente conosciuto dai suoi sudditi²⁴.

L'idea di un Dio 'Uno', in cui è impossibile la stessa distinzione di ragione (*ne quidem ratione*²⁵) tra intelletto e volontà, assolutamente libero nella creazione delle verità o essenze eterne determina l'assoluta originalità del pensiero cartesiano. Se la verità è una 'creatura' e Dio si definisce come 'incomprendibile', nessuna stabilità sembra apparentemente possibile per il sistema di conoscenze che Cartesio stabilisce in base al principio di chiarezza e distinzione come criterio di verità. Le essenze chiare ed evidenti, tali da imporsi al pensiero umano, verranno sottoposte all'arbitrio di una potenza 'incomprendibile'.

3. Idee innate o res verae

Prima di essere certi dell'esistenza del mondo esterno, Cartesio ci invita a considerare le idee, in quanto esse sono nel nostro pensiero, e a distinguere

Creatore e il creato, perché muterebbe in un semplice divario quantitativo lo scarto ontologico-qualitativo che separa le creature dal Creatore.

²⁴ (AT, I, 146).

²⁵ S. Tommaso pensa la distinzione dell'intelletto e della volontà in Dio per analogia con ciò che egli dice relativamente all'animo umano. Questa analogia lo porta a pensare la distinzione in Dio all'interno di una relazione che implica la subordinazione della volontà all'intelletto (ST, XIX, 1). Cartesio sembra rifiutare tale analogia; la sua metafisica lo esige. L'uomo è detto immagine di Dio principalmente a causa della volontà, a condizione di considerare la facoltà di scegliere distinta dalla facoltà di conoscere. Basta congiungere queste due facoltà e cessa la similitudine. Nell'uomo vige una distinzione tra una volontà 'senza limiti' e l'intelletto 'limitato', distinzione che comporta una subordinazione della volontà all'intelletto che la determina; cfr. *Quarta Meditazione* (OF, II, 56). Ma, nell'Essere infinito, dove intelletto e volontà sono infiniti, non è possibile concepire alcuna distinzione. L'immanenza dell'intelletto alla volontà e quella della volontà all'intelletto sono tali da escludere ogni differenziazione: «car c'est en Dieu la même chose de vouloir, d'entendre et de créer [...] sans que l'un précède l'autre, ne quidem ratione» (a Mersenne, 27 maggio 1630, AT, I, 153).

quelle chiare da quelle confuse. Se il lettore fosse in grado di attuare una vera e propria epochè metodologica, mettendo così tra parentesi l'esistenza del mondo materiale, si renderebbe perfettamente conto che

per poco che vi applichi la mia attenzione, concepisco un'infinità di particolarità riguardanti i numeri, le figure i movimenti e simili, la verità delle quali si manifesta con tanta evidenza, e s'accorda così bene con la mia natura, che quando io comincio a scoprirle, mi sembra di non apprendere nulla di nuovo, ma, piuttosto, di ricordare ciò che sapevo già prima; e cioè percepisco cose che erano già nel mio spirito, sebbene non avessi ancora rivolto il mio spirito ad esse²⁶.

È solo per un cieco impulso e un cattivo uso della ragione, che non possiede metodo adeguato di ricerca, che la mia attenzione si rivolge spontaneamente al mondo sensibile, dando credito a confuse sensazioni. L'uomo è assediato da opinioni verosimili, nella sua anima domina una legge che lo dispensa dal riflettere e dal ragionare. La natura umana tende ad accomodarsi al reale, ha scarse capacità di soffermarsi a considerare con attenzione una stessa cosa; ma, soprattutto, trova un'immensa difficoltà nell'applicarsi alle cose puramente intelligibili, non presenti né al senso, né all'immaginazione. Il più grande pericolo per la verità è rappresentato dall'abitudine: lo spirito umano è gravato da pseudo-certezze che non vengono mai poste in discussione. Ma se il lettore attento accoglie le indicazioni di Cartesio e sposta l'attenzione dal sensibile all'intelligibile, ecco che improvvisamente si scopre ricco: le idee chiare e distinte affollano la sua mente:

E ciò che trovo qui di più considerevole, è che esistono in me un'infinità di idee di cose, che non possono essere stimate un puro niente, sebbene forse non abbiano nessuna esistenza fuori del mio pensiero, e che non siano inventate da me, benché sia in mio potere pensarle o non pensarle; ma le loro nature sono vere e immutabili. Come, per esempio, quando io immagino un triangolo, sebbene non ci sia, forse, in alcun luogo del mondo una tale figura fuori del mio pensiero, e non ci sia mai stata, non per ciò tuttavia, cessa di esservi una certa natura o forma, o essenza determinata di questa figura, la quale è immutabile ed eterna, né io l'ho inventata, né dipende dal mio spirito in alcun modo; come appare chiaro dal fatto che si possono dimostrare diverse proprietà di questo triangolo, e cioè che i suoi tre angoli sono uguali a due retti, che l'angolo più grande è sotteso al lato più grande, ed altre simili, le quali ora, sia che lo voglia o no, riconosco con tutta chiarezza ed evidenza essere in esso²⁷.

Grazie alla sola 'ispezione' dello spirito, il lettore attento e vigile scopre dentro di sé la presenza di idee innate, alle quali il suo intelletto non aveva in passato rivolto l'attenzione. Le idee innate si rivelano come nozioni semplici, chiare e distinte. Tra esse vi è l'idea chiara e distinta

²⁶ *Quinta Meditazione* (OF, II, 60), (AT, VII, 63-64).

²⁷ *Ibidem*.

dell'estensione che corrisponde all'essenza delle cose corporee²⁸. Nonostante l'incertezza relativa all'esistenza del mondo, le idee innate si rivelano al mio intelletto con chiarezza e distinzione. Le *Regole* ci informano che tali nature sono di specie diversa:

puramente intellettuali [...] conosciute dall'intelletto mediante un certo lume innato, e senza aiuto di alcuna immagine corporea e aggiungiamo che non si può fingere alcuna idea corporea la quale ci rappresenti cosa sia la cognizione, che cosa sia il dubbio, che cosa sia l'ignoranza, e così che cosa sia l'azione della volontà [...]. Sono puramente materiali quelle (idee) che si sa non esistere se non nei corpi: come sono la figura, l'estensione, il movimento [...]. Infine sono da dire comuni quelle che senza discriminazione vengono attribuite ora alle cose corporee, ora agli spiriti, come l'esistenza, l'unità, la durata e simili [...]²⁹.

I *Principi* ripetono tale classificazione:

l'intelletto, la volontà e tutti i modi di conoscere e di volere appartengono alla sostanza che pensa; la grandezza, o l'estensione in lunghezza, larghezza e profondità, la figura, il movimento, la situazione delle parti e la disposizione che esse hanno ad essere divise e simili altre proprietà si riferiscono al corpo³⁰.

La *Terza Meditazione* privilegia, tra quelle chiare e distinte, l'idea di Dio³¹. Le idee innate vengono così a essere gli elementi costitutivi di ogni altro tipo di idea (avventizia o fittizia)³². Dell'idea avventizia costituiscono le essenze (estensione, figura, movimento, ecc.), dell'idea fittizia quegli elementi primi senza i quali non è possibile nessuna ricostruzione immaginaria o artificio ingegnoso al pari del cavallo alato o della sirena:

gli stessi pittori anche quando si sforzano con il maggior artificio di rappresentare Sirene e Satiri in forme bizzarre e straordinarie, non possono tuttavia attribuire loro forme e nature interamente nuove, ma fanno soltanto una certa mescolanza e composizione delle membra dei diversi animali; ovvero se per avventura la loro immaginazione è abbastanza stravagante da inventare qualche cosa di così nuovo, che mai noi non abbiamo visto niente di simile, in modo tale che la loro opera ci rappresenti una cosa puramente finta ed assolutamente falsa, certo almeno i colori di cui la compongono debbono, essi, essere veri³³.

La formazione delle immagini (reali o finte) che non possono prescindere dal colore, serve d'esempio e da perno alla dimostrazione che fa emergere degli 'elementi più semplici ed universali' ai quali bisogna riconoscere chiarezza e distinzione. «Di questo genere di cose è la natura corporea in generale e la sua estensione, e così pure la figura delle cose

²⁸ Si ricordi l'analisi del pezzo di cera nella *Seconda Meditazione* (AT, VII, 30-32).

²⁹ *Regole* (OF, I, 58), (AT, X, 419).

³⁰ *Principia*, I (OF, III, 46), (AT, IX, 45).

³¹ (OF, II, 43), (AT, VII, 45).

³² *Terza Meditazione* (AT, VII, 41).

³³ *Prima Meditazione* (OF, II, 19), (AT, VII, 19-20).

estese, la loro quantità o grandezza, e il loro numero; come anche il luogo dove esse sono, il tempo che misura la loro durata e simili»³⁴. Per quanto astruse e arbitrarie, tutte le nostre rappresentazioni sembrano far riferimento a ‘elementi semplici e generali’ non composti e non ulteriormente scomponibili. Gueroult osserva che sin dalla *Prima Meditazione* è possibile ritrovare nella distinzione tra elementi semplici primi (non composti) ed elementi complessi (scomponibili), la distinzione tra idee composte (fattizie e avventizie) e semplici (innate) che Cartesio farà nella *Terza Meditazione*³⁵. Tutte le idee composte sono sospette perché sono fittizie; tutte le idee non scomponibili sono indubitabili, perché non possono essere fittizie. Dal sensoriale e dall’immaginario siamo passati agli elementi (nature semplici), che le *Regole* presentano come una barriera contro l’errore: l’impossibilità di dubitare sembra essere legata all’impossibilità di scomporre ulteriormente. Le cose generali, vere o finte che siano, rinviano ad elementi più semplici che non hanno nei sensi la loro fonte, ma nel nostro pensiero. Attraverso la critica delle rappresentazioni sensibili, Cartesio è pervenuto alla possibilità di una scienza puramente intellettuale, quella in cui si ha a che fare solo con estensione e movimento, figura e quantità, gli ‘elementi’ che possono essere ridotti, senza residui, a numeri e formule matematiche. Il privilegio attribuito alla matematica e alla geometria si giustifica per il fatto che

non trattano se non di cose semplicissime e generalissime senza darsi troppo peso se esistano o meno in natura [...] perché sia che io vegli o che dorma, due e tre uniti insieme formeranno sempre il numero cinque, ed il quadrato non avrà mai più di quattro lati³⁶.

Dal momento che non operano se non con nozioni semplici e chiare, la matematica e la geometria basano ogni ragionamento su nozioni prime e innate e dunque certe. I sensi non possono in alcun modo contaminare la verità di percezioni chiare e di carattere puramente intellettuale. Non si tratta qui della scienza del mondo, ma della possibilità della scienza in sé, ovvero della scienza ‘a priori’. E l’unica vera scienza è, alla fine, la matematica: solo in essa l’argomento del sonno e della veglia non ha più alcuna presa. Se sto sognando, la terra e gli astri possono essere immaginari, non così per le verità matematiche che, anche nel sogno, restano vere, perché la facoltà d’immaginare non ha alcuna presa su esse. E poiché l’esistenza, fin qui, ci è apparsa accertabile solo per il tramite dei sensi, il fatto che la categoria di esistenza possa anche non riguardare i concetti matematici, senza che per questo si cada in contraddizione, li salvaguarda da ogni attacco del dubbio, che aveva trovato un varco proprio nell’inattendibilità dell’esistenza attestata dai sensi. La matematica non ha bisogno di un giudizio di esistenza

³⁴ *Ibidem*.

³⁵ (OF, II, 36), (AT, VII, 38), Gueroult, (1953, 36).

³⁶ *Prima Meditazione* (OF, II, 20), (AT, VII, 20).

per essere ‘vera’, con essa ci troviamo di fronte a qualcosa in cui la contraddizione non sembra aver diritto d’asilo: le verità matematiche restano le stesse, senza curarsi di esistere, sia nel sogno che nella veglia. Il Socrate di Platone dice nel *Teeteto* (190 b) «neanche in sogno avesti mai il coraggio di dire a te stesso con eguale absolutezza che il dispari è pari, o altra cosa di questo genere»³⁷.

L’idea innata è il solo e unico ‘possibile’ in Descartes; dotato di un proprio statuto ontologico costituisce una *res vera*. Solo essa è fornita di chiarezza e distinzione, caratteri costitutivi della verità cartesiana. Se l’idea fittizia e l’idea avventizia fossero ricondotte alle loro componenti fondamentali, resterebbero le sole *nature simplici*, come elementi dai quali esse non potrebbero prescindere.

Per affermare che i fenomeni relativi all’estensione, alla figura e al movimento, oltre a essere una realtà intelligibile, corrispondono a qualcosa che esiste indipendentemente dall’essere idea chiara e distinta, l’analisi psicologica non basta. È per questo motivo che Cartesio si appellerà alla veracità divina. Dio diventerà garante del perfetto parallelismo tra idea chiara e distinta e cosa: «bisogna confessare che tutte le cose che concepisco chiaramente e distintamente, e cioè che tutte le cose, generalmente parlando, che sono comprese nell’oggetto della geometria speculativa, vi si ritrovano veramente»³⁸.

I possibili sono dotati di una vera e propria coerenza intrinseca; la loro possibilità, tuttavia, non è data semplicemente dalla non-contraddittorietà, ma dal fatto di avere in proprio, un essere specifico e semplice, costitutivo dell’essenza intima delle cose materiali e spirituali. A tale possibile in sé, Dio dà effettiva esistenza. E così, le nature semplici (che nelle *Regole* riguardavano solo l’ordine della conoscenza), diventano le idee chiare e distinte, ‘vere’ e ‘reali’ a un tempo.

4 Il dio non-ingannatore e la fisica geometrizzata

Il vizio sostanziale dell’‘astrattismo’ in ambito matematico fu da Cartesio superato quando intuì che c’era una matematica concreta, ovvero quando trovò la sua fisica matematica, che alla ‘ginnastica mentale’ degli antichi sostituiva la *Geometria*, le cui deduzioni riguardano l’esteso, ossia la realtà materiale. Il metodo deduttivo della matematica astratta è applicato al mondo dell’esteso. Passando dall’‘idea di esteso’ alla ‘realtà estesa’,

³⁷ Platone (1974).

³⁸ *Sesta Meditazione* (OF, II, 74), (AT, VII, 80). «La réalisation matérielle hors de nous de la théorie physique construite par les idées mathématiques en nous est toujours garantie par Dieu qui peut créer tout ce que nous pouvons concevoir clairement et distinctement» Kobayashi (1993, 42).

Cartesio non passa dall'astratto al concreto; parte da una *res*, per arrivare a un'altra *res*: le deduzioni vanno da un reale a un altro reale. Il metodo deduttivo della matematica ha cambiato fisionomia e, da deduzione dell'astratto, è divenuto deduzione nell'esteso concreto e nella 'realtà' dell'idea. Quella di Cartesio non è la matematica astratta, ma la concreta *géométrie*, propria dell'esteso della fisica matematica.

Nelle *Quinte Obbiezioni* Gassendi, in nome del suo sensismo, interpreta a suo modo la teoria di Descartes, quasi che le sue idee matematiche debbano essere valutate come 'pure forme' di conoscenza. Il sensista non riconosce il valore ideale dell'idea ma riconosce il pieno diritto delle idee come semplici immagini mentali: per Gassendi è 'grave' vedere stabilire qualche natura immutabile ed eterna, diversa da quella di un Dio sovrano: «come comprendere che vi sia una natura umana, quando non v'è nessun uomo, o che la rosa sia un fiore, anche quando non vi è ancora nessuna rosa?»³⁹. Il sensista non ammette il valore ideale dei concetti matematici. Gassendi parla di quella «falsa ed immaginaria natura del triangolo, per la quale si suppone che sia composto di linee che non hanno larghezza, che contenga uno spazio che non ha profondità, e che termini con tre punti che non hanno parti»⁴⁰. I concetti della matematica sono, per Gassendi, così poco veri che non hanno alcuna rispondenza in una realtà in cui non esistono linee né punti, creazioni della geometria. Se esiste una somiglianza, questa è testimoniata dai sensi

se voi foste talmente privato di tutte le funzioni dei sensi, che non aveste mai visto nulla, e non aveste per nulla toccato diverse superfici o limiti dei corpi, credete che avreste potuto formare in voi stesso l'idea del triangolo o di un'altra figura?⁴¹

Gassendi respinge la teoria delle essenze: per lui non esistono né essenze né idee universali, ma solo sensazioni ed esperienze particolari, raggruppate sotto nomi 'eguali per la comodità dell'azione'. La replica di Cartesio è molto dura, vigorosa:

Quello che voi allegate al seguito contro gli universali dei dialettici non mi riguarda, poiché li concepisco in una maniera del tutto diversa da essi. Ma per quel che riguarda le essenze che noi conosciamo chiaramente e distintamente, come quella del triangolo o di qualche altra figura geometrica, vi farò facilmente confessare che le idee di quelle che sono in noi non sono state tratte dalle cose singole; poiché quello che vi muove qui a dichiararle false, è soltanto che non si accordano con l'opinione da voi concepita della natura delle cose⁴².

³⁹ (OF, II, 307), (AT, VII, 319).

⁴⁰ (OF, II, 310), (AT, VII, 322).

⁴¹ *Ibidem*.

⁴² *Risposte alle Quinte Obbiezioni* (OF, II, 361), (AT, VII, 380).

Le essenze che noi conosciamo chiaramente e distintamente sono realtà dotate di una loro intrinseca verità. Sono, dunque, la ‘vera’ natura delle cose⁴³. Quelle verità esistono in noi e non ci provengono dalla sensazione

come si crede ordinariamente; poiché sebbene sia fuori dubbio che nel mondo possano essercene quali quelle che i geometri considerano, nego, tuttavia, che ve ne siano attorno a noi, se non forse così piccole da non fare nessuna impressione sui nostri sensi: poiché sono d’ordinario composte di linee rette, ed io non credo che mai abbia toccato i nostri sensi qualche parte d’una linea che fosse veramente retta. Così, quando noi veniamo a guardare attraverso una lente quelle che ci erano sembrate più diritte, le vediamo tutte irregolari, e curvate da tutte le parti come le onde. E, quindi, quando noi abbiamo per la prima volta visto nella nostra infanzia una figura triangolare tracciata sulla carta, questa figura non ha potuto insegnarci in che modo bisognava concepire il triangolo geometrico, perché non lo rappresentava meglio di quanto un cattivo disegno rappresenti un’immagine perfetta. Ma poiché l’idea vera del triangolo era già in noi, ed il nostro spirito la poteva più facilmente concepire della figura meno semplice, o più complessa, di un triangolo dipinto, di lì viene che, avendo visto quella figura composta, non abbiamo concepito quella, ma, piuttosto, il vero triangolo [...]. Così, certo, non potremmo mai distinguere il triangolo geometrico da quello che vediamo tracciato sulla carta, se il nostro spirito non ne avesse in altro modo avuta l’idea⁴⁴.

Dunque le idee chiare e distinte della matematica non ci vengono dai sensi, ma precedono il dato sensibile; sono vere in virtù della loro *essenza oggettiva*, che nulla ha a che fare con l’essenza e gli universali della vecchia logica. Queste figure o idee matematiche si riducono all’*idea di estensione*, la quale non solo è una realtà in se stessa chiara e distinta, ma corrisponde a quella realtà fuori di noi che non deve confondersi con le nostre modificazioni soggettive (le sensazioni), ma si identifica con l’*esteso* dei geometri.

Sicuramente furono le indagini fisico-matematiche che condussero Cartesio all’idea di esteso, poiché, applicando la matematica alla fisica con successo, credette di intuire che la realtà è pura estensione, quantità estesa. E occupandosi della *quantità estesa* si occupò di un’*idea*. Cartesio non somiglia a uno scienziato che, dedicandosi alla fisica, tralasci la metafisica. La fisica si spiega solo con la metafisica: «tutta la filosofia è come un albero, di cui le radici sono la metafisica, il tronco è la fisica, e i rami che sorgono da questo tronco sono tutte le altre scienze». L’idea chiara e distinta di estensione è innata e non deriva né dai sensi né dall’immaginazione. In nome della veracità divina Cartesio considera lecito il passaggio dal possibile in sé all’esistenza attuale al di fuori della mente del soggetto conoscente. Ciò che in me assume la forma di un’idea chiara e distinta è ciò a cui Dio dà effettiva esistenza, in quanto nessuna forma di imperfezione (inganno) può essere attribuita all’Essere perfetto.

⁴³ (OF, II, 361), (AT, VII, 381).

⁴⁴ *Ibidem*.

Non vi è dubbio che Dio abbia la potenza di produrre tutte le cose che io sono capace di concepire con distinzione; ed io non ho mai giudicato che gli fosse impossibile di fare qualche cosa, se non allorquando trovavo contraddizione a poterla ben concepire⁴⁵.

In ultima analisi bisogna concludere che

Dio non essendo ingannatore, è manifestissimo che egli non mi invia queste idee immediatamente lui stesso, e neppure per mezzo di qualche creatura nella quale la loro realtà obbiettiva non sia contenuta formalmente, ma solo eminentemente. Perché non avendomi dato nessuna facoltà per conoscere che ciò sia, ma, al contrario, una grandissima propensione a credere che esse mi sono inviate, o partono dalle cose corporee, io non vedo come si potrebbe scusarlo d'inganno, se, in effetti, queste idee partissero, o fossero, prodotte da cause diverse dalle cose corporee. E pertanto bisogna confessare che le cose corporee esistono⁴⁶.

Tuttavia, esse non sono forse interamente quali le percepiamo per mezzo dei sensi, perché la percezione dei sensi è assai oscura e confusa in parecchie cose; ma, almeno, bisogna confessare che tutte le cose che io concepisco chiaramente e distintamente, e cioè tutte le cose, generalmente parlando, che sono comprese nell'oggetto della geometria speculativa, vi si ritrovano veramente⁴⁷.

Al contrario delle qualità, che non hanno valore oggettivo, l'*esteso* dei geometri ha il suo perfetto corrispondente nella realtà; ciò è possibile solo grazie all'esistenza di un Dio non-ingannatore ed è per questo che la metafisica fonda la possibilità della considerazione geometrica del reale. L'*esteso* e i suoi modi divengono la chiave di lettura del mondo esterno. La fisica è geometrizzata e il passaggio dall'intelligibile al reale è ormai compiuto. I *possibili* o "idee chiare e distinte" divengono l'*essenza* delle cose stesse.

5. Onnipotenza e veracità

Resta da considerare se lo scarto esistente tra Creatore e creatura si traduca in un effettivo inganno perpetuato da Dio a danno dell'uomo. Cartesio non dirà mai che Dio è ingannatore⁴⁸, né potrà mai affermarlo una volta in possesso dell'idea chiara e distinta della divinità. Ciò che interessa Descartes non è salvaguardare la possibilità d'inganno da parte di Dio, ma rendere evidente la superiorità dell'Onnipotente sulla creatura.

⁴⁵ *Sesta Meditazione* (OF, II, 67), (AT, VII, 71).

⁴⁶ (OF, II, 74), (AT, VII, 79).

⁴⁷ *Ibidem*.

⁴⁸ Popkin (1995, cap. 10) dimostra come, benché l'inganno non fosse un elemento compatibile con l'idea di Dio che difendeva, Cartesio si trovò ad essere additato lo stesso come un pericoloso pirroniano

L'idea chiara e distinta di Dio ha reso il soggetto pensante consapevole di una grandezza e una superiorità infinite rispetto alla sua finitezza. A Cartesio interessa rendere giustizia a tale idea di onnipotenza: «c'est la costume des philosophes, et même des théologiens, toutes les fois qu'ils veulent montrer qu'il répugne tout à fait à la raison que quelque chose se fasse, de dire que Dieu même ne la saurait faire»⁴⁹; per questo Cartesio non oserà mai dire che 'Dio non può fare che...'. Tuttavia tale affermazione di onnipotenza non si tradurrà mai in un'affermazione di possibilità di inganno da parte della divinità.

Due evidenze accompagnano il mio pensiero di Dio: la sua onnipotenza e la sua veracità. Il senso della 'finitezza' della ragione umana e insieme il senso della sua 'oggettività' sono parimenti difesi da Cartesio. La ragione dell'uomo è 'garantita', nella sua attività conoscitiva da quel Dio che l'ha creata. Egli considera insieme le due evidenze: la veracità è intesa e compresa, l'onnipotenza è solo intesa. In essa è implicita l' 'incomprensibilità' dell'Ente divino e la possibilità teorica dei contrari che sfugge alla rappresentazione intellettuale dell'uomo. L'uomo è in grado di dire insieme la *comprensione* e la *non-comprensione*, come nel caso del 'mistero' del libero arbitrio: «car l'indépendance que nous expérimentons et sentons en nous [...] n'est pas incompatible avec une dépendance qui est d'autre nature, selon la quelle toutes choses sont sujettes à Dieu»⁵⁰. Cartesio crede alla possibilità di *dire insieme* la nostra libertà e l'onnipotenza di Dio. Egli sostiene che si possa pensare una libertà umana ancorata alla dipendenza divina: «Quando guardiamo uno di questi due termini, tendiamo a negare l'altro; come se l'uno escludesse l'altro; dobbiamo ammettere invece l'uno e l'altro»⁵¹. Allo stesso modo è possibile pensare l'evidenza di un Dio *verace* e l'evidenza di un *Dio che può tutto*. Ma l'evidenza di un Dio onnipotente non si tradurrà mai nell'affermazione di un Dio ingannatore: Cartesio non è uno scettico e crede alla possibilità di costruire una scienza oggettiva del reale della quale è garante il Dio-verace delle *Meditazioni*.

L'idea chiara e distinta di un Dio *qui potest omnia* non abbandonerà mai il pensiero cartesiano. Ma la *rappresentazione* di tale onnipotenza non può che essere indebita e farci cadere in contraddizioni insolubili. Si avverte la contraddizione perché si crede alla possibilità di rendere presente allo spirito (rappresentare) l'onnipotenza di Dio che, per definizione, è *incomprensibile*. In particolare, ciò che induce in errore è il tentativo di rappresentarsi le modalità di attuazione di tale onnipotenza. Ci si chiede infatti: com'è possibile per Dio far sì che i contraddittori siano insieme? Nel tentare una risposta ci avvaliamo di facoltà operative che cercano di rendere presente quella che per noi è una contraddizione evidente. Il nostro intelletto, da solo, non possiede alcuna forza operativa in quanto vincolato al potere di non-

⁴⁹ A Beeckman, 17 Ottobre 1630 (AT, I, 165).

⁵⁰ A Elisabetta, 3 Novembre 1645 (AT, IV, 332).

⁵¹ Scaravelli (1968, 211).

contraddizione. La contraddizione non si manifesta se ci si accontenta di restare nei limiti di un'idea (di onnipotenza) perfettamente intesa; ma se si cerca di *comprendere* o di *rappresentarsi* la modalità di attuazione di tale onnipotenza allora il pensiero si perde: l'onnipotenza divina è perfettamente chiara, ma non possono essere altrettanto chiare le modalità di attuazione e di esercizio di un potere che riconosciamo infinitamente superiore. Ciò avviene perché non possediamo, cioè non *abbracciamo* con la mente, l'immensità del potere divino.

La contraddizione che il nostro pensiero rileva quando cerca indebitamente di rappresentarsi l'infinita onnipotenza è una conferma dell'incomparabile distanza che separa finito e infinito. Ma per conoscere l'immensità del potere divino che bisogno c'è di rappresentarselo? Cartesio sostiene che per conoscere la potenza di Dio non è necessario rappresentarsi certe contraddizioni: «Nous ne les devons point représenter»⁵². Non ha dunque senso interrogarsi sulle modalità di funzionamento dell'onnipotenza divina. In Dio l'indistinzione di intelletto e volontà comporta una logica diversa dalla nostra:

È anche inutile domandare in che modo Dio avrebbe potuto far sì da tutta l'eternità che due volte 4 non avesse fatto 8 [...] poiché confesso che noi non possiamo comprendere ciò. Ma poiché, da un altro canto, comprendo benissimo che nulla può esistere in qualsiasi genere di essere, che non dipenda da Dio, e che gli è stato facilissimo disporre certe cose in modo che gli uomini non possano comprendere ch'esse avrebbero potuto essere diverse da come sono, sarebbe cosa affatto contraria alla ragione dubitare delle cose che comprendiamo benissimo a causa di alcune altre che non comprendiamo, e che non vediamo perché dovremmo comprendere⁵³.

Comprendere è riuscire a contenere nel nostro spirito, ma a noi basta un'intellezione chiara:

[...] on peut savoir que Dieu est infini et toutpuissant, encore que notre âme étant finie ne le puisse comprendre ni concevoir; de même que nous pouvons bien toucher avec les mains une montagne mais non pas l'embrasser comme nous ferions un arbre, ou quelqu'autre chose que se soit, qui n'excédat point la grandeur de nos bras; car comprendre, c'est embrasser de la pensée; mais pour savoir une chose, il suffit de la toucher de la pensée⁵⁴.

Nella consapevolezza dell'infinito potere di Dio, resa possibile da un'idea chiara e distinta di onnipotenza, non è *implicita* la rappresentazione di modalità *esplicite* di attuazione del potere divino. La mancata rappresentazione della 'contraddizione' non impedisce, né diminuisce, la consapevolezza dell'infinita onnipotenza. Nonostante la presenza di una contraddizione nel nostro 'concetto', Cartesio non oserà mai parlare di 'impossibilità' per la divinità, visto che l'idea chiara di onnipotenza ci

⁵² A Mesland, 2 maggio 1644 (AT, IV, 118).

⁵³ *Risposte alle Seste Obbiezioni* (OF, II, 402-403), (AT, VII, 436).

⁵⁴ A Mersenne, 27 maggio 1630 (AT, I, 153).

impedisce di porre dei limiti. Allo stesso modo l'onnipotenza non dà luogo all'inganno: essa non potrà fornire argomenti a favore dello scetticismo. Cartesio crede che il Dio-verace garantisca la corrispondenza tra le mie idee chiare e distinte e le cose. A tali idee Dio dà effettiva esistenza rendendo possibile una lettura dell'universo in chiave geometrica:

[...] confesso francamente qui che non conosco altra materia delle cose corporee che quella che può essere divisa, figurata e mossa in ogni sorta di modi, cioè quella che i geometri chiamano la quantità, e che prendon per oggetto delle loro dimostrazioni; e che non considero in questa materia che le sue divisioni, le sue figure e i suoi movimenti [...] io non voglio nulla ricevere per vero, se non quello che sarà dedotto con tanta evidenza, da poter tener luogo d'una dimostrazione matematica⁵⁵.

Il solo criterio dell'esistenza possibile è la presenza in me di idee chiare e distinte. Attraverso esse Dio rende manifeste le essenze delle cose create, movimento, quiete, estensione, figura, ecc., e in base a esse è possibile una spiegazione razionale dell'universo fisico. È vero che esiste una dissociazione tra due logiche (umana e divina) che elimina ogni forma di analogia e univocità, ma il pericolo di una dissociazione tra pensiero ed essere viene evitato: «[...] tutto ciò che io riconosco chiaramente e distintamente appartenere a questa cosa le appartiene in effetti»⁵⁶. Inoltre: «bisogna confessare che tutte le cose che io concepisco chiaramente e distintamente, e cioè tutte le cose, generalmente parlando, che sono comprese nell'oggetto della geometria speculativa, vi si ritrovano veramente»⁵⁷. Questi brani possono essere collegati a un passo delle *Risposte alle Seconde Obbiezioni*:

Che cosa c'importa se qualcuno immagina che ciò stesso, della cui verità siamo così fortemente persuasi, sembra falso agli occhi di Dio e degli angeli, e che, pertanto, assolutamente parlando, è falso? Perché dobbiamo angustiarsi per questa falsità assoluta [...]?⁵⁸.

La lettera al padre Mesland potrebbe essere accostata al brano precedente:

J'avoue bien qu'il y a des contradictions si évidentes, que nous ne les pouvons représenter à notre esprit, sans que nous les jugions entièrement impossibles... Mais nous ne les devons point représenter, pour connaître l'immensité de sa puissance⁵⁹.

Ciò che caratterizza la mente dell'uomo è l'adesione spontanea all'evidenza, adesione che ci conduce direttamente alla verità:

Resta, dunque, che, se tale certezza si può avere, sia solamente delle cose che lo spirito concepisce chiaramente e distintamente. Ora, tra queste cose, ve

⁵⁵ *Principi* (OF, III, 112), (AT, IX, 102).

⁵⁶ *Quinta Meditazione* (OF., II, 61), (AT, VII, 65).

⁵⁷ *Sesta Meditazione* (OF, II, 74), (AT, VII, 80).

⁵⁸ (OF, II, 136), (AT, VII, 145).

⁵⁹ 2 maggio 1644 (AT, IV, 118).

n'ha di così chiare, ed in pari tempo di così semplici, che ci è impossibile pensare ad esse senza crederle vere: per esempio, che io esisto quando penso; che le cose, che sono state fatte una volta, non possono non essere state fatte, e simili, di cui è manifesto che si ha una perfetta certezza. Poiché noi non possiamo dubitare di quelle cose senza pensare ad esse; ma non vi possiamo mai pensare senza credere che siano vere [...] dunque non ne possiamo dubitare senza crederle vere, cioè non ne possiamo mai dubitare⁶⁰.

L'evidenza esercita su di noi un'attrattiva alla quale non possiamo porre resistenza:

M'inganni chi può: non potrà mai fare che io non sia niente, finché penserò di essere qualcosa; o che un giorno sia vero che io non sia mai stato, essendo vero adesso che sono; oppure che due e tre, sommati assieme, facciano più o meno di cinque, o cose simili, che vedo chiaramente non poter essere in altra maniera da come le concepisco⁶¹.

Lo scarto ontologico viene recuperato in base all'evidenza di un'idea alla quale non ci si potrà mai sottrarre, l'idea di un Dio verace. Il Dio-verace può essere pensato anche come onnipotente, mai come ingannatore. Cartesio non pone vincoli alla libertà divina, ma non per questo può affermare la compatibilità della natura divina con l'inganno o la frode. Se è possibile mantenere due evidenze (onnipotenza-veracità) è perché la questione della possibilità da parte di Dio di dare vita ai contraddittori è oziosa, forse inutile. A Cartesio interessa tenere fede all'onnipotenza divina che, pur essendo tale, non ha bisogno di trovare il suo modulo espressivo nell'inganno.

In nome della veracità Descartes non nega l'evidenza dell'onnipotenza, ma la presenza dell'inganno in Dio. D'altro canto, in virtù dell'onnipotenza, Cartesio non nega la veracità, ma mantiene la possibilità, da parte di Dio, di fare ciò che per noi è contraddittorio. Tuttavia, dal momento che siamo costitutivamente incapaci di rappresentarci tale possibilità, la questione di come sia realmente possibile diventa oziosa e inutile. Ciò che interessa il filosofo non è dimostrare *come* Dio renda operante l'impossibile o il contraddittorio, ma semplicemente *che* a Dio appartiene la possibilità di farlo.

Abbiamo detto che due evidenze insieme rendono possibile all'uomo il pensiero di Dio: la sua *veracità* (che rende possibile la scienza) e la sua *onnipotenza* (di cui si occupa la teologia). Dell'una come dell'altra non si può dubitare poiché è impossibile resistere all'evidenza delle idee che ce le manifestano. L'onnipotenza di Dio ci fa avvertire con chiarezza il senso della nostra finitezza, la veracità diventa garante della nostra scienza. L'uomo di Cartesio si muove entro questi due termini; è cosciente dei suoi limiti, ma si sente responsabile di fronte a un Dio che gli fornisce gli strumenti idonei per fare scienza ed evitare accuratamente l'errore.

⁶⁰ *Risposte alle Seconde Obbiezioni* (OF, II, 137), (AT, VII, 145).

⁶¹ *Terza Meditazione* (OF, II, 35), (AT, VII, 36).

Esiste un compito che Dio affida all'uomo: operare per il bene dell'umanità. Descartes è ben lontano dagli oziosi giochi intellettuali che non portano alcun vantaggio agli uomini; egli guarda alla 'comodità del vivere', perseguendo l'obiettivo di un miglioramento e anche di un prolungamento della vita: la filosofia è come un 'albero fertile' i cui frutti sono la medicina, l'arte, la meccanica e la morale⁶². Pur accettando i limiti della condizione umana, l'uomo di Cartesio non è vittima di contraddizioni insolubili; la risposta della creatura è forte perché sostenuta da un Dio verace e onnipotente insieme, che permette all'uomo di costruire un sapere certo.

All'onnipotenza Cartesio rende giustizia ipotizzando un potere così grande da far sembrare 'folle', in quanto irrazionale (per l'uomo), lo stesso potere divino. 'Follia' diviene per l'uomo sinonimo di contraddittorietà, ma non di impossibilità assoluta. Colui che è folle si abbandona a una logica alternativa, senza spiegarla, accettandone la piena sottomissione. Così Descartes si muove tra 'saggezza' e 'follia', tra il *buon senso* che lo conduce al *buon metodo* del filosofare e la fede in Dio che non gli fa mai dimenticare i limiti posti al sapere umano. La saggezza diventa strumento scientifico, che media le frammentazioni e le dispersioni del conoscere, strumento filosofico e morale insieme, guida del cammino meditativo in cerca della verità. Ma la ricerca è dipendente e vincolata all'idea di onnipotenza e a essa resta sempre e comunque ancorata. L'uomo saggio dispone dei mezzi idonei al fine di evitare l'errore: l'adesione all'evidenza all'interno del buon metodo del filosofare. Ma l'evidenza riposa in Dio come sua creatura, e in lui e attraverso di lui la verità trova la propria garanzia, non come sua espansione o emanazione, ma come suo prodotto e risultato. Dono per l'uomo e, al pari dell'uomo, creata, perché di essa la creatura umana possa fruire nella consapevolezza dell'infinita distanza che la separa dal Creatore.

⁶² La famosa metafora dell'albero si trova nella lettera a Picot che costituisce la premessa alla versione francese dei *Principia* (AT, IX-2).

Bibliografia

Sigle

Con la sigla AT indichiamo le *Oeuvres di Cartesio*, ed. critica a cura di C. Adam e P. Tannery, Paris, Vrin, 1964, seguita dal numero del volume e dal numero di pagina.

Con la sigla OF indichiamo la trad. it., *Opere Filosofiche*, a cura di Garin, Bari, Laterza, 1986, e la sigla OS per la trad. it, *Opere Scientifiche*, a cura di E. Lojacono, Torino, Utet, 1983. Entrambe sono seguite dal numero del volume e dal numero di pagina.

Con la sigla ST indichiamo *La Somma Teologica di Tommaso D'Aquino*, a cura dei Domenicani Italiani, Firenze, 1949-75, seguita dal numero della *Questione* e dal numero dell'articolo.

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

Baillet, A., 1691, *La vie de Monsieur Des-Cartes*, voll. 2, Paris, Hortemels.

Beyssade, J. M., 1976, *La philosophie première de Descartes*, Paris, Flammarion.

Boutroux, E., 1985, *Des vérités éternelles chez Descartes*, tr. Canguilhem, Paris, Vrin.

Bouveresse, J., 1983, «La théorie du possible chez Descartes», in *Revue internationale de philosophie*, MCMLXXXIII, 146, pp. 293-310.

Courtine J. F., 1979, «Le projet suarézien de la métaphisique», in *Archives de philosophie*, MCMLXXIX, 42/2, pp. 235-274.

Courtine, J. F., 1989, «Différence ontologique et analogie de l'être. Le tournant suarézien», in *Bulletin de la société française de philosophie*, MCMLXXXIX, 2, pp. 4-76.

Courtine, J. F., 1990, *Suarez et le système de la métaphisique*, Paris, PUF, (1999, Milano, Vita e pensiero).

Cronin, T. J., 1966, «Objective being in Descartes and Suarez», in *Analecta Gregoriana*, MCMLXVI, vol.154, sectio A, n.10, pp. 1-275.

Cronin, T. J., 1960, «Eternal truths in the thought of Descartes and of this adversary», in *Journal for the history of ideas*, MCMLX, 21, pp. 269-288.

Curley, E., 1984, «Descartes on creation of the eternal truths», in *The philosophical Review*, MCMLXXXIV, 93/94, pp. 569-597.

Dalbiez, R., 1929, «Les sources scolastiques de l'être objectif», in *Revue d'histoire de philosophie*, MCMXXIX, pp. 464-472.

Giacon, C., 1943, *La seconda scolastica*, Milano, Fratelli Bocca.

Gilson, E., 1913, *Index scolastico-cartésien*, Paris, Vrin.

Gilson, E., 1913, *La liberté chez Descartes et la théologie*, Paris, Vrin.

Gilson, E., 1930, *Etudes sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*, Paris, Vrin.

Gilson, E., 1994, *La filosofia nel Medioevo*, Firenze, La Nuova Italia (1922).

Gilson, E., 1914, «L'innéisme cartésien et la théologie», in *Revue de métaphysique et de morale*, MCMXIV, pp. 456-489.

Gouhier, H., 1924, *La pensée religieuse de Descartes*, Paris, Vrin.

Gouhier, H., 1962, *La pensée métaphysique de Descartes*, Paris, Vrin.

Gregory, T., 1974, «Dio ingannatore e genio maligno. Nota in margine alle Méditations di Descartes», in *Giornale critico della filosofia italiana*, MCMLXXIV, IV, pp. 417-516.

Gueroult, M., 1953, *Descartes selon l'ordre des raisons*, vol. 2, Paris, Aubier.

Kobayashi, M., 1993, *La philosophie naturelle de Descartes*, Paris, Vrin.

Landucci, S., 1980, «La creazione delle verità eterne in Descartes», in *Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa*, MCMLXXX, vol. X, 1, pp. 233-281.

Landucci, S., 1986, *La teodicea nell'età cartesiana*, Napoli, Bibliopolis.

Laporte, J., 1945, *Le rationalisme de Descartes*, Paris, PUF.

- Mandonnet, P., 1910, «Les premières disputes sur la distinction réelle entre l'essence et l'existence», in *Revue thomiste*, MCMX, 18, pp. 741-765.
- Marion, J. L., 1968, *Sur le prisme métaphysique de Descartes*, Paris, PUF.
- Marion, J. L., 1975, *Sur l'ontologie grise de Descartes. Savoir aristotélicien et science cartésienne dans les Regulae*, Paris, Vrin.
- Marion, J. L., 1981a, *Sur la théologie blanche de Descartes*, Paris, PUF.
- Marion, J. L., 1981b, *Questions cartésiennes*, Paris, PUF.
- Marion, J. L., 1996, *Questions cartésiennes II. Sur l'ego et sur Dieu*, Paris, Puf.
- Missaglia, G., 1992, «Il possibile e l'impossibile in Descartes», in *Rivista di storia della filosofia*, MCMLXXXII, 3, pp. 527-553.
- Pernoud, M. A., 1972, «The theory of the potentia Dei according to Aquinas, Scotus and Ockham», in *Antonianum*, MCMLXXII, 47, pp. 68-92.
- Popkin, R., 1995, *La storia dello scetticismo*, Milano, Mondadori (*The history of scepticism from Erasmus to Descartes*, 1965).
- Rodano, P., 1995, *L'irrequieta certezza*, Napoli, Bibliopolis.
- Rodis Lewis, G., 1971, *L'oeuvre de Descartes*, Paris, Vrin.
- Rodis Lewis, G., 1985, *Idées et vérités éternelles chez Descartes et ses successeurs*, Paris, Vrin.
- Rodis-Lewis, G., 1983, «Polemiques sur la création des possibles et sur l'impossible dans l'école cartésienne», in *Studia Cartesiana*, MCMLXXXIII, 2, pp. 105 e sgg.
- Rotta, P., 1937, «Le platonisme de Descartes», in *Cartesio nel terzo centenario del Discorso sul metodo*, Milano, Vita e pensiero.
- Santinelli, C., 2000, *Mente e corpo. Studi su Cartesio e Spinoza*, Urbino, Quattroventi.
- Scaravelli, L., 1968, *La prima Meditazione di Cartesio*, Firenze, Sansoni.

Scribano, E., 1999, «L'inganno divino nelle Meditazioni di Descartes», in *Rivista di Filosofia*, MCMLXXXIX, XC, 2, pp. 219-251.

Scribano, E., 2000, «Quel che Dio non può fare. Descartes e i limiti della potenza divina», in *L'onnipotenza nel pensiero dei secoli XVI e XVII*, cur. G. Canziani, M.A. Granata, Y.Ch. Zarka, Milano, F. Angeli.

Suarez, F., 1856, *Disputationes Metaphisicae*, in *Opera omnia*, Paris, Vivès.

Suarez, F., 1996, *Disputazioni metafisiche*, Milano, Rusconi (1965).

Platone, 1974, Teeteto, cur. M. Valgimigli, Bari, Laterza.

Wells, J., 1962, «Suarez, historian and critic of the modal distinction between essential being and existential being», in *New scholasticism*, MCMLXII, vol. 36, pp. 419-444.

Wells, J., 1967, «Objective being: Descartes and his sources», in *The modern schoolman*, MCMLXVII, XLV, pp. 49-61.