

## EVIDENZA E VERITÀ NEL PENSIERO DI RENÉ DESCARTES

Massimiliano Savini\*

### RESUMO

O texto pretende retrair o desenvolvimento da relação entre evidência e verdade das *Regulae ad directionem ingenii* (1620–1628 circa) às *Meditationes de prima philosophia* (1641): se na obra juvenil do filósofo o nexu entre evidência e verdade é posto estruturalmente ao fundo da teoria da natureza simples e da abordagem reducionista que esta comporta, o desenvolvimento ulterior, com a investigação metafísica posta como fundamento da física a partir de 1629, vê uma insuficiência da evidência como garantia da verdade do conteúdo representativo. A dúvida da *I Meditação*, radicalizada pela hipótese do Deus enganador, chega a tematizar uma possível dissociação entre evidência e verdade: a finitude da mente humana não pode fornecer uma garantia do valor veritativo da evidência, nem mesmo no caso do seu alcance máximo, como na verdade matemática. A *IV Meditação*, com a teoria do erro e com o papel reconhecido à vontade, se por um lado permitirá a Descartes recompor a relação entre evidência e verdade, por outro contudo marcará formalmente a dissociação entre elas, legando ao pensamento posterior um plexo problemático que ainda hoje intriga o pensamento filosófico. A intenção do texto é percorrer o surgimento de tal problemática e sua articulação no quadro do pensamento cartesiano, utilizando os textos mencionados (*Regulae*, *Meditationes*), mas também a correspondência e *O Mundo*: o pensamento cartesiano virá reconstruído segundo uma abordagem diacrônica com vistas a iluminar não só os elementos de continuidade, mas também os de cisão, seja em relação à tradição precedente, seja no desenvolvimento da própria filosofia cartesiana, dos primeiros escritos àqueles da maturidade.

**Palavras-chave:** Descartes. Evidência. Verdade.

### RÉSUMÉ

Le texte vise retracer l'évolution de la relation entre évidence et vérité des *Regulae ad directionem ingenii* (1620–1628 circa) aux *Meditationes de prima philosophia* (1641) : Puisque d'un côté, dans l'oeuvre de jeunesse du philosophe, le lien

---

\* Professor de Filosofia da Universidade do Salento (Lecce). *E-mail:* massimiliano.savini@unisalento.it

entre évidence et vérité est structurellement mis au fond de la théorie de la nature simple et de l'approche réductionniste qu'elle entraîne; de l'autre côté, cependant, le développement ultérieur, avec l'enquête métaphysique en tant que fondement de la physique, à partir de 1629, aperçoit de l'insuffisance dans l'évidence comme garantie de la vérité du contenu représentatif. Le doute de la *Méditation Première*, radicalisé par l'hypothèse du Dieu trompeur, traite une possible dissociation entre évidence et vérité : la finitude de l'esprit humain ne peut pas fournir à l'évidence la garantie de la valeur de vérité, ni même dans le contexte de la sa portée maximale : la vérité mathématique. La *Méditation Quatrième*, avec la théorie de l'erreur et le rôle dédié à la volonté, permettra à Descartes de recomposer la relation entre évidence et vérité, mais marquera aussi, formellement, la dissociation entre les deux, en léguant à sa pensée ultérieure un plexus problématique qui continue, aujourd'hui, d'intriguer la pensée philosophique. Avec ce texte, nous avons l'intention de parcourir l'émergence de telle problématique et son articulation dans le cadre de la pensée cartésienne, en utilisant les œuvres mentionnées (*Regulae* et *Meditationes*) et aussi la correspondance et *Le monde*. Ici, la pensée cartésienne reviendra reconstruite selon une approche diachronique visant éclairer non seulement les éléments de continuité, mais aussi ceux de scission, soit par rapport à la tradition précédente, soit dans le développement de la philosophie cartésienne en soi, des premiers écrits à ceux de la maturité.

**Mots-clés:** Descartes, évidence, vérité.

## Il problema che affrontiamo

In questo testo affrontiamo un problema capitale nella storia del pensiero – il tema del rapporto tra evidenza da una parte e verità dall'altra – ma un primo elemento di cui tener conto è che la domanda acquista senso critico e pregnanza nel contesto della modernità. Andiamo però con ordine. Il termine evidenza ha la sua radice semantica nel verbo latino *video/videre*: esso si colloca quindi perfettamente nel contesto metaforico della conoscenza come visione, contesto che ci giunge come un lascito della cultura greca<sup>1</sup>. La verità intesa come *aletheia*, cioè disvelamento, rimanda contestualmente al portare a vista, a visione, quanto era velato, nascosto agli occhi. La cultura occidentale, prima greca e poi latina, non ha mai messo in dubbio il nesso

---

<sup>1</sup> Cfr. l'*incipit* della *Metafisica* di Aristotele con l'elogio del senso della vista: *Metaphysica*, I, 1, 980a 21-27.

evidenza/verità in quanto tale. Almeno fino a Descartes. La teoria aristotelica della conoscenza e della scienza ammette che vi sono elementi primi del conoscere, dati i quali si può procedere avanti, ma non metterli in dubbio o cercare di dimostrarli<sup>2</sup>. Tali elementi sono appunto i dati della conoscenza sensibile (assunti come punto di partenza di ogni attività conoscitiva) e i principi primi (punto di partenza di ogni dimostrazione scientifica), indubitabili perché insormontabili al di là di quel nesso evidenza/verità di cui abbiamo parlato. Le nozioni comuni di matrice stoica (*koinai ennoiai*) si propongono come conoscenze comuni che sono condivise tra gli uomini. Tra i filosofi dell'antichità, gli scettici sono quelli che apparentemente hanno messo più in dubbio il nesso tra evidenza e verità, ma in realtà il nesso in quanto tale non è stato messo in discussione: gli argomenti scettici mirano innanzitutto a criticare le nostre capacità cognitive in relazione al vero, ma non che il vero in quanto tale si debba presentare nella forma di una solida evidenza. Si potrebbe addirittura leggere il fenomeno dello scetticismo antico come una radicale richiesta di evidenza in relazione alla verità. È interessante, a questo proposito, richiamare gli studi che sono stati fatti sulla rinascita dello scetticismo in età moderna: a partire dagli studi pionieristici di Richard Popkin, gli studiosi si sono interessati al particolare caso della rinascita dello scetticismo in età moderna, concomitante alla rilettura e alla riedizione degli autori dello scetticismo antico, non solo di marca pirroniana, secondo la lettura di Popkin (Sesto Empirico), ma anche di marca accademica (Carneade, Plutarco...). Alcuni autori sono arrivati a leggere questo fenomeno, senza dubbio variegato e complesso nelle sue articolazioni, in una prospettiva, per così dire, 'positiva', volta a convalidare un più sano e ricco fenomenismo, atto a cogliere la complessità del reale, contro la posizione di quanti rivendicavano l'esigenza di un fondamento metafisico della conoscenza e quindi della scienza<sup>3</sup>. Anche autori non considerati tecnicamente scettici come Hobbes sono stati fatti rientrare nel quadro complessivo di questa ricostruzione, forse in maniera un po' forzata, storicamente, ma nondimeno affascinante. Quel che va però osservato è che tale tentativo si

<sup>2</sup> Cfr. *An. Post.*, I, 10, 76a 31 sgg.

<sup>3</sup> Cfr. PAGANINI, G. Paganini, *Skepsis. Le débat des modernes sur le scepticisme. Montaigne – Le Vayer – Campanella – Hobbes – Descartes – Bayle*, Paris, Vrin, 2008; MAIA NETO, J. R.; PAGANINI, G.; LAURSEN, J. CH. (a cura di), *Skepticism in the Modern Age. Building on the Work of Richard Popkin*, Leiden-Boston: Brill, 2009.

colloca nel quadro più ampio di un ripensamento del concetto di verità e del nesso strutturale di questa con l'evidenza. Che cosa significa però mettere a tema il nesso tra verità ed evidenza? Nel caso di Descartes, come vedremo, significa che l'evidenza non basta più, neppure nel suo significato più alto e pregnante, a garantire la verità. E questo non perché – secondo il vecchio motivo scettico – le nostre facoltà non ci consentono di pervenire ad una perfetta evidenza, ma proprio perché con Descartes cambia strutturalmente il rapporto con la verità: questa resta sempre concepita nella forma di una corrispondenza tra ciò che pensiamo e la realtà, ma tale corrispondenza non è più sancita sul piano della evidenza cogitativa ma a partire da un atto della volontà. Il rapporto con la realtà non è più dato in maniera diretta ed immediata, ma solo in virtù di un atto della volontà che sancisce la validità della corrispondenza tra le mie rappresentazioni e ciò che esse esibiscono. Un tale problema, che si inaugura in filosofia con Descartes, giunge ai giorni nostri e di fatto non è stato ancora superato, anche se differenti sono gli approcci con cui esso è stato tematizzato: l'approccio linguistico o quello ermeneutico sono stati a lungo dominanti, anche se oggi vi è un deciso ritorno al realismo<sup>4</sup>, un realismo che definirei di riflusso perché spesso costruito sulla base di una esigenza 'politica' – a mio avviso – più che conoscitiva o fondativa. Ci si è infatti accorti che se si liquida la verità come un fatto puramente linguistico o ermeneutico ci si consegna rapidamente in mano al potere economico, politico o militare di turno. Viene da osservare che la crisi economica, paradossalmente, è stata ed è tuttora un'occasione per riaprire la questione del rapporto con la realtà e, quindi, con il suo darsi nella dimensione conoscitiva a noi. Non voglio però qui soffermarmi su questo punto – che mi porterebbe forse a fare altre lezioni da quelle che voglio fare: mi preme invece ritornare ad un punto sintetico che riapre il discorso sul nostro specifico tema.

Per dirla in una parola ed icasticamente l'evidenza non basta più perché essa deve divenire certezza. Il problema dell'evidenza diventa con Descartes il problema della certezza: quanto questo problema poi sia attuale, ciascuno può dirlo per sé. Forse siamo disposti a concedere che abbiamo

---

<sup>4</sup> Cfr. ad esempio le discussioni attorno al 'new realism': in Italia il dibattito è stato avviato da M. Ferraris: *Manifesto del nuovo realismo*, Roma-Bari, Laterza, 2012. Ad una sorta di 'new realism' o, per dirla con le parole del suo autore, 'commonsense realism' è pervenuto anche Hilary Putnam a partire dal 1990.

tante evidenze, ma per quanto riguarda la certezza, questa è un bene che ci pare troppo caro da pagare: l'evidenza può essere liquidata sul piano della convenzione e del contesto, al quale rinviando per togliere il peso del nostro personale e definitivo giudizio. Con la certezza questo non sembra lo si possa fare, ed anche le certezze più solide sembrano velate dall'ombra inquietante della insicurezza<sup>5</sup>.

In ogni modo, qualunque posizione si prenda, il problema della certezza è quello del problema di un rapporto pieno e soddisfacente con la verità. Questo rapporto ancora oggi ci inquieta, ci arrabbia, ma ci costringe ancora a riguardare ancora più a fondo il nostro rapporto con la realtà.

Nello studio che faremo di questo tema all'interno del pensiero di Descartes, dovremo fare attenzione non solo alle risposte che fornirà il nostro autore; ma soprattutto dovremo fare attenzione al sorgere e al porsi delle domande. È una sottolineatura di metodo. Lo faccio sempre anche all'inizio dei miei corsi in Italia, e lo faccio invitando a prendere come principio del metodo di studio una osservazione di un teologo protestante americano che si chiama Reinhold Niebuhr: "Nulla è più assurdo di una risposta data ad una domanda che non si pone"<sup>6</sup>. Cosa significa nel nostro caso questa affermazione? Che le soluzioni, o risposte, date dai filosofi ai problemi che si sono posti, sono comprensibili solo a partire dalle domande che hanno generato tali problemi. Per questo, penso di poter dire che è più importante capire le domande che non le risposte, perché le prime aprono a tantissimi percorsi e ci permettono il confronto libero e autonomo con l'autore, le seconde, senza le prime, ci portano solo ad una ripetizione sterile e ottusa. Per comprendere le domande, però, occorre incontrare l'autore secondo quelli che sono i canoni e i parametri della sua esperienza storica, della sua vicenda umana ed intellettuale nel suo dipanarsi storico e concreto: le domande e i problemi non sono separati dalla storia, sono un tutt'uno con la storia nella quale si collocano e per questo non possiamo fare astrazione dal confronto col dato storico.

Torniamo a Descartes: la letteratura critica ha discusso spesso sul criterio di verità in Descartes, ma solo recentemente ha espressamente messo

---

<sup>5</sup> Al tema della certezza ha dedicato uno dei suoi ultimi libri (MARION, 2010).

<sup>6</sup> NIEBUHR, R. *The Nature and Destiny of Man*. v. 2. New York: John Knox Press, 1996. p. 6. (prima ed.: New York, 1943).

a tema non solo il criterio, ma anche il concetto stesso di verità nell'autore del *Discours de la méthode*. Paradigmatico è che, dopo anni di silenzio, nel 2005 sono stati pubblicati 2 libri su questo tema: il primo, di Enéias Forlin, *A teoria cartesiana da verdade*; il secondo di Gilles Olivo, *Descartes et l'essence de la vérité*. Si tratta di due testi che hanno un approccio differente: il primo propone uno studio del problema mediante una lettura interna delle *Meditationes de prima philosophia*, il secondo si applica ad una lettura diacronica ed evolutiva della riflessione cartesiana. Nel nostro percorso seguiremo il *fil rouge* non tanto del concetto cartesiano di verità, quanto del rapporto tra questa e la forma nella quale noi, secondo Descartes, ne facciamo esperienza, cioè l'evidenza.

Nelle sue *Lezioni di storia della filosofia*, Hegel ha onorato Descartes del titolo di 'padre della modernità'<sup>7</sup>, fissando così un punto d'inizio per la filosofia dei secoli successivi e ovviamente non mancando di sottolineare poi come questa storia si dipanava secondo vicende che portavano inesorabilmente a quella sintesi finale rappresentata dalla propria filosofia. L'idea di una 'paternità' storica di una filosofia o di un pensiero si colloca sempre in una visione teleologica, che ha il suo culmine in genere nel presente (o in qualcosa che gli assomiglia molto). Comunque Hegel scriveva questo a proposito della metafisica cartesiana ed in particolare del *cogito* come principio di tutta la filosofia. Con ciò sembrava che la modernità nascesse con la metafisica cartesiana (compiutamente esposta nelle *Meditationes de prima philosophia* del 1641). Ma in realtà le *Meditazioni* sono non un inizio in senso assoluto (come le si è volute leggere per tanti anni), ma sono esse stesse l'esito di un percorso iniziato una ventina d'anni circa prima della loro pubblicazione. Questo percorso inizia con un altro testo di Descartes intitolato *Regulae ad directionem ingenii*, cioè 'Regole per la direzione (o guida) dell'ingegno'. Questo testo non venne praticamente mai considerato sino alla fine dell'Ottocento, ed è merito della scuola di Marburgo se è tornato

---

<sup>7</sup> "René Descartes è un eroe, che ricominciò da capo l'impresa, e restituì alla filosofia quel terreno al quale essa tornò soltanto adesso dopo trascorsi mille anni. Non ci si può rappresentare in modo del tutto adeguato l'azione che quest'uomo esercitò sull'età sua e sulla formazione della filosofia in generale; quest'azione consisté principalmente in ciò ch'egli, in maniera libera e semplice e a un tempo popolare, mettendo da parte qualsiasi presupposto, prese le mosse dal pensiero popolare e da principi semplicissimi, e ridusse il contenuto a pensiero ed estensione od essere" HEGEL, G. W. F. *Lezioni sulla storia della filosofia*. III parte, c. 1.

ad essere un testo chiave per la lettura e la riscoperta di Descartes<sup>8</sup>. Ma la scuola neokantiana di Marburgo leggeva questo testo come in opposizione all'opera del 1641, come se fosse un'opera che annunciava una filosofia diversa, a–metafisica e puramente epistemologica, da parte di Descartes. Una filosofia annunciata ma poi abbandonata dietro le istanze della religione cattolica che esigeva, secondo gli autori della scuola di Marburgo (Cohen–Natorp–Cassirer), di far fronte al problema dell'ateismo con una metafisica che garantisse l'immortalità dell'anima e l'esistenza di Dio. L'esito di questa lettura era un po' un Descartes bicefalo: da un lato le *Regulae*, dall'altro le *Meditationes* e ciascuno poteva servirsi al tavolo secondo i propri gusti e interessi (ce n'era per tutti). Nel corso del XX secolo, sin dall'inizio, le *Regulae* sono state certo oggetto di una crescente attenzione, ma relegate soprattutto a svolgere la parte dell'esposizione del pensiero cartesiano relativa alla teoria del metodo. Le grandi esposizioni della filosofia cartesiana (Hamelin, Beck, Laporte, Alquié) partivano dal presupposto di una filosofia cartesiana senza cesure, piuttosto monolitica e compatta, in cui c'era una parte relativa al metodo, una alla metafisica, una alla fisica, un'altra alla medicina, per finire con la morale. L'unica discussione di sostanza era se venisse prima il metodo o la metafisica, ma poi tutto si risistemava. Arriviamo rapidamente al 1975: un giovane studioso francese pubblica un'opera intitolata *Sur l'ontologie grise de Descartes*. Si tratta del filosofo Jean–Luc Marion, che dedicherà un trittico alla filosofia cartesiana: alla prima opera seguiranno *Sur la théologie blanche de Descartes* (1981) e infine *Sur le prisme métaphysique de Descartes* (1986). Non voglio parlarvi dell'opera di Marion, ma ho dovuto menzionarla perché è a partire dai suoi testi che inizia una *nouvelle vague* francese che domina ancora oggi, potremmo dire, la scena. Il cuore dell'interpretazione di Marion è una lettura – a mio avviso – non tanto heideggeriana quanto levinasiana di Descartes che vede il filosofo come un Giano bifronte: da una parte Descartes è il filosofo che segna in via definitiva la modernità e la metafisica moderna, dettandone i canoni in via definitiva, secondo la lettura di Heidegger (cfr. *Il nichilismo europeo*, poi in *Nietzsche*); ma d'altra parte – e qui il debito nei confronti di *Totalité et infini* è innegabile – Descartes è anche il filosofo del superamento della modernità e della metafisica moderna perché la trascendenza dell'idea

---

<sup>8</sup> NATORP, P. *Descartes' Erkenntnistheorie*. Marburgo: N. C. Elwert'sche, 1882.

di infinito rappresenta una breccia, una rottura nella monolitica compattezza dell'*ego*. Il percorso cartesiano, in questa lettura, è fatto di rotture e recuperi, superamenti, censure e tentativi di riappropriarsi di sé.

Come dicevo prima, bisogna partire dalle *Regulae*, perché è qui che Descartes definisce – con un gesto filosoficamente rivoluzionario – i canoni della scienza moderna, ridisegnando il significato delle parole scienza, certezza, evidenza.

### Le ‘*Regulae ad directionem ingenii*’

Le *Regulae* sono un’opera singolare, non conclusa, senza genealogia – non avendone Descartes mai parlato nei testi che ci sono giunti – né posterità – essendo state pubblicate solo nel 1701, quindi molti anni dopo le discussioni attorno al metodo e alla logica di Descartes alle quali avrebbero potuto dare un contributo. Per quanto riguarda il titolo, pervenutoci dalle varie fonti con alcune varianti, vorrei soffermarmi sul termine *regula*: esso rinvia all’ambito della misura e della valutazione del rapporto tra un termine di confronto (in ambito matematico, l’unità; in ambito giuridico, la legge) e qualcosa che deve essere ricondotto ad esso. Non a caso si dice ‘regolo’ per indicare il righello. All’inizio del Seicento, questo termine è ampiamente presente in diversi ambiti applicativi: la matematica, ovviamente, ma anche la giurisprudenza o la teologia morale (data una norma di valore universale, si devono fornire le regole per la sua applicazione, cioè i criteri entro i quali può essere applicata ai casi individuali)<sup>9</sup>. Più inusuale trovarlo nel contesto di un’opera a carattere epistemologico<sup>10</sup>, ma questa caratteristica del titolo ci aiuta a comprendere bene un aspetto del testo cartesiano: esso non contiene una logica, o una teoria della conoscenza nella forma esaustiva di un trattato o di un’esposizione sistematica. L’opera di Descartes si propone piuttosto come una guida pratica per l’ingegno che vuole orientarsi nella ricerca della verità. Certo, essa contiene numerosi assunti teorici, ma sono funzionali a

<sup>9</sup> Cfr. ad esempio le *Regulae societatis Jesu* stilate da Ignacio di Loyola, diffusissime e con numerosissime edizioni; oppure il testo di M. Schickard, *Logica iuridica, hoc est regulae et modus argumentandi inductiones et interpretationes legum*, Herbomae Nassoviorum, 1615.

<sup>10</sup> Ciò nonostante cfr. il diffuso manualetto, presso i collegi gesuiti, pubblicato in appendice alla logica di Phillippe Du Trieu: *Definitiones, divisiones ac regulae ex logica et physica Aristotelis in gratiam studiosorum philosophiae* (molte edizioni, tra cui ho avuto modo di consultare quella di Colonia, sumptibus Bernardi Gualtheri, 1623).

supportare una pratica di indagine scientifica che è sempre il vero contesto di riferimento dell'opera. Da questo punto di vista, la riflessione cartesiana sembra riecheggiare temi e prospettive della filosofia di Francis Bacon, ma su questo punto non vi sono elementi – salvo alcune scelte lessicali<sup>11</sup> – che possano sostanziare una influenza di Bacon su Descartes.

La stessa partizione dell'opera, che desumiamo da quanto Descartes dichiara nella R12 (cfr. R12, AT X 428–429), ci conferma questo assunto: essa doveva essere divisa in 3 parti, la prima delle quali (Rr 1–12) doveva contenere le regole principali e generali; la seconda (Rr 13–24) doveva riguardare le questioni perfettamente intese; la terza (Rr 25–36) doveva portare sulle questioni perfettamente intese. Si deve notare l'utilizzo da parte di Descartes del vocabolario della *quaestio*, cioè del problema esposto in forma interrogativa: si tratta appunto di trattare i problemi, lavorarli per renderli risolvibili.

Vediamo ora, per punti e in maniera sintetica, quelli che sono – rispetto al tema che ci interessa – i principali punti della rivoluzione operata da Descartes nelle *Regulae*.

a) Primo 'scarto': un nuovo orizzonte del sapere (la R1). La R1 è considerata da Cassirer il cuore di tutta l'opera, poiché in essa Descartes assegna un nuovo orizzonte ed un nuovo baricentro al sapere. Contro la partizione aristotelica delle scienze, che poggia sulla loro differenziazione in base ai vari oggetti su cui portano, Descartes afferma risolutamente l'unità della scienza definita ormai come *humana sapientia*, cioè come quel sapere che è 'umano' in quanto emanazione della mente dell'uomo che si estende sui vari oggetti che incontra. La metafora del sole che illumina con la sua luce le cose esprime bene questo concetto: il sole è la mente dell'uomo e i suoi raggi sono il sapere. La conoscenza resta quindi sempre la stessa e non è altro che un ampliarsi delle potenzialità della mente dell'uomo.

Nam cum scientiae omnes nihil aliud sint quam humana sapientia,  
quae semper una et eadem manet, quantumvis differentibus subjectis

<sup>11</sup> Su tutte, l'uso della locuzione *naturae simplices* per indicare gli elementi primi di ogni conoscenza, anche se in Descartes e Bacon il termine acquista un significato profondamente diverso.

applicata, nec majorem ab illis distinctionem mutuatur, quam solis lumen a rerum, quas illustrat, varietate, non opus est ingenia limitibus ullis cohibere; neque enim nos unius veritatis cognitio, veluti unius artis usus, ab alterius inventione dimovet, sed potius juvat. Et profecto mirum mihi videtur, plerosque hominum plantarum vires, siderum motus, metallorum transmutationes, similibusque disciplinarum objecta diligentissime perscrutari, atque interim fere nullos de bona mente, sive de hac universali Sapientia, cogitare, cum tamen alia omnia non tam propter se, quam quia ad hanc aliquid conferunt, sint aestimanda. (AT X 360)

b) Secondo scarto: un nuovo concetto di evidenza (la R2)

La regola seconda ci mette davanti ad un secondo scarto rispetto alla tradizione: la definizione di scienza non ha in sé nulla di veramente innovativo, mentre è del tutto nuovo il senso che i termini evidenza e certezza acquisiscono nel testo cartesiano. ‘Evidente’ è ciò che è indubitabile: questa tesi segna il primo ingresso, nel quadro del pensiero cartesiano, del dubbio. L’indubitabilità è per ora misurata come impossibilità del disaccordo o della difformità di opinioni e Descartes espunge così tutte le opinioni probabili (il concetto di probabile rinvia sia alla pratica della *disputatio* che allo statuto di una nozione che non è incontrovertibilmente certa). Le uniche due scienze che rispondono a questi requisiti sono l’Aritmetica e la Geometria (le Matematiche).

Omnis scientia est cognitio certa et evidens; neque doctior est qui de multis dubitat, quam qui de iisdem nunquam cogitavit, sed nihilominus eodem videtur indoctior, si de aliquibus falsam concepit opinionem; ac proinde nunquam studere melius est, quam circa objecta adeo difficilia versari, ut vera a falsis distinguere non valentes dubia pro certis cogamur admittere, cum in illis non tanta sit spes augendi doctrinam, quantum est periculum minuendi. Atque ita per hanc propositionem rejicimus illas omnes probabiles tantum cognitiones, nec nisi perfecte cognitis, et de quibus dubitari non potest, statuimus esse credendum. (AT X 362)

Verum, si hanc regulam bene servemus, valde pauca occurrent, quibus addiscendis liceat incumbere. Vix enim ulla in scientiis quaestio est, de

qua non saepe viri ingeniosi inter se dissenserint. Sed quotiescumque duorum de eadem re iudicia in contrarias partes feruntur, certum est alterutrum saltem decipi, ac ne unus quidem videtur habere scientiam: si enim hujus ratio esset certa et evidens, ita illam alteri posset proponere, ut ejus etiam intellectum tandem convinceret. De omnibus ergo quae sunt ejusmodi probabiles opiniones, non perfectam scientiam videmur posse acquirere, quia de nobis ipsis plura sperare, quam caeteri praestiterunt, sine temeritate non licet; adeo ut, si bene calculum ponamus, solae supersint Arithmetica et Geometria ex scientiis jam inventis, ad quas hujus regulae observatio nos reducat. (AT X 363)

c) Terzo scarto: l'esperienza dell'evidenza (la R3)

In quale forma si dà però all'intelletto l'esperienza dell'evidenza? Descartes indica due soli atti che assicurano di evitare l'errore: l'intuito e la deduzione. Descartes fornisce due formulazioni della definizione di intuito, entrambe piuttosto simili. La prima definizione inizia con una parte negativa, nella quale Descartes esclude i significati tradizionali di *intuitus* riferiti all'uomo (la conoscenza sensibile e l'operazione dell'immaginazione); a questa *pars destruens* segue una *pars construens* elaborata a partire da una attribuzione ("un concetto della mente pura e attenta") che si sostanzia in una comparazione ("tanto chiaro e distinto (...) da non lasciare alcun dubbio"). È rilevante osservare che il dubbio ritorna anche qui ed è il vero termine di confronto sul quale si misura l'*intuitus*. Il dubbio, in questo caso, funge da vero e proprio strumento epistemologico.

Sed ne deinceps in eundem errorem delabamur, hic recensentur omnes intellectus nostri actiones, per quas ad rerum cognitionem absque ullo deceptionis metu possimus pervenire: admittunturque tantum duae, intuitus scilicet et deductio. Per intuitum intelligo, non fluctuantem sensuum fidem, vel male componentis imaginationis iudicium fallax; sed mentis purae et attentae tam facilem distinctumque conceptum, ut de eo, quod intelligimus, nulla prorsus dubitatio relinquatur; seu, quod idem est, mentis purae et attentae non dubium conceptum, qui a sola rationis luce nascitur, et ipsamet deductione certior est, quia simplicior, quam tamen etiam ab homine male fieri non posse supra notavimus. Ita unusquisque animo potest intueri, se existere, se cogi-

tare, triangulum terminari tribus lineis tantum, globum unica superficie, et similia, quae longe plura sunt quam plerique animadvertant, quoniam ad tam facilia mentem convertere dedignantur. (AT X 368).

La deduzione è invece concepita come un movimento, il movimento dello sguardo (*intuitus*) che passa da una idea ad una connessa ad essa. L'immagine che Descartes usa è quella della catena costituita da tanti anelli: la successione di questi dal primo all'ultimo costituisce l'ordine delle ragioni, organizzato sulla base del principio della chiarezza e dell'evidenza. I primi anelli sono le nozioni semplici che si danno per intuito, quelli che seguono sono dati per deduzione: così, ad esempio, le prime nozioni della geometria (postulati, assiomi, definizioni) sono oggetto dell'intuito e, a partire da questi, si elabora una catena di ragioni che più si allunga, più produce nozioni e teoremi complessi. Questi ultimi sono ottenuti mediante deduzione. È chiaro che la validità delle deduzioni dipende dal fatto che conosco bene il rapporto con le prime nozioni oggetto di intuito, e questo mette in primo piano il ruolo della memoria: inizialmente, infatti, la 'visione' del nesso tra ciò che conosco per intuito e ciò che conosco per deduzione è affidato alla memoria, anche se Descartes ritiene che, quanto più percorro velocemente l'ordine delle ragioni, tanto più acquisisco la capacità di vedere con un unico sguardo l'insieme delle ragioni concatenate tra loro. In tal modo la deduzione si risolve nell'intuizione.

Hinc jam dubium esse potest, quare, praeter intuitum, hic alium adjunximus cognoscendi modum, qui fit per deductionem: per quam intelligimus, illud omne quod ex quibusdam aliis certo cognitis necessario concluditur. Sed hoc ita faciendum fuit, quia plurimae res certo sciuntur, quamvis non ipsae sint evidentes, modo tantum a veris cognitisque principiis deducantur per continuum et nullibi interruptum cogitationis motum singula perspicue intuentis: non aliter quam longae alicujus catenae extremum anulum cum primo connecti cognoscimus, etiamsi uno eodemque oculorum | intuitu non omnes intermedios, a quibus dependet illa connexio, contemplemur, modo illos perlustraverimus successive, et singulos proximis a primo ad ultimum adhaerere recordemur. Hic igitur mentis intuitum a deductione certa distinguimus ex eo, quod in hac motus sive successio quaedam concipiatur, in illo non item; et praeterea, quia ad hanc non necessaria est praesens evidentia, qualis ad intuitum, sed

potius a memoria suam certitudinem quodammodo mutuatur. Ex quibus colligitur, dici posse illas quidem propositiones, quae ex primis principiis immediate concluduntur, sub diversa consideratione, modo per intuitum, modo per deductionem cognosci; ipsa autem prima principia, per intuitum tantum; et contra remotas conclusiones, non nisi per deductionem. Atque hae duae viae sunt ad scientiam certissimae, neque plures ex parte ingenii debent admitti, sed aliae omnes ut suspectae | erroribusque obnoxiae rejiciendae sunt. (AT X 369–371)

d) Quarto scarto: la struttura fondamentale del sapere (la R12).

La R12 presenta la differenza tra le cose in quanto esistenti e le cose in quanto conosciute. Tale differenza, posta da Descartes, segna un punto di rottura decisa con la teoria aristotelica della scienza, ancorata al concetto di sostanza. La scienza per Aristotele si dà innanzitutto della sostanza, che rappresenta il significato pieno dell'essere e, quando Descartes afferma che le cose in quanto esistenti sono un qualcosa di uno e semplice, di fatto ha in mente la definizione tradizionale di sostanza come ciò che è in sé e non in altro. La scienza cartesiana non ha quindi a che fare con le cose in quanto esistono nella realtà, ma in quanto sono conoscibili dalla mente e in questo processo di riduzione dell'esistente al conoscibile si opera una trasformazione che allontana la scienza di Descartes dall'esperienza (ingenua o meno ingenua) che abbiamo delle cose.

Dicimus igitur primo, aliter spectandas esse res singulas in ordine ad cognitionem nostram, quam si de iisdem loquamur prout revera existunt. Nam si, ver. gr., consideremus aliquod corpus extensum et figuratum, fatebimur quidem illud, a parte rei, esse quid unum et simplex: neque enim, hoc sensu, compositum dici posset ex natura corporis, extensione, et figura, quoniam hae partes nunquam unae ab aliis distinctae exstiterunt; respectu vero intellectus nostri, compositum quid ex illis tribus naturis appellamus, quia prius singulas separatim intelleximus, quam potuimus judicare, illas tres in uno et eodem subjecto simul inveniri.

Quamobrem hic de rebus non agentes, nisi quantum ab intellectu percipiuntur, illas tantum simplices vocamus, quarum cognitio tam perspicua et distincta est, ut in plures magis distincte cognitae mente dividi non possint: tales sunt figura, extensio, motus, etc.; reliquas autem omnes quodammodo ex his compositas esse concipimus. (AT X 418)

La scienza delineata nelle *Regulae* si appoggia perciò su quella che potremmo chiamare un'ontologia elementare, che non rinvia ad una teoria dell'ente (come l'ontologia tradizionale), ma si struttura noeticamente attorno alle nozioni più semplici ed indivisibili che la mente possiede in sé. Conoscere scientificamente significa conoscere la mescolanza di nature semplici che concorre alla produzione del fenomeno particolare che si desidera conoscere:

Omnem humanam scientiam in hoc uno consistere, ut distincte videamus, quomodo naturae istae simplices ad compositionem aliarum rerum simul concurrant. Quod perutile est annotare; nam quoties aliqua difficultas examinanda proponitur, fere omnes haerent in limine, incerti quibus cogitationibus mentem debeant praebere, et rati quaerendum esse novum aliquod genus entis sibi prius ignotum: ut si petatur quae sit magnetis natura, illi protinus, quia rem arduam et difficilem esse augurantur, ab iis omnibus quae evidentia sunt animum removentes, eundem ad difficillima quaeque convertunt, et vagi exspectant utrum forte per inane causarum multarum spatium oberrando aliquid novi sint reperturi. Sed qui cogitat, nihil in magnete cognosci posse, quod non constet ex simplicibus quibusdam naturis et per se notis, non incertus quid agendum sit, primo diligenter colligit illa omnia quae de hoc lapide habere potest experimenta, ex quibus deinde deducere conatur, qualis necessaria sit naturarum simplicium mixtura ad omnes illos, quos in magnete expertus est, effectus producendos; qua semel inventa, audacter potest asserere, se veram percepisse magnetis naturam, quantum ab homine et ex datis experimentis potuit inveniri. (AT X 427)

Descartes le presenta sempre nella R12 dividendole in 3 classi:

Dicimus secundo, res illas, quae respectu intellectus nostri simplices dicuntur, esse vel pure intellectuales, vel pure materiales, vel communes. Pure intellectuales illae sunt, quae per lumen quoddam ingenitum, et absque ullius imaginis corporeae adjumento ab intellectu cognoscuntur: tales enim nonnullas esse certum est, nec ulla fingi potest idea corporea, quae nobis repraesentet, quid sit cognitio, quid dubium, quid ignorantia, item quid sit voluntatis actio, quam

volitionem liceat appellare, et similia; quae tamen omnia revera cognoscimus, atque tam facile, ut ad hoc sufficiat, nos rationis esse participes. Pure materiales illae sunt, quae non nisi in corporibus esse cognoscuntur: ut sunt figura, extensio, motus, etc. Denique communes dicendae sunt, quae modo rebus corpo reis, modo spiritibus sine discrimine tribuuntur, ut existentia, unitas, duratio, et similia. Huc etiam referendae sunt communes illae notiones, quae sunt veluti vincula quaedam ad alias naturas simplices inter se conjugandas, et quarum evidentia nititur quidquid ratiocinando concludimus. Hae scilicet: quae sunt eadem uni tertio, sunt eadem inter se; item, quae ad idem tertium eodem modo referri non possunt, aliquid etiam inter se habent diversum, etc. Et quidem hae communes possunt vel ab intellectu puro cognosci, vel ab eodem imagines rerum materialium intuentem. (AT X 419)

La scienza delle regole mira quindi ad una visione completa del proprio oggetto, e l'opera si presenta come un insieme di precetti volti a favorire una facilità di pensiero e una perizia tecnica nel costruire le *quaestiones* (problemi). La scienza così pensata e progettata è una rappresentazione del mondo strutturata a partire da un processo di riduzione del molteplice e confuso dato sensibile a quell'insieme di elementi noeticamente semplici la cui composizione permette di rappresentare in maniera chiara e distinta gli oggetti. Il rapporto tra evidenza e verità è con ciò presupposto dalle *Regulae* e non apertamente tematizzato. Nell'opera redatta nel corso degli anni '20, tuttavia, si pongono le basi di una problematizzazione del nesso in quanto tale: il fatto che noi conosciamo il mondo attraverso un insieme di strutture noeticamente semplici che troviamo come 'date' a noi e che tale conoscenza ci presenta un mondo che non corrisponde più iconicamente a quello appreso attraverso i sensi, questo pone il serio problema della giustificazione della corrispondenza tra ciò che risulta a noi evidente e ciò che è in sé vero. Non sappiamo in maniera incontrovertibile se è esattamente questo insieme di problemi ad aver suggerito lo sviluppo metafisico del pensiero cartesiano. Tuttavia è molto plausibile e, quel che è certo, è che dal 1629 Descartes dichiara a più riprese che egli ha dovuto procedere a fondare la fisica mediante la metafisica.

### **La necessità di una fondazione metafisica della evidenza: la disarticolazione – rispetto alla mente umana – di evidenza e verità.**

Nelle *Regulae* il nesso tra evidenza e verità non viene in alcun modo discusso o messo in dubbio: la scienza è conoscenza vera perché esperienza di evidenza e l'evidenza si misura sulla capacità dello sguardo della mente tanto pura e attenta da non lasciare alcun dubbio intorno a ciò che osserva. L'oggetto presente alla mente è massimamente visibile e quindi evidente, e la verità è precisamente la corrispondenza tra la mente e la cosa che si dà in tale evidenza.

Ora, questa situazione è coerente con l'assunto della filosofia greca che vede nella vista il paradigma della conoscenza e quindi resta perfettamente in linea con la tradizione precedente: i punti di rottura che ho elencato non arrivano a disarticolare l'assunto fondamentale del nesso immediato evidenza-verità. Conseguenza di questo è il fatto che per Descartes, fino al 1628, la teoria della scienza non ha bisogno di alcun supporto ulteriore, cioè le tesi delle *Regulae* sono del tutto indipendenti da ogni presupposto metafisico. Sarebbe a questo proposito interessante discutere in che misura il rapporto tra la scienza e la filosofia prima o metafisica si articola negli autori coevi a Descartes: da questo punto di vista, la posizione di Descartes è certo originale, ma non completamente. Tra gli autori, soprattutto riformati o protestanti, che all'inizio del XVII secolo reintroducono massicciamente lo studio della metafisica nei curricula universitari, vi è l'esigenza di articolare ed ordinare il rapporto tra questi due ambiti: in generale, una soluzione abbastanza condivisa è quella di assegnare alla filosofia prima il compito di determinare le nozioni fondamentali e transdisciplinari che poi devono essere utilizzate nelle discipline particolari, secondo un ideale di coesione ed organizzazione delle discipline che troviamo in moltissimi autori (R. Gockel, Cl. Timpler, B. Keckermann, J.H. Alsted...).

Ma torniamo a Descartes: a partire dal 1629 abbiamo delle testimonianze di un cambiamento di prospettiva essenziale circa la maniera in cui Descartes pensa alla validazione della scienza. Non sappiamo nel dettaglio come questo è accaduto, ma sul finire degli anni '20, Descartes ritiene che la scienza non sia autosufficiente e che debba venire fondata sulla metafisica. Questa 'irruzione' della metafisica nel pensiero di Descartes si accompagna alla redazione di un 'piccolo trattato sulla divinità' di cui Descartes parla a Gibieuf e a Mersenne<sup>12</sup>.

<sup>12</sup> *A Gibieuf*, 18 luglio 1629, B 17, p. 45 (AT I 17, ll. 7-8) e dalle seguenti lettere *A Mersenne*:

In una lettera del 27 maggio 1638, scrivendo a Mersenne, Descartes affermerà:

Vous demandez si je tiens que ce que j'ai écrit de la réfraction soit démonstration; et je crois que oui, au moins autant qu'il est possible d'en donner en cette matière, sans avoir auparavant démontré les principes de la Physique par la Métaphysique (ce que j'espère | faire quelque jour, mais qui ne l'a point été par cidevant), et autant qu'aucune autre question de Mécanique, ou d'Optique, ou d'Astronomie, ou autre matière qui ne soit point purement Géométrique ou Arithmétique, ait jamais été démontrée. (AT II 141–142)

Il valore dimostrativo della fisica dipende dalle verità della metafisica: una tesi, questa, del tutto assente dalle *Regulae*.

Nella lettera a Mersenne del 15 aprile del 1630, emerge la stretta correlazione tra la possibilità di una fisica e la costituzione di una metafisica:

J'estime que tous ceux à qui Dieu a donné l'usage de cette raison [la 'raison humaine'], sont obligés de l'employer principalement pour tâcher à le connaître, et à se connaître eux-mêmes. C'est par là que j'ai tâché de commencer mes études; et je vous dirai que je n'eusse su trouver les fondements de la Physique, si je ne les eusse cherchés par cette voie. Mais c'est la matière que j'ai le plus étudiée de toutes, et en laquelle, grâce à Dieu, je me suis aucunement satisfait; au moins pensai-je avoir trouvé comment on peut démontrer les vérités métaphysiques, d'une façon qui est plus évidente que les démonstrations de Géométrie; je dis ceci selon mon jugement, car je ne sais pas si je le pourrai persuader aux autres. Les 9 premiers mois que j'ai été en ce pays, je n'ai travaillé à autre chose, et je crois que vous m'aviez déjà ouï parler auparavant que j'avais fait dessein d'en mettre quelque chose par écrit; mais je ne juge pas à propos de le faire, que je n'aie vu premièrement comment la physique sera reçue (AT I 144).

---

15 aprile 1630, B 30, p. 147 (AT III 144, ll. 18-20); 25 novembre 1630, B 36, p. 179 (AT I 182, l. 18).

Conoscere Dio e sé stessi è dunque una condizione necessaria per fondare la fisica (*les fondements de la physique*), ma la conoscenza di Dio e di sé è precisamente l'oggetto della metafisica cartesiana (cfr. il titolo delle *Meditationes*). Vedremo poi il perché di questa necessità, ma per ora quel che importa è che Descartes ammette implicitamente l'impossibilità di fondare una scienza senza la conoscenza di Dio e di sé. Nessuno di queste due conoscenze rientrava nel progetto delle *Regulae*.

Un elemento significativo circa il ruolo della metafisica e l'insufficienza, a questo proposito, delle *Regulae* è la teoria della creazione delle verità eterne. Secondo questa teoria le cosiddette verità eterne – cioè quelle verità (essenze, verità matematiche e metafisiche...) che la tradizione assegnava alla mente divina come ad essa coeterne – erano non più sullo stesso piano della essenza divina, ma venivano da Descartes considerate come create da un preciso atto della volontà divina che agiva come causa efficiente nei loro confronti. Questa tesi, di una estrema eterodossia rispetto all'impianto della teologia naturale tradizionale, almeno da Agostino in poi, viene presentata da Descartes in una serie di lettere a Mersenne dell'aprile e maggio del 1630.

L'importo teorico dell'affermazione della creazione da parte di Dio, agente come causa efficiente, delle verità eterne è enorme: essa comporta la posizione di una cesura forte tra il piano della mente divina e i contenuti esemplari, le idee appunto, che costituiscono le verità fondamentali che strutturano il mondo e la nostra conoscenza del mondo. Sulla base di questa tesi cartesiana, ad esempio,  $2+2$  avrebbe potuto, se Dio lo avesse voluto, non fare 4 o il triangolo avrebbe potuto avere più di tre lati e tre angoli, ecc. ecc. Così, di conseguenza, non solo il mondo così come lo conosciamo, ma la nostra stessa razionalità che struttura il mondo in un quadro di conoscenze, avrebbe potuto essere del tutto differente, senza avere una necessità interna e indipendente. Ciò che a noi si impone nella più forte evidenza non è di necessità vero, poiché avrebbe potuto anche non esserlo e quindi il nesso tra evidenza e verità non poteva più essere un presupposto tacito del discorso scientifico e filosofico, così come sino ad allora era stato concepito.

Je ne laisserai pas de toucher en ma Physique plusieurs questions métaphysiques, et particulièrement celle-ci: 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 en a aucune en particulier que nous ne puissions comprendre si notre esprit se porte à la considérer, et elles sont toutes *mentibus nostris ingentæ*, ainsi qu'un Roi imprimerait ses lois dans le coeur de tous ses sujets, s'il en avait aussi bien le pouvoir. Au contraire nous ne pouvons comprendre la grandeur de Dieu, encore que nous la connaissions. Mais cela même que nous la jugeons incompréhensible nous la fait estimer davantage; ainsi qu'un Roi a plus de majesté lorsqu'il est moins familièrement connu de ses sujets, pourvu toutefois qu'ils ne pensent pas pour cela être sans Roi, et qu'ils le connaissent assez pour n'en point douter. On vous dira que si Dieu avait établi ces vérités, il les pourrait changer comme un Roi fait ses lois; à quoi il faut répondre que oui, si sa volonté peut changer. – Mais je les comprends comme éternelles et immuables. – Et moi je juge le même de Dieu. – Mais sa volonté est libre. – Oui, mais sa puissance est incompréhensible; et généralement nous pouvons 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; car ce serait témérité de penser que notre imagination a autant d'étendue que sa puissance. J'espère écrire ceci, même avant qu'il soit 15 jours, dans ma physique. (*A Mersenne*, 15 aprile 1630, AT I 144–145).

Questo passo è uno dei più commentati e discussi all'interno della corrispondenza cartesiana e non possiamo in questa sede soffermarci su tutti gli spunti che ci offre. Occorre però fissare alcuni punti rilevanti:

– la teoria della creazione delle verità eterne doveva, secondo quanto pensava Descartes nell'aprile del 1630, essere enunciata nella fisica, pur essendo una verità metafisica;

– qui in particolare egli si riferisce specificamente alle verità matematiche;

– affermare l'indipendenza di queste verità dalla volontà di Dio significa imporre queste verità a Dio e con ciò minarne l'infinità (farne un Giove o un Saturno, le divinità greco-romane che per quanto non mortali erano sottoposte al fato).

– Le verità matematiche sono innate nelle menti dell’uomo e fissate da Dio con un decreto totalmente libero del suo volere. La mente dell’uomo può conoscere e comprendere (il termine comprendere è usato qui da Descartes in senso tecnico) tali verità, che si collocano su un piano del tutto orizzontale rispetto alla mente umana.

– Ciò che resta incomprensibile all’uomo è la grandezza di Dio, la sua immensità (questa si colloca su un piano verticale rispetto alla mente umana): possiamo conoscerla, ma non comprenderla. Il passo si conclude con il riconoscimento della onnipotenza di Dio e la portata della nostra conoscenza: dobbiamo affermare che egli può fare tutto ciò che noi possiamo comprendere, ma non possiamo impedire a Dio di fare ciò che noi non possiamo comprendere.

Questa discussione continuerà in alcune lettere a Mersenne del mese successivo, ma non intendo qui approfondire tale tema. Quello che mi interessava era mostrare che vi è un confine abbastanza netto tra la riflessione epistemologica degli anni ‘20 e quella successiva. Dopo il 1630 il nesso evidenza e verità, almeno per l’intelletto umano, non può più essere assunta in senso assoluto. Occorrerà una fondazione metafisica per garantire la solidità della conoscenza filosofica e scientifica.

Prima di proseguire, tuttavia, mi preme fare un nota bene: Descartes non ha mai esposto pubblicamente questa dottrina. La sua più estesa formulazione si trova nelle lettera a Mersenne dell’aprile–maggio del 1630, poi vi sono solo riferimenti sporadici, benché importanti<sup>13</sup>. Cosa significa questo? Che è difficile stabilire la collocazione di tale teoria nel quadro generale del pensiero cartesiano: da un lato essa sembra estremamente operativa (ad esempio essa sembra essere implicata nel dubbio della prima meditazione<sup>14</sup> o nella concezione cartesiana dell’infinito), ma dall’altro è chiaro che Descartes ha deciso di omettere questa dottrina dalle esposizioni pubbliche della sua filosofia. Alcuni interpreti (Frankfurt negli Stati Uniti, Marion, e la sua scuola in Francia) hanno fatto di tale tesi il cuore segreto della metafisica cartesiana, mentre altri (a partire da Emile Boutroux) hanno ritenuto di dover ridurre il numero delle verità eterne su cui si esercita l’onnipotenza divina come causa efficiente.

<sup>13</sup> Cfr. tra gli altri luoghi, le V (AT VII 380) e le VI (AT VII 431-432) risposte.

<sup>14</sup> Cfr. FRANKFURT, H. *Demons, dreamers and madmen*. New York: The Bobbs-Merrill Company, 1970. (repr. Princeton, Princeton UP, 2007).

### **Le *Meditationes de prima philosophia* (1641–1642)**

L'intera filosofia si poggia su basi metafisiche che passano attraverso la posizione di alcune tesi: la dimostrazione della nostra esistenza come cose pensanti; la dimostrazione dell'esistenza di Dio e la conoscenza della sua infinitezza e perfezione; la posizione dell'essenza delle cose materiali. Tali tesi non sono esplicitate nella corrispondenza cartesiana, ma possiamo considerarle come acquisite alla fine degli anni '20, come testimoniato sia dalle lettere sulle verità eterne del 1630, sia dal testo del *Mondo*, cioè la fisica che Descartes scrive agli inizi degli anni '30 e che non verrà mai pubblicata vivente l'autore a causa della condanna di Galilei del 1633. Il *Mondo* è un'opera chiave nella produzione di Descartes perché ci permette di vedere in controtelaio la situazione della metafisica cartesiana nel passaggio dagli anni '20 alle riflessioni e agli sviluppi degli anni '30 e '40.

La metafisica cartesiana ha avuto 3 esposizioni pubbliche: il *Discorso sul metodo* (1637); le *Meditazioni di filosofia prima* (1641) ed i *Principi della filosofia* (1644). A queste va aggiunto l'esposizione parziale di tale metafisica in un'opera pubblicata postuma e intitolata *La recherche de la vérité*. Le esposizioni pubbliche, senz'altro quelle maggiormente degne di nota perché licenziate dallo stesso Descartes, presentano delle analogie evidenti, ma anche alcune importanti differenze, che non hanno mancato di suscitare ampie discussioni tra gli studiosi. Un punto è però assodato: per Descartes la più compiuta esposizione della sua metafisica e quella alla quale ha fermamente consegnato il suo pensiero sono le *Meditationes*. Tutto questo per sottolineare non solo che le *Meditationes* sono l'opera più importante nel quadro della metafisica cartesiana, ma anche per dirvi che bisogna tener conto della loro specificità, sia nella forma che nel contenuto. Per entrambi questi aspetti l'opera segna una reale rivoluzione nella storia della filosofia e della metafisica. Partiamo dalla forma: Descartes introduce per la prima volta lo stile meditativo nel contesto di un'opera di filosofia. Esistevano dialoghi, poemi, trattati, summe, confessioni, disputazioni, manuali, discorsi, favole, ecc. Ma 'meditazioni' no. Perché delle meditazioni? Descartes è stato educato in un collegio gesuita e ha seguito durante tutta la sua formazione gli esercizi spirituali condotti nella forma di meditazioni sulla base delle indicazioni di S. Ignazio di Loyola. Che cosa prevede lo stile meditativo? In primo luogo uno stile di lettura diverso da quello delle altre

opere: la lettura meditante comporta una temporalità ed una ripetizione che si ispirano al modalità della *ruminatio* benedettina, cioè della masticazione lenta e ripetitiva che permette una maggiore assimilazione dei cibi. L'idea è che il meditante diventi tutt'uno con il percorso che egli compie e questo percorso deve portarlo a una trasformazione di sé e del proprio modo di pensare. In termini propri alla spiritualità ignaziana potremmo parlare di conversione, di trasformazione dell'uomo vecchio nell'uomo nuovo. Tutto questo si trova nel testo cartesiano, è precisamente incastonato al cuore delle *Meditazioni*, ma viene privato di tutto l'orizzonte spirituale e religioso: quelle di Descartes sono meditazioni laiche e filosofiche, che trattano certo di Dio, ma del Dio conosciuto dalla ragione, cosa che, del resto, verrà a Descartes pesantemente rimproverata da Pascal. La trasformazione che subisce il meditante cartesiano è una trasformazione nel pensiero, che Descartes indica nella formula icastica e sintetica di *abducere mentem a sensibus*, cioè allontanare la mente dai sensi per poter pensare in maniera chiara e distinta le prime verità metafisiche. Questo ha delle grosse implicazioni sia sul piano della stesura dell'opera, sia sul piano della lettura. Veniamo appunto alla stesura e allo stile delle meditazioni: se noi leggiamo un trattato o una summa, sappiamo che chi parla è l'autore, il testo è una locuzione ad una dimensione. Noi leggiamo, seguiamo il discorso, siamo portati generalmente ad accettare le conclusioni oppure a rigettarle. Nel discorso meditativo non funziona così, perché vi sono non una ma due dimensioni: vi è l'autore che parla dal punto di vista di colui che ha compiuto il percorso ed è approdato alla conversione e, quindi, vede le cose con uno sguardo che ha superato il travaglio della prova e della rinascita; ma vi è anche l'autore che si immedesima completamente nel lettore, ne condivide le difficoltà, ne sente la fatica e le esitazioni, facendosi tutt'uno con lui. Questo autore che si impersonifica nel lettore ragiona e dubita come se fosse egli stesso in preda alle situazioni più dure che il lettore si può trovare ad affrontare e non è sbagliato parlare di una vera e propria drammatizzazione teatrale. Da questo punto di vista le meditazioni vanno lette immedesimandosi e facendosi prendere dai dubbi e dalle angosce che assalgono l'autore. Un nota bene a questo proposito: il non aver inteso questo aspetto ha prodotto la figura mitica di un Descartes scettico, individuata nell'autore della prima meditazione, che propone dei dubbi talmente forti e radicali da far pensare ad un periodo effettivamente scettico nel percorso filosofico dell'autore. Passiamo ora alle implicazioni

sul piano della lettura dell'opera: non si può leggere questo testo come si legge la *Summa* di Tommaso o come si legge la *Critica della ragion pura* di Kant (forse con la *Fenomenologia dello spirito* di Hegel saremmo già più vicini). Un aspetto chiave della lettura è quello della temporalità; Descartes lo afferma chiaramente in alcune lettere: l'opera va letta meditazione per meditazione, stando anche alcuni giorni su ciascuna di esse, leggendo e rileggendo fino a quando non si è compiuto il percorso che l'autore ha stabilito. Non si tratta, ormai è chiaro, di capire semplicemente l'articolazione delle ragioni, ma di ripetere l'esperienza di pensiero dell'autore<sup>15</sup>. Oggi nessuno legge Descartes in questo modo, e forse è pure giusto, però non possiamo non tener conto di come l'opera è stata scritta dall'autore e di come egli volesse che fosse letta (un nota bene sul formato della prima edizione delle *Meditationes*: in 12°). Abbiamo parlato delle novità quanto alla forma, vediamo ora le novità quanto al contenuto. Partiamo dal titolo dell'opera per esteso: *Meditationes de prima philosophia, in qua Dei existentia et animae immortalitas demonstratur* (una rilevante differenza nella titolazione della seconda edizione: *Meditationes de prima philosophia, In quibus Dei existentia, et animae humanae a corpore distinctio, demonstrantur*). Nel XVII secolo, quando scrive Descartes, i significati di Filosofia prima erano essenzialmente 2 o 3: filosofia prima era detta la metafisica in ragione dell'astrazione e quindi della generalità e dell'universalità del proprio oggetto (primarietà sul piano della generalità e della universalità del proprio oggetto); filosofia prima era detta la teologia naturale in ragione dell'eccellenza e della priorità assiologica del proprio oggetto (Dio e le intelligenze separate); filosofia prima era detta (più recentemente da Francis Bacon nel *De augmentis scientiarum*) l'insieme di quei termini transdisciplinari che costituiscono un bagaglio comune di concetti utili a tutte le discipline specifiche (un specie di lessico filosofico propedeutico allo studio di tutte le discipline). Come vedete Descartes non si rifà a nessuno di questi concetti, ma definisce un nuovo concetto di filosofia prima; in una lettera a Mersenne dell'11 novembre 1640 scrive parlando del titolo dell'opera:

“Je crois qu'on le pourra nommer, ainsi que je vous ai écrit par ma précédente, *Meditationes de prima Philosophia*; car je n'y traite pas seulement

<sup>15</sup> Un nota bene sul tema dell'esperienza in Descartes: è stato spesso rappresentato in maniera caricaturale e distorta come un filosofo lontano dall'esperienza,

de Dieu et de l'Âme, mais en général de toutes les premières choses qu'on peut connaître en philosophant par ordre”.

Che cosa determina allora la priorità di tale filosofia? L'ordine delle ragioni, in funzione alla situazione del soggetto e non più in relazione all'oggetto che viene studiato.

L'opera consta così di 6 meditazioni, ognuna delle quali è titolata in base alla tesi o all'argomento che viene trattato in essa: la prima è intitolata “Ciò che può essere revocato in dubbio”; la seconda “La natura della mente umana; che essa è più nota del corpo”; la terza “Di Dio che esiste”; la quarta “Del vero e del falso”; la quinta “L'essenza delle cose materiali; e, di nuovo, Dio, che esiste”; la sesta “L'esistenza delle cose materiali e la distinzione reale della mente dal corpo”. A queste 6 *Meditazioni* succedono 7 serie di *Obiezioni e Risposte*: Descartes dopo aver redatto il testo principale dell'opera aveva infatti deciso di farlo circolare presso filosofi e scienziati del tempo a cui aveva chiesto di mandargli eventuali obiezioni perché lui vi potesse rispondere e pubblicare il testo con questo insieme di materiali. Ovviamente nelle *Obiezioni e Risposte* lo stile meditativo è del tutto assente e si tratta di una serie di discussioni a botta e risposta da parte di questi interlocutori e Descartes.

Veniamo ora al contenuto che più ci interessa, ovvero alle *Meditazioni I e IV*.

### **La Prima Meditazione**

Lo scopo della prima meditazione è quello di procedere ad un esame delle proprie conoscenze per stabilire “qualcosa di stabile e duraturo nelle scienze” (AT VII 17). Come procede Descartes? Il processo della I Meditazione si basa su due decisioni stabilite inizialmente:

Ad hoc autem non erit necesse, ut omnes esse falsas ostendam, quod nunquam fortassis assequi possem; sed quia jam ratio persuadet, non minus accurate ab iis quae non plane certa sunt atque indubitata, quam ab aperte falsis assensionem esse cohibendam, satis erit ad omnes rejiciendas, si aliquam rationem dubitandi in unaquaque reperero. Nec ideo etiam singulae erunt percurrendae, quod operis esset infiniti; sed quia, suffossis fundamentis, quidquid iis supraedificatum est sponte collabitur, aggrediar statim ipsa principia, quibus illud omne quod olim credidi nitebatur. (AT VII 18)

Le decisioni sono quindi quelle di 1) associare ciò che è dubbio a ciò che è falso; 2) esaminare tutte le conoscenze procedendo mediante classi di conoscenze. Un nota bene a questo proposito: quando Descartes pubblica questi testi il lettore si trova messo davanti a questo ‘esperimento del dubbio’ (meglio di ‘metodo del dubbio’) senza conoscere il concetto propriamente cartesiano di ‘dubbio’ e ‘dubitabile’. Per i lettori seicenteschi il dubbio e gli argomenti cartesiani rimandavano immediatamente al contesto delle opere scettiche ed a lungo si è discusso se Descartes fosse scettico o volesse ingenerare nel lettore lo scetticismo. Ora noi abbiamo invece visto che il dubbio per Descartes è uno strumento ‘epistemologico’ e questo sin dalle *Regulae* in cui non vi è alcun uso del dubbio in tal senso. Perché il dubbio è uno strumento epistemologico? Perché esso fornisce certezza circa lo statuto di incertezza della tesi che viene esaminata. Facciamo un esempio: dubitare che gli angoli interni di un triangolo siano uguali a due retti significa per Descartes che la tesi enunciata non è vista in maniera del tutto chiara, per questo bisogna procedere a dimostrarla. Ma se questa tesi ci appare dubbia, allora noi siamo incerti su di essa, ma certi – scusate il gioco di parole – della nostra incertezza. In base alla R2, poi, abbiamo visto che ciò che è incerto non può avere diritto di cittadinanza nella scienza, e quindi va espunto dal perimetro del sapere scientifico. L’associazione del dubbio al falso è poi una vera invenzione che non troviamo nelle *Regulae*, ma che serve a Descartes per costringere il lettore ad isolare solamente ciò che è assolutamente certo ed evidente. In altre parole quello che viene messo in campo è uno strumento raffinato che poggia sulla esperienza del singolo per portarlo ad una esperienza di radicale rifondazione del sapere su un modello conoscitivo che abbiamo visto essere già abbondantemente delineato nelle *Regulae*. Un’ulteriore osservazione: Descartes parlerà sempre di ‘ragioni’ di dubitare, e questo significa che gli argomenti portati riposano su una seria riflessione circa lo statuto delle differenti tipologie di conoscenze: il dubbio non è quindi ‘psicologico’, ma si dispone su 3 livelli: gnoseologico, ontologico e metafisico.

Il dubbio sui sensi (dubbio gnoseologico):

Tutto ciò che ho sinora ammesso come massimamente vero l’ho ricevuto o dai sensi o attraverso i sensi; talvolta, però, li ho colti in fallo, ed è prudente non confidare mai completamente in chi ci ha ingannato anche per una volta. Superamento del dubbio sui sensi:

Sed forte, quamvis interdum sensus circa minuta quaedam et remotiora nos fallant, pleraque tamen alia sunt de quibus dubitari plane non potest, quamvis ab iisdem hauriantur: ut jam me hic esse, foco assidere, hyemali toga esse indutum, chartam istam manibus contrectare, et similia. (AT VII 18)

Secondo livello del dubbio: il dubbio sull'esistenza del corpo (dubbio ontologico)

Manus vero has ipsas, totumque hoc corpus meum esse, qua ratione posset negari? nisi me forte comparem nescio quibus insanis, | quorum cerebella tam contumax vapor ex atra bile labefactat, ut constanter asseverent vel se esse reges, cum sunt pauperrimi, vel purpura indutos, cum sunt nudi, vel caput habere fictile, vel se totos esse cucurbitas, vel ex vitro conflatos; sed amentes sunt isti, nec minus ipse demens viderer, si quod ab iis exemplum ad me transferrem.

Praeclare sane, tanquam non sim homo qui soleam noctu dormire, et eadem omnia in somnis pati, vel etiam interdum minus verisimilia, quam quae isti vigilantes. Quam frequenter vero usitata ista, me hic esse, toga vestiri, foco assidere, quiete nocturna persuadet, cum tamen positus vestibus jaceo inter strata! Atqui nunc certe vigilantibus oculis intueor hanc chartam, non sopitum est hoc caput quod commoveo, manum istam prudens et sciens extendo et sentio; non tam distincta contingerent dormienti. Quasi scilicet non recorder a similibus etiam cogitationibus me alias in somnis fuisse delusum; quae dum cogito attentius, tam plane video nunquam certis indiciis vigiliam a somno posse distingui, ut obstupescam, et fere hic ipse stupor mihi opinionem somni confirmet. (AT VII 18 – 19)

La ratio dubitandi del sogno riprende un tema classico dello scetticismo antico, ma con una significativa differenza. Descartes è il primo a far valere tale dubbio contro l'esistenza del mondo materiale in quanto tale. Ciò significa che viene messo già sin da ora in discussione il rapporto tra verità ed evidenza in quanto tale. Mentre gli scettici antichi usavano il tema del sogno per squalificare la convinzione dell'importo veritativo di questo o quel contenuto rappresentativo, per Descartes non si tratta di squalificare

una certa esperienza sensibile (il contenuto della rappresentazione) ma che la rappresentazione in quanto tale dia accesso ad un contenuto.

Questo livello del dubbio è però solo ontologico e non arriva a quel livello metafisico che sarà invece toccato dall'ipotesi del Dio ingannatore.

Il Dio ingannatore (dubbio metafisico o iperbolico):

*Age ergo somniemus, nec particularia ista vera sint, nos oculos aperire, caput movere, manus extendere, nec forte etiam nos habere tales manus, nec tale totum corpus; tamen profecto fatendum est visa per quietem esse veluti quasdam pictas imagines, quae non nisi ad similitudinem rerum verarum fingi potuerunt; ideoque saltem generalia haec, oculos, caput, manus, totumque corpus, res quasdam non imaginarias, sed veras existere. Nam sane pictores ipsi, ne tum | quidem, cum Sirenas et Satyriscos maxime inusitatis formis fingere student, naturas omni ex parte novas iis possunt assignare, sed tantummodo diversorum animalium membra permiscent; vel si forte aliquid excogitent adeo novum, ut nihil omnino ei simile fuerit visum, atque ita plane fictitium sit et falsum, certe tamen ad minimum veri colores esse debent, ex quibus illud componant. Nec dispari ratione, quamvis etiam generalia haec, oculi, caput, manus, et similia, imaginaria esse possent, necessario tamen saltem alia quaedam adhuc magis simplicia et universalia vera esse fatendum est, ex quibus tanquam coloribus veris omnes istae, seu verae, seu falsae, quae in cogitatione nostra sunt, rerum imagines effinguntur.*

*Cujus generis esse videntur natura corporea in communi, ejusque extensio; item figura rerum extensarum; item quantitas, sive earumdem magnitudo et numerus; item locus in quo existant, tempusque per quod durent, et similia.*

*Quapropter ex his forsitan non male concludemus Physicam, Astronomiam, Medicinam, disciplinasque alias omnes, quae a rerum compositarum consideratione dependent, dubias quidem esse; atqui Arithmetica, Geometria, aliasque ejusmodi, quae nonnisi de simplicissimis et maxime generalibus rebus tractant, atque utrum eae sint in rerum natura necne, parum curant, aliquid certi atque indubitati continere. Nam sive vigilem, sive dormiam, duo et tria simul juncta sunt quinque, quadratumque non plura habet latera quam quatuor; nec fieri posse videtur ut tam perspicuae veritates in suspicionem falsitatis incurrant. |*

Verumtamen infixam quaedam est meae menti vetus opinio, Deum esse qui potest omnia, et a quo talis, qualis existo, sum creatus. Unde autem scio illum non fecisse ut nulla plane sit terra, nullum coelum, nulla res extensa, nulla figura, nulla magnitudo, nullus locus, et tamen haec omnia non aliter quam nunc mihi videantur existere? Imo etiam, quemadmodum iudico interdum alios errare circa ea quae se perfectissime scire arbitrantur, ita ego ut fallar quoties duo et tria simul addo, vel numero quadrati latera, vel si quid aliud facilius fingi potest? (AT VII 19–21)

Perché il dubbio sulle *magis simplicia et universalia* chiama in campo l'ipotesi del Dio ingannatore? Perché non si tratta di squalificare l'esistenza di un qualcosa che mi si dà comunque come contenuto (l'albero davanti a me lo penso e lo avverto come esistente, ma l'esistenza dell'albero è in qualche modo un contenuto esso stesso rappresentativo). Quello che invece Descartes vuole mettere in dubbio ora è la struttura stessa della razionalità, e questo può avvenire solo sulla base di una istanza metafisica che si colloca a livello dell'atto creativo. Questo dubbio è un dubbio vertiginoso e talmente profondo, con implicazioni teologiche non secondarie<sup>16</sup>, che Descartes ripiega subito su un dubbio più praticabile per il lettore.

Il genio maligno è una versione per così dire attenuata del Dio ingannatore: il genio maligno non è creatore (non può quindi agire strutturalmente sul nesso evidenza e verità), e può ingannare solo inficiando psicologicamente il giudizio nel momento in cui questo viene esercitato.

Supponam igitur non optimum Deum, fontem veritatis, sed genium aliquem malignum, eundemque summe potentem et callidum, omnem suam industriam in eo posuisse, ut me falleret: putabo coelum, aërem, terram, colores, figuras, sonos, cunctaque externa nihil aliud esse quam ludificationes somniorum, quibus insidias credulitati meae tetendit: considerabo | meipsum tanquam manus non habentem, non oculos, non carnem, non sanguinem, non aliquem sensum, sed haec omnia me

<sup>16</sup> Va osservato che il Dio ingannatore non è il Dio creatore delle verità eterne perché, anche se entrambi condividono un attributo – l'onnipotenza - che rende formalmente possibile la disconnessione tra verità ed evidenza, tuttavia il Dio creatore delle verità eterne non può essere ingannatore perché è sommamente buono e perfetto, mentre l'immagine del Dio ingannatore è una falsa opinione basta sulla considerazione di un solo attributo di Dio.

habere falso opinantem: manebo obstinate in hac meditatione defixus, atque ita, siquidem non in potestate mea sit aliquid veri cognoscere, at certe hoc quod in me est, ne falsis assentiar, nec mihi quidquam iste deceptor, quantumvis potens, quantumvis callidus, possit imponere, obfirmata mente cavebo (AT VII 22–23)

### **Verso la Quarta Meditazione**

Come Descartes uscirà da questa situazione? È ben noto il percorso del filosofo, che nella seconda meditazione scoprirà il *cogito*, l'io penso, come unica verità che resiste a questa universale messa in discussione delle proprie convinzioni (“Così, dopo aver ben bene ponderato tutto ciò, si deve infine stabilire che questo enunciato, *Io sono, io esisto*, è necessariamente vero ogni volta che viene da me pronunciato, o concepito con la mente”). La terza meditazione, con la dimostrazione dell'esistenza di Dio, ci dà accesso al primo contenuto rappresentativo vero e, nel contempo, la conoscenza dell'esistenza di Dio e della sua essenza. Nella terza meditazione Dio è conosciuto come l'essere infinito e perfetto, e, quindi sommamente buono e potente. A questo punto viene dissolta definitivamente l'ipotesi del Dio ingannatore: Dio non può ingannare e quindi tutto quanto era stato messo in discussione sembrerebbe poter essere ripristinato. In realtà non è ancora così: nella terza meditazione, prendendo a modello la conoscenza che abbiamo del cogito e dell'esistenza di Dio, Descartes enuncia il criterio di verità che permetterà di fondare metafisicamente la scienza; ma tale criterio non può ancora essere operativo. Perché? Perché resta il problema dell'errore: se Dio è sommamente buono e perfetto, se non vuole quindi che ci inganniamo, allora come mai commettiamo errori? Il dipanarsi delle meditazioni genera non solo conclusioni filosofiche, ma anche nuove domande: se Dio è buono e noi dipendiamo in tutto e per tutto da lui, perché esiste l'errore? Questa domanda prima di Descartes e del percorso che egli ha inaugurato non si poneva, non in questi termini: la domanda “Se Dio è sommamente buono ed infinito perché esiste il male?” è una domanda che nasce con la filosofia moderna ed è legata alla rappresentazione razionale e filosofica di Dio che si dà a partire da Descartes. Per tornare al nostro problema, il rapporto tra evidenza e verità non è ricomposto con la terza meditazione ed il percorso intrapreso con le *Meditazioni* non si conclude con la riproposizione di quan-

to visto nelle *Regole*. La fondazione metafisica della scienza richiede non solo la giustificazione della corrispondenza tra evidenza e verità, ma anche l'esclusione della possibilità dell'errore. Ecco perché il criterio di verità, ovvero il recupero del nesso evidenza e verità avverrà solo con la quarta meditazione, che si intitola appunto 'Del vero e del falso'.

## La Quarta Meditazione

### 1) Posizione del problema

Quamdiu de Deo tantum cogito, tutusque in eum me converto, nullam erroris aut falsitatis causam deprehendo; sed, postmodum ad me reversus, experior me tamen innumeris erroribus esse obnoxium, quorum causam inquirens animadverto non tantum Dei, sive entis summe perfecti, realem et positivam, sed etiam, ut ita loquar, nihili, sive ejus quod ab omni perfectione summe abest, negativam quandam ideam mihi observari, et me tanquam medium quid inter Deum et nihil, sive inter summum ens et non ens ita esse constitutum, ut, quatenus a summo ente sum creatus, nihil quidem in me sit, per quod fallar aut in errorem inducar, sed quatenus etiam quodammodo de nihilo, sive de non ente, participo, hoc est quatenus non sum ipse summum ens, desuntque mihi quamplurima, non adeo mirum esse quod fallar. Atque ita certe intelligo errorem, quatenus error est, non esse quid reale quod a Deo dependeat, sed tantummodo esse defectum; nec proinde ad errandum mihi opus esse aliqua facultate in hunc finem a Deo tributa, sed contingere ut errem, ex eo quod facultas verum judicandi, quam ab illo habeo, non sit in me infinita. (AT VII 54)

Questo passo è molto importante perché inquadra il problema nella prospettiva cartesiana. Non si tratta infatti solo di constatare che Dio è un creatore sommamente buono e perfetto e che noi talvolta ci inganniamo: questi due elementi porterebbero a pensare ad un conflitto tra istanze incompatibili, nella prospettiva delle *Regulae*<sup>17</sup>. Quello di nuovo che Descartes

<sup>17</sup> Infatti se Dio fosse sommamente buono e siccome egli è la causa efficiente che crea il mondo ad ogni istante, come si produce l'errore? La perfezione della nostra natura rispetto alla conoscenza del vero non sarebbe allora in contraddizione con l'esperienza drammatica dell'errore?

qui aggiunge è un'altra cosa, e precisamente la tesi per la quale noi siamo finiti ed il rapporto che noi abbiamo con la verità è un rapporto circoscritto all'ambito di evidenza, parziale e delimitata nel suo perimetro. Un nota bene: la letteratura critica ha spesso letto (a partire da Gilson) la IV meditazione come un testo focalizzato sul problema della teodicea, cioè sul rapporto tra Dio e la presenza del male nel mondo. Ultimamente, però (Perler, 2004, 4, p. 461 – 483) l'attenzione degli studiosi si è spostato sull'aspetto epistemologico e gnoseologico delle tesi contenute nella IV Meditazione: l'intento di Descartes, in altre parole, non sarebbe tanto quello di risolvere il problema del rapporto tra la creazione divina e la presenza del male sul piano della conoscenza (i.e. l'errore), ma piuttosto quello di rendere pienamente operativa l'epistemologia elaborata nelle Meditazioni precedenti. In effetti, il problema dal punto di vista della teodicea sarebbe per così dire risolto col passo che abbiamo appena citato (l'errore è un accidente che sopravviene in ragione della mia finitudine, non perché Dio ha messo in me la positiva facoltà di errare). Ma sul piano epistemologico, appunto, la questione non è risolta, poiché l'errore permane e sembra essere una contraddizione rispetto all'aspirazione alla conoscenza che caratterizza la mente:

*Verumtamen hoc nondum omnino satisfacit; non enim error est pura negatio, sed privatio<sup>18</sup>, sive carentia cujusdam cognitionis, quae in me quodammodo esse deberet; atque attendenti ad Dei naturam non videtur fieri posse, ut ille aliquam in me posuerit facultatem, quae non sit in suo genere perfecta, sive quae aliqua sibi debita perfectione sit privata. Nam si, quo peritior est artifex, eo perfectiora opera ab illo proficiscantur, quid potest a summo illo rerum omnium conditore factum esse, quod non sit omnibus numeris absolutum? Nec dubium est quin potuerit Deus me talem creare, ut nunquam falleret; nec etiam dubium est quin velit semper id quod est optimum: anne ergo melius est me falli quam non falli? (AT VII 54 – 55)*

<sup>18</sup> Nella tradizione scolastica per 'negazione' si intende l'assenza di una proprietà o di una qualità che, non essendo propria alla natura di un soggetto, non lo rende imperfetto; per privazione si intende invece l'assenza di una qualità che, essendo compresa tra le qualità che qualificano una certa natura, rende il soggetto imperfetto. Così, ad esempio, l'assenza della capacità di volare è una negazione nell'uomo, mentre l'assenza della capacità di camminare è una privazione.

Se io sono finito e la verità cui ho accesso è una verità finita, resta nondimeno che per quel che mi compete dovrei comunque non errare, pur nella mia limitazione. Come si esce da questa impasse? Tolto Dio dalla scomoda posizione di essere responsabile dell'errore nell'uomo, Descartes procede ad una analisi circa la maniera in cui si produce il giudizio:

Deinde, ad me propius accedens, et qualesnam sint errores mei (qui soli imperfectionem aliquam in me arguunt) investigans, adverto illos a duabus causis simul concurrentibus dependere, nempe a facultate cognoscendi quae in me est, et a facultate eligendi, sive ab arbitrii libertate, hoc est ab intellectu et simul a voluntate. Nam per solum intellectum percipio tantum ideas de quibus iudicium ferre possum, nec ullus error proprie dictus in eo praecise sic spectato reperitur. (AT VII 56)

Andiamo con ordine; la prima constatazione è che l'errore ha due cause: la facoltà di conoscere (l'intelletto) e la facoltà di scegliere (la volontà). Secondo Descartes l'intelletto da solo non basta a produrre l'errore, poiché l'intelletto nel suo aspetto conoscitivo è essenzialmente passivo: riceve idee e percezioni, così come la vista accoglie i colori e le forme degli oggetti. L'errore propriamente detto si produce solo nel giudizio, cioè nel momento in cui io assegno un certo valore di realtà ad un contenuto rappresentativo. Vedere la cannuccia spezzata nel bicchiere pieno di acqua non è un errore, mentre assegnare un valore di realtà a tale rappresentazione affermando che la cannuccia è effettivamente spezzata, questo sì che è un errore. Ma questo sopravviene solo dopo rispetto alla rappresentazione ed è per Descartes concomitante al giudizio come atto indipendente rispetto alla percezione. La garanzia di questa indipendenza del giudizio rispetto alla percezione è per Descartes essenziale nella comprensione del fenomeno dell'errore e rappresenta una vera acquisizione rispetto al percorso delle *Regulae*. Qual è la facoltà allora che presiede al giudizio, come atto deliberato di assentimento rispetto alla percezione? La volontà o libero arbitrio, quella facoltà che la mente possiede la capacità di scegliere tra una serie di opzioni.

Ma anche qui bisogna osservare che rispetto alla filosofia scolastica di matrice aristotelica si produce un vero e proprio stravolgimento: per gli autori scolastici il giudizio è una delle tre operazioni dell'intelletto (apprehensio, iudicium, discursus), e giudicare non significa dare un assenso volontario

ad una rappresentazione, ma combinare con l'intelletto un soggetto e un predicato.

Il giudizio diventa con Descartes una azione della volontà e non una operazione dell'intelletto. E più in particolare una azione compiuta da una volontà che è di per sé infinita sul materiale fornito da un intelletto finito.

Ex his autem percipio nec vim volendi, quam a Deo habeo, per se spectatam, causam esse errorum meorum, est enim amplissima, atque in suo genere perfecta; neque etiam vim intelligendi, nam quidquid intelligo, cum a Deo habeam ut intelligam, procul dubio recte intelligo, nec in eo fieri potest ut fallar. Unde ergo nascuntur mei errores? Nempe ex hoc uno quod, cum latius pateat voluntas quam intellectus, illam non intra eosdem limites contineo, sed etiam ad illa quae non intelligo extendo; ad quae cum sit indifferens, facile a vero et bono deflectit, atque ita et fallor et pecco. (AT VII 58)

Perché erriamo? Perché spingiamo l'azione della nostra volontà al di là del territorio finito in cui il nostro intelletto può godere di una chiarezza e distinzione piene. La teoria del giudizio, ricondotto ad un atto della volontà, è la vera novità rispetto alle *Regulae* e costituisce, sul piano della teoria della scienza, una cesura forte con l'intera tradizione filosofica<sup>19</sup>. Separare il giudizio dall'intelletto e ricondurlo all'ambito della volontà, significa distinguere nettamente il piano dell'evidenza da quello della verità al fine di assicurare tramite un atto dell'arbitrio la certezza del dato percettivo.

Come si riesce a mantenere l'accordo tra evidenza e verità? Limitando il giudizio a quello che si percepisce assolutamente come chiaro e distinto.

Cum autem quid verum sit non satis clare et distincte percipio, si quidem a iudicio ferendo abstinenceam, clarum est me recte agere, et non falli. Sed si vel affirmem vel negem, tunc libertate arbitrii non recte utor; atque | si in eam partem quae falsa est me convertam, plane fallar; si vero alteram amplectar, casu quidem incidam in veritatem, sed non

<sup>19</sup> NUCHELMANS, 1983. p. 47 – 50. Ha insistito sulla possibile origine stoica di questa tesi cartesiana, indicando anche dei possibili mediatori: resta tuttavia il fatto che ad oggi non vi è una chiara evidenza testuale che supporti questa filiazione.

ideo culpa carebo, quia lumine naturali manifestum est perceptionem intellectus praecedere semper debere voluntatis determinationem. Atque in hoc liberi arbitrii non recto usu privatio illa inest quae formam erroris constituit: privatio, inquam, inest in ipsa operatione, quatenus a me procedit, sed non in facultate quam a Deo accepi, nec etiam in operatione quatenus ab illo dependet. (AT VII 59–60).

Se nelle *Regulae* l'intuito conduceva immediatamente alla verità, nelle *Meditationes* viene introdotta la mediazione della volontà, che formalizza l'atto giudicativo e con ciò conferisce un valore di verità alle nostre rappresentazioni. Come avviene dunque l'esercizio della volontà rispetto al materiale fornito dalla mente con le sue rappresentazioni?

Prendiamo un esempio fatto dallo stesso Descartes:

Nunc autem, non tantum scio me, quatenus sum res quaedam cogitans, existere, sed praeterea etiam idea quaedam naturae corporeae mihi obversatur, contingitque ut dubitem an natura cogitans quae in me est, vel potius quae ego ipse sum, alia sit ab ista natura corporea, vel an ambae idem sint; et suppono nullam adhuc intellectui meo rationem occurrere, quae mihi unum magis quam aliud persuadeat. Certe ex hoc ipso sum indifferens ad utrumlibet affirmandum vel negandum, vel etiam ad nihil de ea re iudicandum.

Quinimo etiam haec indifferentia non ad ea tantum se extendit de quibus intellectus nihil plane cognoscit, sed generaliter ad omnia quae ab illo non satis perspicue cognoscuntur eo ipso tempore, quo de iis a voluntate deliberatur: quantumvis enim probabiles conjecturae me trahant in unam partem, sola cognitio quod sint tantum conjecturae, non autem certae atque indubitabiles rationes, sufficit ad assensionem meam in contrarium impellendam. Quod satis his diebus sum expertus, cum illa omnia quae prius ut vera quammaxime credideram, propter hoc unum quod de iis aliquo modo posse dubitari deprehendissem, plane falsa esse supposui. (AT VII 59)

Descartes presenta il caso della relazione della *res cogitans* con la *natura corporea*: il percorso compiuto sino ad ora ha portato il meditante a scardinare la convinzione circa il fatto di avere un corpo. È certo di essere una cosa che

pensa ed ha l'idea di una natura corporea che è in lui, ma è incerto se la propria natura pensante è altra da tale natura corporea o se le due sono una cosa sola. Davanti a tale situazione, aggiunge: “et suppono nullam adhuc intellectui meo rationem occurrere, quae mihi unum magis quam aliud persuadeat”. Non vi è alcuna ragione che possa indurlo a superare questa impasse e questo basta per sospendere il giudizio in merito: questo momento valutativo è essenziale e viene introdotto da Descartes come momento di passaggio dalla rappresentazione all'atto giudicativo della volontà. Ne consegue che il processo che conduce al giudizio o alla sua sospensione implica tre momenti: a) la rappresentazione; b) l'esame o ispezione della rappresentazione; c) il giudizio (o la sua sospensione) in seguito all'esito dell'esame.

Vediamo come questo ha funzionato rispetto alla tesi relativa la propria natura corporea:

- 1) Ho la rappresentazione di un corpo che è il mio corpo;
- 2) Questa rappresentazione, che inclina il giudizio ad affermare “Ho un corpo” è esente da dubbi? Può essere messa *ragionevolmente* in dubbio?
- 3) Sì, esistono casi in cui il fatto di avere un corpo si è rivelata falsa (il sogno).
- 4) Le due ipotesi (“Ho un corpo”; “Non ho un corpo”) si trovano messe sullo stesso piano: posseggo delle ragioni per cui una delle due può prevalere definitivamente sull'altra?
- 5) No, non vi sono ragioni che facciano prevalere una delle due ipotesi, quindi la mia volontà è indifferente alle 2 ipotesi.
- 6) La volontà non è in condizione di aderire più all'una che all'altra: il giudizio non può essere emesso e va sospeso in attesa di ulteriori ragioni.

I punti dal 2 al 5 rappresentano il secondo momento del processo che dalla rappresentazione conduce al giudizio ed esso è quello fondamentale per orientare la volontà. Quanto più saremo in grado di raffinare la nostra capacità di considerare la solidità di una rappresentazione, tanto più saremo in grado di elaborare giudizi certi. È vero che, quando limito il mio giudizio a ciò che mi si presenta nella piena evidenza, posso essere pienamente certo. Ma ogni validazione della volontà deve essere preceduta da una ispezione del contenuto rappresentativo che garantisca la completa assenza di fattori non chiari e distinti. E tale ispezione deve garantire la solidità di una rappresentazione che aspira al giudizio della volontà, deve cioè stabilire se tale rappresentazione (ed il giudizio che ne conseguirebbe) sono minati da un qualche fattore

di oscurità o presupposto non evidente a sua volta. Come afferma Descartes nella parte finale del passo sopra citato: il fatto che qualcosa abbia lo statuto di congettura, e sia dubitabile, basta per far sì che il giudizio della volontà venga sospeso o addirittura spinto verso il contrario. La negazione (arbitraria anche questa) invece della sospensione delle rappresentazioni dubbie è il segno per Descartes della indifferenza della volontà a riguardo di ciò che è solo congetturale e costituisce un corollario dell'esame delle rappresentazioni che diviene la parte fondamentale dell'elaborazione del giudizio.

Un esempio di applicazione di questo processo e delle sue implicazioni lo si trova nell'esempio del matematico ateo che Descartes adduce nelle *Risposte alle Seconde Obiezioni*:

Quod autem Atheus possit clare cognoscere trianguli tres angulos aequales esse duobus rectis, non nego; sed tantum istam ejus cognitionem non esse veram scientiam affirmo, quia nulla cognitio, quae dubia reddi potest, videtur scientia appellanda; cumque ille supponatur esse atheus, non potest esse certus se non decipi in iis ipsis quae illi evidentissima videntur, ut satis ostensum est; et quamvis forte dubium istud ipsi non occurrat, potest tamen occurrere, si examinet, vel ab alio proponatur; nec unquam ab eo erit tutus, nisi prius Deum agnoscat. (AT VII 141)

L'ateo non può dare un giudizio di verità circa le proposizioni più semplici della matematica perché queste presuppongono una corrispondenza tra ciò che ci sembra massimamente evidente (*quae illi evidentissima videntur*) e ciò che è effettivamente vero. Non siamo lontani dalla situazione che si è prospettata a Descartes alla fine degli anni '20 e senza dubbio il percorso metafisico che conduce alla IV meditazione è legato in una certa misura alla crisi della epistemologia delle *Regulae*. Ma questa esemplificazione offerta da Descartes su sollecitazione di Mersenne ci dice anche che col passaggio alla teoria del giudizio della IV meditazione si è consumata una frattura tra evidenza e verità. Certo si potrà dire che dopo l'ottenimento della garanzia divina si ritorna nel quadro ordinario della corrispondenza tra evidenza e verità, ma questo non è rilevante: è rilevante il fatto che l'evidenza di per sé non dà accesso alla verità, ma necessita di una garanzia ulteriore.

L'individuazione della volontà come operatrice del giudizio e quindi come facoltà che attribuisce un valore di verità alle nostre rappresentazioni libera la

mente umana (e Dio) dal dubbio circa la responsabilità dell'errore, ma nel contempo limita la verità alla misura dell'evidenza di cui è capace la mente stessa. L'evidenza non è più il luogo immediato della verità, essendo questa consegnata ad una forma controllata di evidenza: noi conosciamo solo idee, rappresentazioni che di per sé non sono né vere né false. La verità, e la falsità, sono operati solo dalla volontà che sancisce il grado di affidabilità delle nostre rappresentazioni.

### **Bibliografia**

ALANEN, L. The role of will in Descartes account of judgement. In: DETLEFSEN, K. (Ed.). *Descartes' 'Meditations'. A critical guide*, Cambridge: Cambridge UP, 2013. p. 176 – 199.

DESCARTES, R. *Regule ad directionem ingenii*. AT X 359 – 469.

DESCARTES, R. *Meditationes de prima philosophia*. AT VII 1 – 90.

FRANKFURT, H. *Demons, dreamers and madmen*. New York: The Bobbs-Merrill Company, 1970. (repr. Princeton, Princeton UP, 2007).

FORLIN, E. *A teoria cartesiana da verdade*. Sao Paulo: Humanitas–Editora Unijuí, 2005.

HEGEL, G. W. F. *Lezioni sulla storia della filosofia*. III parte, c. 1.

MAIA NETO, J. R.; PAGANINI, G.; LAURSEN, J. CH. (a cura di), *Skepticism in the Modern Age. Building on the Work of Richard Popkin*, Leiden-Boston: Brill, 2009.

MARION, J.–L. *Sur l'ontologie grise de Descartes*. Paris: Vrin, 1975.

NATORP, P. *Descartes' Erkenntnistheorie*. Marburgo: N. C. Elwert'sche, 1882.

NIEBUHR, R. *The Nature and Destiny of Man*. v. 2. New York: John Knox Press, 1996. (prima ed.: New York, 1943).

NUCHELMANS, G. *Judgement and proposition. From Descartes to Kant*. Amsterdam/London: North–Holland Publishin Company, 1983.

OLIVO, G. *Descartes et l'essence de la vérité*. Paris: P.U.F., 2005.

PAGANINI, G. Paganini, *Skepsis. Le débat des modernes sur le scepticisme. Montaigne – Le Vayer – Campanella – Hobbes – Descartes – Bayle*, Paris, Vrin, 2008.

PERLER, D. La théorie cartésienne du jugement: remarques sur la IVe Méditation, *Les Etudes Philosophiques*, n. 4, p. 461 – 483, 2004.

VAN DE PITTE, F. Intuition and Judgment in. Descartes' Theory of Truth, *Journal of the History of Philosophy*, v. 26, n. 3, p. 456 – 470, 1988.

Data de registro: 01/07/2015

Data de aceite: 30/07/2015