

L'UNITÀ DI DIO IN DESCARTES¹*

Igor Agostini^{**}

¹ *Sigle: B = René Descartes . Tutte le lettere 1619 – 1650 (2005), a cura di G. Belgioioso, con la collaborazione di I. Agostini, F. Marrone, F. A. Meschini, M. Savini e di J. – R. Armogathe, Bompiani, Milano, 2009; B Op I = René Descartes. Opere 1637 – 1649, a cura di G. Belgioioso, con la collaborazione di I. Agostini, F. Marrone, M. Savini, Bompiani, Milano, 2009; B Op II = René Descartes. Opere postume. 1650 – 2009, a cura di G. Belgioioso, con la collaborazione di I. Agostini, F. Marrone, M. Savini, Bompiani, Milano, 2009. Il presente articolo riprende, con alcune modifiche ed aggiornamenti bibliografici, la sezione centrale della mia tesi di Dottorato, *Ne quidem ratione. Infinità e unità di Dio in Descartes*, pubblicata on – line per i tipi di Conteditore, Lecce, 2004. Ad undici anni di distanza, condivido ancora la lettura, che li proponevo, della dottrina cartesiana dell'indistinzione degli attributi divini, ma sono sempre più convinto del valore soltanto ipotetico di un'interpretazione, come quella da me tentata, della metafisica di Descartes in controllo alle dottrine scolastiche. Dicendo questo, non intendo semplicemente sostenere che i testi scolastici da me utilizzati non debbono in alcun modo essere considerati, in assenza di una verifica filologica, fonti della dottrina cartesiana, ma, ben più radicalmente, che considero meramente indiziaria anche la stessa connessione concettuale storica e concettuale: detto altrimenti, la tesi che Descartes elabori la teoria dell'indistinzione degli attributi divini a partire da una riflessione diretta sulle dottrine scolastiche, che quindi ne costituirebbero l'orizzonte di comprensione storico, resta, anche una volta stabilito che quello che non si intende fare non è un discorso di fonti, una pura ipotesi, soggetta altresì al rischio, sullo stesso piano teoretico, di una sovrapposizione di problematiche il cui nesso è da dimostrare. Ritengo peraltro che a tale difficoltà sia soggetta una parte imponente della letteratura critica cartesiana che, dopo gli studi pionieri di Etienne Gilson, ha senza sosta indagato il tema dei rapporti fra Descartes e la cultura scolastica: se, all'epoca di Gilson, occorre sbarazzarsi della tesi, di ascendenza hegeliana, difesa ancora in Francia da Octave Hamelin, secondo cui Descartes “vient après les Anciens, presque comme s'il n'y avait rien entre eux et lui” (HAMELIN, O. *Le système de Descartes* (1911) Paris: Alcan, 1921², p. 15), oggi, dopo oltre un secolo, il rischio è forse quello, opposto, di una tendenza eccessiva, se non adeguatamente bilanciata sul piano metodologico, a radicalizzare la contestualizzazione del pensiero di Descartes nella cultura scolastica. Ecco perché la riproposizione, oggi, di un nuovo *Index scolastico – cartésien*, sollecitata del resto dallo stesso Gilson, può avere a mio avviso senso solo se l'*Index* stesso è inteso secondo il modello storiografico e metodologico della storia delle idee, e, pertanto, da un lato, non vincolato alla categoria di fonte (e neppure a quella possibile fonte), e, dall'altro, inteso a documentare precisamente la “persistenza”, la “continuità e [...] presenza” di dottrine antiche e medievali e della cultura del XVII secolo (GREGORY, T. *Speculum naturale. Percorsi del pensiero medievale*, Roma: Edizioni di Storia e Letteratura, 2007. p. 192 – 193).

^{**} Professor de Filosofia da Universidade do Salento (Lecce). E – mail: igor.agostini@unisalento.it

RESUMO

Neste artigo proponho uma releitura cartesiana da indistinção dos atributos de Deus. Ele visa mostrar a conexão entre a tese da indistinção dos atributos de Deus *ne quidem ratione* apresentada por Descartes na carta a Marin Mersenne de 15 de abril de 1630 e a tese da unidade de Deus da *Terceira Meditação*. Essa conexão se funda sobre a doutrina da ideia clara e distinta de Deus. Essa releitura é conduzida aqui à luz de uma análise dos debates escolásticos contemporâneos sobre os atributos de Deus e leva a uma interpretação da teoria da ideia clara e distinta e da unidade de Deus nos termos da afirmação de uma inclusão explícita dos atributos na ideia de Deus. Nessa perspectiva, a simplicidade de Deus, que é para Tomás de Aquino o primeiro atributo de Deus, torna – se em Descartes o último atributo, na medida em que contém todos os outros, como o mostrarão certos desenvolvimentos do cartesianismo.

Palavras – chave: Descartes. Deus. Unidade. Atributos.

RÉSUMÉ

Dans cette article je propose une relecture de la doctrine cartésienne de l'indistinction des attributs de Dieu. Il vise à montrer la connexion entre la thèse de l'indistinction *ne quidem ratione*, avancée par Descartes dans la lettre à Marin Mersenne du 15 avril 1630, et la thèse de l'unité de Dieu de la troisième *Méditation*. Cette connexion se fonde sur la doctrine de l'idée claire et distincte de Dieu. Cette relecture est conduite ici à la lumière d'une analyse des débats scolastiques contemporains sur les attributs de Dieu et aboutit à une interprétation de la théorie de l'idée claire et distincte et de l'unité de Dieu dans les termes de l'affirmation d'une inclusion explicite des attributs dans l'idée de Dieu. Dans cette perspective, la simplicité de Dieu, qui est pour Thomas d'Aquin le premier attribut de Dieu, devient chez Descartes le dernier attribut, en tant que contenant tous les autres, comme le montreront certains développements du cartésianisme.

Mots – clés: Descartes. Dieu. Unité. Attributs.

§ 1. La negazione della distinzione di ragione

Annunciata da Descartes, per la prima volta, nella lettera a Marin Mersenne del 15 aprile 1630, la teoria della creazione delle verità eterne veniva

esplicitamente fondata sulla negazione di una *qualsiasi* successione fra le operazioni divine solo il successivo 27 maggio:

Et il est certain que ces vérités ne sont pas plus nécessairement conjointes à son essence, que les autres créatures. Vous demandez ce que Dieu a fait pour les produire. Je dis que *ex hoc ipso quod illas ab aeterno esse voluerit et intellexerit, illas creavit*, ou bien (si vous n'attribuez le mot de creavit qu'à l'existence des choses) *illas disposuit et fecit*. Car c'est en Dieu une même chose de vouloir, d'entendre, et de créer, sans que l'un précède l'autre, *ne quidem ratione*².

Anche in precedenza Descartes aveva argomentato a partire dall'unità, in Dio, di intelletto e volontà³. Quel che caratterizza la lettera del 27 maggio, però, non è tanto l'asserzione dell'indistinzione delle operazioni divine, quanto il modo in cui tale unità è intesa, ossia come assenza di una *qualsiasi* successione, anche razionale: volere, intendere e creare sono, in Dio, una cosa sola, senza che l'uno preceda l'altro *ne quidem ratione*.

Una prospettiva assai affine, per certi versi, a quella disegnata qui ritornerà pure nelle *Sextae Responsiones*, a giustificare l'indifferenza che, per opposizione al caso dell'uomo, costituisce la ragione formale della libertà divina:

Quantum ad arbitrii libertatem, longe alia ejus ratio est in Deo, quam in nobis. Repugnat enim Dei voluntatem non fuisse ab aeterno indifferentem ad omnia quae facta sunt aut nunquam fient, quia nullum bonum, vel verum, nullumve credendum, vel faciendum, vel omitendum fingi potest, cujus idea in intellectu divino prius fuerit, quam ejus voluntas se determinarit ad efficiendum ut id tale esset. Neque hic loquor de prioritare temporis, sed ne quidem prius fuit ordine, vel natura, vel ratione ratiocinata, ut vocant, ita scilicet ut ista boni idea

² *Descartes a Mersenne*, 27 mai 1630 (B 32, p. 152; AT I 152, l. 23 – 153, l. 3).

³ Cfr. *Descartes a Mersenne*, 6 mai 1630: “Et si les hommes entendoient bien le sens de leurs paroles, ils ne pourroient iamais dire sans blaspheme, que la verité de quelque chose precede la connoissance que Dieu en a, car en Dieu ce n'est qu'un de vouloir & de connoistre; de forte que *ex hoc ipso quod aliquid velit, ideo cognoscit, & ideo tantum talis res est vera*” (B 31, p. 150 ; AT I 149, ll. 24 – 30).

impulerit Deum ad unum potius quam aliud eligendum⁴.

Siamo nel 1641, come noto: a distanza di undici anni, dunque, si ritrova, in Descartes, la negazione, in Dio, di una distinzione razionale – o almeno, se ci si conforma alla lettera del testo, di una successione⁵ – tra intelletto e volontà; negazione, anzi, qui enfatizzata dall'utilizzazione, su cui dovrò ritornare, del verbo *repugnare*. La terminologia volontaristica delle *Sextae Responsiones*⁶, all'origine di alcune interpretazioni seicentesche di Descartes, come quella di Leibniz⁷, e che ritorna in non pochi fra gli interpreti contemporanei⁸, non va infatti sovrastimata, come se al di sotto di essa potesse

⁴ *Sextae Responsiones* (B Op I 1224; AT VII 431, l. 26 – 432, l. 9).

⁵ In effetti, sia nella lettera a Mersenne del 27 maggio 1630, sia nelle *Sextae Responsiones*, Descartes si limitava ad affermare l'assenza di una successione — e non di una distinzione — razionale fra le operazioni divine, come notato subito, in polemica con Gilson, da M. DE WULF, *Séance du 19 Mars 1914. La doctrine cartésienne de la liberté et la théologie*, “Bulletin de la société française de philosophie” XIV (1914), p. 207 – 258: 222 – 223.

⁶ Cfr. anche le righe immediatamente seguenti: *Sextae Responsiones*, B Op I 1224; AT VII 432, ll. 9 – 18.

⁷ Che coinvolge anche la tesi dell'indistinzione delle facoltà: cfr. GABAUDE, J. – M. *Liberté et raison. La liberté cartésienne et sa réfraction chez Spinoza et chez Leibniz*. Tolosa: Association des publications de la Faculté des Lettres et des Sciences humaines de Toulouse (poi Association des publications de l'Université de Toulouse – Le Mirail), v. 3, n. 197, 1973. p. 162.

⁸ Cfr., fra gli altri, KOYRÉ, A. *Essai sur l'idée de Dieu et les preuves de son existence chez Descartes*, Paris: Leroux, 1922. p. 42 – 43; ROTH, L. *Spinoza, Descartes & Maimonides*, Oxford: Clarendon Press, n. 192, p. 36; BELAVAL, Y. *Leibniz critique de Descartes*, Paris, Gallimard, 1960. p. 379 ss.; CURLEY, E. M. *Descartes Against the Skeptics*, Oxford, Basil Blackwell, 1978. p. 38 – 39 (con identificazione in Montaigne di un antecedente storico della teoria cartesiana della creazione delle verità eterne); WILSON, M. D. *Descartes*, London/Boston/Melbourne/Henley, Routledge & Kegan, 1978, p. 122 (contro Frankfurt). Cfr., in certa misura, anche OSLER, M. *Divine Will and the Mechanical Philosophy. Gasendi and Descartes on Contingency and Necessity in the Created World*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998². p. 123 – 136 (Descartes è volontarista riguardo la potenza assoluta, intellettualista riguardo la potenza ordinata di Dio), M. MILES, *Insight and Inference: Descartes's Founding Principle and Modern Philosophy*, Toronto/Buffalo/London: University of Toronto Press, 1999, p. 211 – 215 (il volontarismo di Descartes non è un irrazionalismo e non implica né il collasso della distinzione fra proposizioni contingenti e necessarie, né la priorità della volontà sull'intelletto) e ALANEN, L.; KNUUTTILA, S. *The Foundations of Modality and Conceivability in Descartes and His Predecessors*, in S. Knuuttila (ed. by), *Modern Modalities*, Dordrecht/Boston/London: Kluwer, 1998. p. 1 – 69; p. 11 – 17 e 40 (quello di Descartes è un volontarismo costruttivista che nulla

scorgersi un contrasto di contenuto con le posizioni del '30⁹.

Tra i due luoghi sono da segnalare, comunque, alcune differenze. In primo luogo, mentre nel '41 Descartes si limita alla considerazione dell'intelletto e della volontà, ossia delle cosiddette operazioni *ad intra*, nel '30 faceva riferimento anche all'atto creativo (B 30, p. 144; AT I 153, l. 2), includendo pertanto nell'ambito del discorso anche la dimensione delle operazioni *ad extra*¹⁰. In secondo luogo, se nella lettera a Mersenne Descartes parlava, genericamente, di una successione *ratione* (B 30, p. 144; AT I 153, l. 3), nelle *Sextae Responsiones* egli chiamerà in causa, più dettagliatamente, una delle due specie in cui la nozione di *ratio*, secondo la tradizione scolastica, si articolava, e cioè quella *ratiocinata* (B Op I 1224; AT VII 432, l. 7), in contrapposizione a quella *raziocinante*¹¹.

Accettando, almeno provvisoriamente, che il discorso di Descartes, alla lettera relativo alla successione, riguardi anche la distinzione, il testo

ha a che fare con l'irrazionalismo). L'impressione di un'inflessione volutaristica delle *Sextae responsiones* può essere tuttavia attenuata restituendo l'intervento di Descartes al suo contesto problematico: cfr., in proposito, LANDUCCI, S. *La teodicea nell'età cartesiana*. Napoli: Bibliopolis, 1986. p. 134 – 135.

⁹ Nella misura, infatti, in cui è causa meramente regionale, la volontà è incapace di espletare la causalità totale richiesta dalla produzione delle verità eterne (MARION, J. – L. *Sur la théologie blanche de Descartes. Analogie, création des vérités éternelles et fondement* (1981), Paris: PUF, 1991², p. 285; ma cfr. anche p. 289 – 296 e p. 60 – 61, nota 21). Contro il preteso volutarismo di Descartes si erano già espressi – seppur con differente intento, naturalmente – sia GILSON, É. *La liberté chez Descartes et la théologie*, Paris: Alcan, 1913. p. 138 ss.), sia LAPORTE, J. *La finalité chez Descartes*, in “Revue d'Histoire de la Philosophie” II (1928). p. 366 – 396; 368 – 369; *Le rationalisme de Descartes* (1945), Paris: PUF, 1950². p. 283 – 285.

¹⁰ Descartes, senza utilizzare la terminologia tradizionale – *ad intra/ad extra* – accoglie comunque la tradizionale distinzione tra operazioni immanenti e transeunti: cfr., ad esempio, *Les Passions de l'âme*, I, art. 18 (B Op I 2350; AT XI 342, l. 25 – 343, l. 8). Però, fra le varie accuse che poi gli furono mosse, ci fu anche quella di avere escluso da Dio (oltre che dalla mente umana) ogni azione transeunte, aprendo così allo spinozismo: cfr. J. REGIUS, *Cartesius versus Spinozismi Architectus. Sive Uberior Assertio & Vindicatio Tractatus, cui titulus Cartesius Spinosae praelucens, antehac vernaculo sermone editi; quibus clarissime nec non certissime demonstratur, in Cartesio reperiri primaria fundamenta Spinozismi*. Amstelodami: Balthazarum Lakeman, 1723. p. 65.

¹¹ Cfr. ARMOGATHE, J. – R. *La Correspondance de Descartes comme laboratoire intellectuel*. In: ARMOGATHE, J. – R.; BELGIOIOSO, G.; VINTI, C. (a cura di), *La biografia intellettuale di René Descartes attraverso la Correspondance*. Napoli: Vivarium, 1998. p. 5 – 22: 20.

delle *Sextae Responsiones* evidenzia un ulteriore problema interpretativo: mentre, infatti, la lettera a Mersenne lascia aperta la possibilità che Descartes neghi, fra gli attributi divini, ogni distinzione di ragione, anche ragionante, il secondo testo, invece, in quanto fa riferimento soltanto alla distinzione di ragione ragionata, sembra non escludere l'esistenza di una distinzione di ragione ragionante. Su questo punto, i luoghi della prima parte dei *Principia philosophiae* dedicati espressamente alla questione delle distinzioni non forniranno ulteriori esplicitazioni¹². Sarà dirimente, invece, il commento che ad essi Descartes farà nella lettera CDXVIII: la distinzione di ragione è da intendersi esclusivamente come ragionata, a motivo dell'impossibilità di ammettere distinzione alcuna senza fondamento reale (B 536, p. 2132; AT IV 349, ll. 26 – 30). Se, dunque, si accetta, almeno in via provvisoria, l'interpretazione della negazione della successione nel senso di una negazione di distinzione, la lettera CDXVIII autorizza a concludere che la negazione, operata nelle *Sextae Responsiones*, di ogni successione di ragione ragionata fra gli attributi divini non equivalga affatto ad un'implicita ammissione, tra di essi, di una distinzione di ragione ragionante, bensì alla negazione di ogni tipo di distinzione; che è quel che gli interpreti, soprattutto Gilson e Gouhier, non hanno mancato di sottolineare¹³.

Sennonché, Descartes ha sempre asserito l'esistenza, in Dio, di una molteplicità di attributi ("Multa in Deo sunt attributa")¹⁴ e, anche, esemplificato tale pluralità con attributi tradizionali, come nella lettera CDXVIII: "Existencia autem, duratio, magnitudo, numerus, et universalia omnia, non mihi videntur esse modi proprie dicti, ut neque etiam in Deo iustitia, misericordia, etc."¹⁵. Il riferimento a giustizia e misericordia, peraltro, è particolarmente significativo, perché Descartes, nelle *Primae Responsiones*, aveva

¹² Cfr. *Principia Philosophiae*, I, artt. 60 – 62 (B Op I 1752 – 1756; AT VIII – 1 28, l. 18 – 30, l. 25).

¹³ Cfr. GILSON, E. *La liberté...*, cit., p. 74; GOUHIER, H. *La pensée métaphysique de Descartes*. Paris: Vrin, 1962. p. 229. La medesima interpretazione è, ora, difesa dall'unico studio interamente dedicato (oltre alla tesina di Birault, su cui cfr., *infra*, n. 36) al tema degli attributi di Dio in Descartes: DEVILLAIRS, L. *Descartes et la connaissance de Dieu*. Paris: Vrin, 2004. p. 203 – 204 e 210.

¹⁴ *Notae in programma quoddam*: "Multa in Deo sunt attributa, non autem modi" (B Op I 2260; AT VIII – 2 348, l. 24). Cfr., inoltre, *Principia philosophiae*, I, art. 56 (AT VIII – 1, ll. 25 – 27).

¹⁵ *Descartes à **** (B 536, p. 2132; AT IV 349, ll. 9 – 11).

fornito della distinzione modale, esemplificata su giustizia e misericordia, una caratterizzazione molto simile a quella che sarà, poi, nei *Principia*, quella della distinzione di ragione (dove il riconoscimento, nell'opera del '44, di aver assimilato, nelle risposte a Caterus, distinzione modale e distinzione di ragione: AT VIII – 1 30, ll. 19 – 22): esse non sono pensabili in modo chiaro e distinto l'una senza l'altra e senza il soggetto cui appartengono (AT VII 121, ll. 4 – 6); e così tratteranno la giustizia anche le *Sextae Responsiones*, considerandone i rapporti con l'immensità¹⁶. Si avrà, poi, dopo i *Principia*, la lettera CDXVIII, in cui appunto l'elenco degli *attributa*, fra cui quelli, propri a Dio, di giustizia e misericordia è propedeutico all'asserzione di una distinzione, fra di essi, di *ratio ratiocinata* (AT IV 349, l. 26). Infine, con Burman, Descartes ammetterà una *distinctio mentalis* fra Dio ed i suoi decreti¹⁷.

Nasce qui il problema di conciliare queste affermazioni con le tesi della lettera a Mersenne del 27 maggio 1630 e delle *Sextae Responsiones*. Vero è che un'esegesi letterale di questi due testi consentirebbe di sciogliere la difficoltà evidenziando come quel che essi negano, sul piano della *ratio ratiocinata*, non sia una distinzione, ma una successione fra gli attributi divini; questa fu l'interpretazione avanzata, contro Gilson, da De Wulf e Laporte¹⁸, i quali giungevano, dunque, a sostenere la coesistenza, nel pensiero cartesiano, della negazione della successione (di ragione) con la tesi della distinzione (di ragione) fra gli attributi divini. A mio avviso, comunque, solo collegando le affermazioni contenute nella lettera del 27 maggio 1630 e delle *Sextae Responsiones* alla tesi dell'idea chiara e distinta di Dio è possibile individuare una soluzione al problema. In questo senso ritengo decisivo l'intervento successivo di Gouhier dove, tuttavia, era elusa proprio la questione, che invece mi pare capitale, di come un'interpretazione del *ne*

¹⁶ *Sextae Responsiones*: “*Et longe maiorem distinctionem esse videbam inter ea, quae, quamvis de utroque attente cogitarem, nihilominus distincta apparebant, qualia sunt mens et corpus, quam inter ea, quorum quidem unum possumus intelligere non cogitantes de alio, sed quorum tamen unum non videmus absque alio esse posse, cum de utroque cogitamus. Ut sane immensitas Dei potest intelligi, quamvis ad ejus justitiam non attendatur; sed plane repugnat ut, ad utramque attendentes, ipsum immensum et tamen non justum esse putemus*” (B Op I 1238; AT VII 443, ll. 13 – 23).

¹⁷ *Descartes et Burman*, 16 avril 1648 (B Op II 1284; AT V 166).

¹⁸ Cfr., *supra*, nota n. 4.

quidem ratione in termini di indistinzione possa conciliarsi con l'istanza della pluralità.

§ 2. Le condizioni della distinzione di ragion ragionata e la sua applicazione teologica

Segno della distinzione di ragione, sostiene Descartes nel § 62 della prima parte dei *Principia*, è l'impossibilità di poter formare un'idea chiara e distinta di ciò che si è così separato (ossia, della sostanza separata dall'attributo, o dell'attributo separato dalla sostanza o da un altro attributo):

*Distinctio rationis [...] agnoscitur ex eo, quod non possimus ideam claram et distinctam istius substantiae ideam formare, si ab ea illud attributum excludamus; vel non possimus unius ex ejusmodi attributis ideam clare percipere, si illud ab alio separemus*¹⁹.

Caratterizzando la distinzione di ragione nei termini di una conoscenza astrattiva e non chiara e distinta²⁰, Descartes si poneva sulla linea di Suárez. Questi, nelle *Metaphysicae Disputationes*, aveva sostenuto che la distinzione di ragione riguarda concetti inadeguati di una medesima *res* e non vale che per un intelletto che, come quello dell'uomo, concepisce in modo imperfetto, astratto, confuso ed inadeguato tutto ciò che è in quella *res*:

¹⁹ *Principia Philosophiae*, I, art. 52 (B Op I 1738; AT VIII – 1 30, ll. 1; risp., 10 – 14). Si ha qui un'accezione di *exclusio* ben differente da quella utilizzata nella lettera a Mesland, dove essa si oppone all'astrazione (*Descartes à Mesland*, 2 mai 1644, B 454, p. 1914; AT IV 120, ll. 7 – 20). Con Mesland, l'*exclusio*, sembra piuttosto essere analoga all'*abstractio*, come almeno due argomenti provano: in primo luogo, il fatto che, nell'articolo successivo, Descartes qualifichi come un'*abstractio*, appunto, la considerazione della sostanza senza l'attributo (*Principia Philosophiae*, I, art. 63, B Op I 1756; AT VIII – 1 31, l. 6); in secondo luogo, il fatto che, se l'*exclusio* fosse da intendersi alla lettera, allora la separazione della sostanza dall'attributo non sarebbe, semplicemente, oscura e confusa, bensì contraddittoria.

²⁰ In Descartes non si dà, dunque, sovrapposizione fra *distincte* e *distinctio*, come rileva MESCHINI, F. A. *Materiali per un'analisi comparata del testo latino e francese dei Principia*, in ARMOGATHE J. – R.; BELGIOIOSO, G. (a cura di), *Descartes: 'Principia Philosophiae' (1644 – 1994)*, Napoli: Vivarium, 1996, p. 577 – 602: p. 600, nota 48 di p. 599 – 600.

Posterior distinctio [*sc.* distinctio rationis ratiocinatae] fit per conceptus inadaequatos ejusdem rei; nam, licet per utrumque eadem res concipiatur, per neutrum tamen exacte concipitur totum id, quod est in re, neque exhauritur tota quidditas, et ratio objectiva ejus. Ex dictis intelligitur, distinctionem rationis propriam et intrinsecam, de qua loquimur, proprie et per se non esse, nisi medio intellectu concipiente res imperfecte, abstracte, confuse, vel inadaequate²¹.

Così, Suárez dirà che noi distinguiamo, in Dio, giustizia e misericordia perché non concepiamo la semplicità divina *prout est in se*:

Sic distinguimus in Deo justitiam a misericordia, quia non concipimus simplicissimam virtutem Dei, prout est in se et secundum totam vim suam, sed eam conceptibus partimur in ordine ad diversos effectos, quorum est principium illa eminentis virtus, vel per proportionem ad diversas virtutes, quas in homine invenimus distinctas, et eminentissimo modo, reperiuntur unitae in simplicissima virtute Dei²².

Naturalmente, secondo questa prospettiva, la distinzione di ragione deriva certamente, sempre, dall'imperfezione dall'intelletto, ma anche, insieme, dalla perfezione dell'essenza divina. E questa era una tesi largamente diffusa all'epoca, che aveva peraltro un antecedente storico autorevole in Tommaso d'Aquino. Questi aveva infatti chiarito che la pluralità dei nomi divini proviene dalla superiorità di Dio rispetto all'intelletto umano, superiorità che si spiega non solo *ex parte intellectus nostri*, ma anche *ex parte ipsius Dei*. La perfezione di Dio, infatti, è al di sopra di ogni concezione del nostro intelletto:

Sic ergo patet quod pluralitas nominum venit ex hoc quod ipse Deus nostrum intellectum excedit. Quod autem Deus excedat intellectum nostrum est ex parte ipsius Dei, propter plenitudinem perfectionis ejus, et ex parte intellectus nostri, qui deficienter se habet ad eam

²¹ SUÁREZ, F. *Metaphysicae Disputationes*, disp. VII, sect. 1, n. 5 (*Opera omnia*, 28 voll., Parisiis, Apud Ludovicum Vivès, 1856 – 1878 XXXV, p. 251 col. 2); risp., n. 8 (p. 252 coll. 1 – 2).

²² *Ibidem.* (*Opera omnia* XXV, p. 251 col. 2).

comprehendendam. Unde patet quod pluralitas istarum rationum non tantum est ex parte intellectus nostri, sed etiam ex parte ipsius Dei, inquantum sua perfectio superat unamquamque conceptionem nostri intellectus. Et ideo pluralitati istarum rationum respondet aliquid in re quae Deus est: non quidem pluralitas rei, sed plena perfectio, ex qua contingit ut omnes istae conceptiones ei aptentur²³.

L'eccedenza di Dio rispetto al nostro intelletto dipende sia da Dio stesso, per la pienezza della sua perfezione, sia dal nostro intelletto, che comprende in modo difettoso questa pienezza. Ne risulta che la molteplicità degli aspetti (*rationes*) che distinguiamo in Dio non dipende solo dal nostro intelletto, ma anche da Dio, in quanto la sua perfezione supera qualsiasi concetto del nostro intelletto. E, perciò, alla molteplicità di questi aspetti corrisponde realmente qualcosa in Dio: non, certamente, una molteplicità reale, ma la perfezione piena di Dio; ed è per questo che tutti questi concetti si conformano a tale perfezione.

Come dirà il teologo lovaniense Johannes Wiggers, Professore di Jan Caterus, l'autore delle *Primae Objectiones*, l'intelletto umano è imperfetto, certo, ma a fronte dell'infinita perfezione di Dio, che è il fondamento obiettivo che causa la pluralità concettuale e, insieme, determina come *ratiocinata* la distinzione di ragione²⁴. Una tale prospettiva Descartes vedrà disegnata proprio da Caterus, nel corso della sua discussione sulla causa della realtà obiettiva delle idee. Per Caterus, che una data idea abbia una certa realtà

²³ THOMAS AQUINAS, *Scriptum super Libros Sententiarum Magistri Petri Lombardi Episcopi Parisiensis*, Editio nova cura R. P. Mandonnet. Paris: Sumptibus P. Lethielleux, 4 vol., 1929 – 1947, lib. I, dist. 2, q. 1, a. 3, I, p. 70.

²⁴ Cfr., ad esempio, ancora WIGGERS, J. *In Primam Partem D. Thom. Aquinatis Commentaria de Deo Uno et trino, De Angelis, et Operibus sex dierum*, Lovanii, Ex Officina Bernardini Masij sub viridi Cruce, 1651., q. 3, dub. 2: “*Licet res omnino simplex ex se praecise non postulet sic imperfecte et inadaequate cognosci, tamen ob suam perfectionem ab intellectu imperfecto aliter non potest concipi; ac proinde ex se et ratione suae perfectionis obiectivae, sufficit et apta est terminare plures conceptus simplices, non synonymos; nec tantum secundum aliquam rationem secundae intentionis quasi extrinsecus affectam, sed secundum primam intentionem significati. Et hoc ipsum est habere fundamentum distinctionis, per rationem quasi complendae, sive distingui ratione cum fundamento in re, et ratione ratiocinata*” (p. 33 col. 2 – 34 col. 1).

obiettiva invece di un'altra non richiede causa alcuna²⁵, ma, qualora di tale realtà una causa voglia essere comunque individuata, essa non va ricondotta alla debolezza dell'intelletto umano che, non infinito, non può conoscere se non attraverso una pluralità di concetti:

Si tamen mordicus rationem exigis, imperfectio est intellectus nostri, qui infinitus non est: cum enim universum quod est simul et semel uno complexu non comprehendat, bonum omne dividit et partitur; atque ita, quod totum parturire non potest, sensim concipi, aut, ut etiam ajunt, inadaequate²⁶.

§ 3. L'idea chiara e distinta di Dio e la negazione della distinzione di ragione

Ora, è possibile che sia proprio all'interno di questo contesto teologico che vada inquadrata la posizione di Descartes a proposito degli attributi divini, quale emerge evidentemente nella lettera a Mersenne del 27 maggio 1630 e nelle *Sextae Responsiones*. Si tratta solo di un'ipotesi ermeneutica, che le indagini che seguono potranno, d'altronde, bensì avvalorare, ma non dimostrare; la propongo pertanto, così come l'integrazione che ne offrirò più avanti (§ 4), solo quale possibile interpretazione della dottrina cartesiana degli attributi divini. Tale ipotesi è formulabile in prima battuta come segue: Descartes accoglierebbe il principio, comunemente accettato dagli assertori della distinzione di ragion ragionata fra gli attributi di Dio per cui, alla base di questa, sia l'imperfezione della conoscenza umana; da questo stesso principio, tuttavia, sulla base del riconoscimento, centrale nelle *Meditationes*, della possibilità di un'idea chiara e distinta di Dio, egli avrebbe posto le condizioni per affermare quanto quegli autori avevano esplicitamente negato, ossia l'indistinzione razionale tra gli attributi di Dio.

Ora, è Descartes stesso a mettere in stretta connessione la tesi dell'unità divina con quella dell'idea chiara e distinta di Dio, nelle *Secundae Respon-*

²⁵ *Primae Objectiones*: “*Illud universim dico de ideis omnibus, quod D. Cartesius alias de triangulo [...] Est nempe aeterna veritas, quae causam non postulat*” (B Op I 802; AT VII 93, ll. 8 – 10; risp., l. 14).

²⁶ *Primae Objectiones* (B Op I 802; AT VII 93, ll. 16 – 21).

siones, dove Descartes risponde all'obiezione²⁷ per cui l'idea di Dio potrebbe essere formata attraverso un processo di addizione di un grado di perfezione all'altro, sino all'infinito:

Fateor enim ultro et libenter ideam quam habemus, exempli gratia, intellectus divini, non differre ab illa quam habemus nostri intellectus, nisi tantum ut idea numeri infiniti differt ab idea quaternarii aut binarii; atque idem esse de singulis Dei attributis, quorum aliquod in nobis vestigium agnoscimus. Sed praeterea in Deo intelligimus absolutam immensitatem, simplicitatem, unitatem omnia alia attributa complectentem, quae nullum plane exemplum habet, sed est, ut ante dixi, *tanquam nota artificis operi suo impressa*, ratione cujus agnoscimus nihil eorum quae particulatim, ut in nobis ea percipimus, ita etiam in Deo propter defectum intellectus nostri consideramus, univoce illi et nobis convenire²⁸.

Soltanto l'idea dei singoli attributi di Dio può, così, essere formata *a posteriori*. Descartes non ha mai negato la possibilità di accedere alla conoscenza di Dio a partire dal mondo finito²⁹, ma sempre per rilevare l'insufficienza di un tale approccio³⁰. In questo luogo delle *Secundae Responsiones*,

²⁷ *Secundae Objectiones* (B Op I 844; AT VII 123, ll. 10 – 19).

²⁸ *Secundae Responsiones* (B Op I 862; AT VII 137, ll. 9 – 22).

²⁹ Fra i vari luoghi cfr., quanto alla conoscenza per negazione, *Quintae Responsiones* (B Op I 1170; AT VII 368, ll. 16 – 20) e *Principia Philosophiae*, I, art. 18 (B Op I 1724; AT VIII – 1 11, ll. 23 – 30); quanto alla conoscenza per ampliamento, *Tertiae Responsiones* (B Op I 932; AT VII 188, ll. 16 – 20) e *Descartes à Regius*, 24 mai 1640 (B 253, p. 1182; AT III 64, ll. 10 – 12). Si tratta, peraltro, di passi non del tutto omogenei, come sottolineato anche da DEL PRETE, A. *Universo infinito e pluralità dei mondi. Teorie cosmologiche in età moderna*, Napoli, La città del sole, 1998, p. 238; ho cercato di argomentarlo mediante un'analisi sistematica del dibattito con gli obiettori in I. AGOSTINI, *L'idea di Dio in Descartes. Dalle Meditationes alle Responsiones*, Milano, Mondadori – Le Monnier Education, 2010.

³⁰ Come evidenziato, di recente, anche da WILSON, M. *CAN I BE THE CAUSE OF MY IDEA OF THE WORLD (DESCARTES ON THE INFINITE AND INFINITE)*, ora in IDEM, *Ideas and Mechanism. Essays on Early Modern Philosophy*, Princeton (New Jersey), Princeton University Press, 1999, p. 119. Cfr., per la via negativa, *Meditatio III* (AT VII 45, l. 23 – 46, l. 4), *Descartes à Hyperaspistes*, août 1641 (B 324, p. 1518; AT III, 426, l. 27 – 427, l. 20) e, riguardo alla conoscenza per ampliamento, *Descartes à Regius*, 24 mai 1640 (B 253, p. 1182; AT

le procedure ampliative trovano il proprio limite nella necessità, cui sono strutturalmente vincolate, di decomporre in una serie di attributi (*singula attributa*) ciò che costituisce, invece, un'assoluta immensità, semplicità ed unità (*absoluta immensitas, simplicitas, unitas*). Ma, ancora, questa assoluta unità degli attributi divini, che garantisce l'abbandono dell'univocità³¹, è

III 64, II. 12 – 20), *Descartes à Hyperaspistes*, août 1641 (B 324, p. 1520; AT III 427, I. 21 – 428, I. 428), *Notae in programma quoddam* (AT VIII – 2, 359, I. 27 – 361, I. 10).

³¹ Da ultimo, lo ha messo in luce, come noto, MARION, J. – L. *Sur la théologie blanche...*, cit., p. 70 ss. Aveva invece sostenuto che l'unità divina, così tanto enfatizzata da Descartes, non fosse altro che una "simplicité univoque" MARITAIN, J. *Le songe de Descartes. Suivi de quelques essais*, Paris, Buchet/Castel, [s. d.], p. 230; mentre, avvicinando in qualche modo la posizione di Descartes all'analogia tradizionale, J. LAPORTE aveva parlato della libertà divina come *modèle* di quella umana (*La liberté selon Descartes*, in "Revue de Métaphysique et de Morale" XLIX (1937), p. 101 – 164: 143; *Le rationalisme...*, cit., p. 285). Contro entrambi polemizzò GOUHIER, H. *La pensée métaphysique...*, cit., p. 221, nota 65; p. 226, nota 87, per il quale l'abbandono cartesiano dell'analogia (che egli già rilevava in *La pensée religieuse de Descartes* (1924), Paris: Vrin, 1972. p. 278 – 279), lungi dallo sfociare nell'univocità, si concreterebbe nella direzione piuttosto equivocista dell'*inversion métaphysique* (su cui cfr. p. 221 – 232); alla tesi dell'inversione metafisica si richiama anche CRAPULLI, G. *Introduzione a Descartes*, Roma – Bari, Laterza, 1988, p. 138 ss. Invece, aveva proposto una sintesi fra le interpretazioni di Gouhier e Laporte DEL NOCE, A. *Riforma cattolica e filosofia moderna. Volume I: Cartesio*, Bologna, Il Mulino, 1965, pp. 347 – 350, mostrando come l'inversione metafisica non fosse condizione sufficiente per uscire dall'univocità perché, nella misura in cui è un antropomorfismo a rovescio (l'uomo attribuisce a Dio tutte le perfezioni di cui è mancante: cfr. GOUHIER, H. *La pensée métaphysique...*, cit., p. 198 – 199 e, ora, BAIER, A. *The Idea of the True God in Descartes*, in A. Oksenberg Rorty (ed. by), *Essays on Descartes' Meditations*, Berkeley/Los Angeles/London: University of California Press, 1986, p. 359 – 387: 370 – 374), essa si riduce ad un'equivocità all'interno dell'univocità, se non è preventivamente inscritta in una teoria dell'analogia; un'analogia, però, che sia intesa non matematicamente (al modo che aveva attribuito a Descartes MARITAIN, J. *Le songe de Descartes...*, cit., pp. 226 – 231), bensì qualitativamente, ed in cui sia l'idea della libertà umana a costituire il modello della libertà divina, e non viceversa (come preteso invece da Laporte). Successivamente, anche GRENE, M. *Descartes*, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1985, ha osservato che forse, la nozione di inversione metafisica reintroduce l'analogia (p. 106 – 107). Recentemente, GABAUDE, J. – M. *Exemple cartésien d'une pensée dyadique*, in B. Bourgeois, J. Havet (ed. par), *L'esprit cartésien. Quatrième centenaire de la naissance de Descartes. Actes du XXVe Congrès de l'Association des Sociétés de Philosophie de Langue Française (A.S.P.L.F.) 30 août – 3 septembre 1996*, v. 2, Paris: Vrin, 2000, p. 568 – 572, ha attribuito a Descartes una *analogie normative*, contrapposta alla tradizionale analogia dell'essere (I, p. 569). Sul problema ritornerò nella nella "Conclusione" del presente lavoro (cfr. *infra*).

pienamente accessibile, all'uomo, una volta abbandonata la pretesa di ascendere a Dio attraverso l'esperienza e, di contro, rivolta la propria attenzione all'idea di lui che è innata in noi e della quale le *Meditationes* hanno teorizzato la possibilità di una conoscenza chiara e distinta³².

Così, se si interpreta, almeno provvisoriamente, questa *absoluta unitas omnia alia attributa complectens* nel senso dell'indistinzione razionale evocata da Descartes nella lettera a Mersenne del 27 maggio 1630 e nelle *Sextae Responsiones*, diviene lecito non solo estendere l'indistinzione dal piano delle operazioni alla totalità degli attributi divini³³, ma anche confermare l'ipotesi che è nella dottrina dell'idea chiara e distinta di Dio che si situano le condizioni di possibilità per l'affermazione dell'indistinzione stessa.

Anche qui, è Descartes stesso, nella lettera a Denis Mesland del 2

³² Più o meno l'esatto contrario aveva sostenuto MARITAIN, J. *Le songe de Descartes...*, cit., p. 231 – 234, per il quale è appunto la tesi dell'idea chiara e distinta di Dio a vincolare all'univocità la teologia naturale di Descartes. Proprio contro Maritain metteva in luce il legame tra la tesi dell'idea chiara e distinta di Dio e l'indistinzione degli attributi divini H. GOUIER (*La pensée métaphysique...*, cit., p. 220 e, più in particolare, p. 226 – 231), che dà, tuttavia, l'impressione di ricondurre anche l'analogia matematica alla chiarezza e distinzione dell'idea di Dio (p. 217). Recentemente, invece, BEYSSADE, J. – M. *Descartes au fil de l'ordre*. Paris: PUF, 2001. p. 117, ha fatto corrispondere i due piani del discorso cartesiano su Dio, quello relativo agli attributi di cui c'è esemplificazione nel finito e quello relativo all'*absoluta unitas*, alla dicotomia fra *concupere* ed *intelligere*.

³³ D'altro canto, all'interno delle categorie della teologia di san Tommaso, una tale generalizzazione non potrebbe che imporsi *a fortiori*, dal momento che è proprio tra intelletto e volontà, in primo luogo, e tra queste considerate nel loro complesso ed atto creativo, in secondo luogo, che la distinzione di ragione raggiunge la sua maggiore ampiezza. In Tommaso, infatti: 1) L'opposizione tra intelletto e volontà è tanto radicale che essi formano fra loro una *circulatio*: “Est ergo tam in nobis quam in Deo circulatio quaedam in operibus intellectus et voluntatis; nam voluntas redit in id a quo fuit principio intelligendi” (THOMAS DE AQUINO, *De Potentia*, q. 9, a. 9, c., in *Quaestiones disputatae*, Torino – Roma, Marietti, 2 vol., 1964 – 1965, vol. II, p. 249 col. 1). In effetti, la volontà è caratterizzata da una sorta di dinamicità che la avvicina agli attributi metaforici di Dio: “Voluntas magis appropinquat ad illa quae metaphorice dicuntur de Deo, quam potentia vel scientia” (*Idem*, *De Veritate*, q. 23, a. 3, ad 1um; in *Quaestiones disputatae...*, cit., vol. I, p. 420 col. 1); 2) L'opposizione tra operazioni immanenti ed atto creativo è ancora più forte poiché, mentre le prime sono inseparabili dall'essenza di Dio, al secondo è addirittura attribuibile, ancorché solo razionalmente, la categoria della relazione (*Summa theologiae*, I, q. 41, a. 3, ad 1um); ed è così che il suo principio, la potenza attiva (non generativa), “recipit quemdam modum infinitatis quem essentia non habet” (*Idem*, *De Potentia*, q. 1, a. 2, c; in *Quaestiones disputatae...*, cit., vol. II, p. 11 col. 2.).

maggio 1644, a scrivere che è proprio l'idea che noi abbiamo di Dio ad obbligarci a concepire come indistinti intelletto e volontà:

Nous ne [...] devons point [...] concevoir aucune préférence ou priorité entre son entendement et sa volonté; car l'idée que nous avons de Dieu nous apprend qu'il n'y a en lui qu'une seule action, toute simple et toute pure³⁴.

§ 4. La pluralità dei concetti formali e obiettivi

A fronte di questi dati testuali, però, si registra un dato opposto: ancorché diacronicamente persistente dal 30^o al '45, e per quanto evocata nelle *Responsiones*, segnatamente nelle *Sextae*, la negazione della distinzione di ragione fra gli attributi divini non compare nelle *Meditationes*; donde l'impressione di una sua eccentricità rispetto al plesso della metafisica cartesiana³⁵; il che, forse, spiega come, nella letteratura critica, dopo le discussioni di inizio secolo, l'attenzione nei confronti di questo aspetto del pensiero di Descartes si sia notevolmente affievolita.

In realtà, la negazione della distinzione di ragione fra gli attributi divini è non solo presente, nelle *Meditationes*, ma vi svolge un ruolo essenziale, emergente, però, solo implicitamente, in controluce ad un'affermazione che la implica: l'*unitas* di Dio. Tutta la difficoltà di una tale lettura, che già altri hanno tentato³⁶, è che l'affermazione dell'unità fra gli attributi divini, *se non*

³⁴ *Descartes à Mesland*, 2 mai 1644 (B 454, p. 1914; AT IV 119, ll. 6 – 9).

³⁵ Anche ammesso, infatti, che nessun testo possa godere di una posizione privilegiata per l'ermeneutica del pensiero cartesiano CATON, H. *The Origin of Subjectivity. An Essay on Descartes*, New Haven/London: Yale University Press, 1973. p. 7), ciò vale solo in generale, che è senz'altro nelle *Meditationes* che va rintracciata l'esposizione più completa della metafisica cartesiana (GUEROULT, M. *Descartes selon l'ordre des raisons*. Paris: Aubier, 2 vol., 1953, I. p. 23) e, quindi, anche della dottrina di Dio che, come si sa, per Descartes è una questione filosofica, e non teologica (AT VII 1, ll. 7 – 9). Per Descartes, la teologia è da intendersi come l'insieme dogmatico elaborato dai papi e dai Concili (GOUHIER, H. *La pensée religieuse...*, cit., p. 246), anche se poi Descartes conoscerà un altro senso di teologia, quello relativo alla transustanziazione (p. 247), su cui, dopo Gouhier, è ancora di riferimento ARMOGATHE, J. – R. *Theologia cartesiana. L'explication physique de l'Eucharistie chez Descartes et dom Desgabets*, La Haye, Martinus Nijhoff, 1977.

³⁶ Cfr. GOUHIER, H. *La pensée métaphysique...*, cit., p. 218 – 220, da leggere assieme alle pp. 226 – 231. Ma cfr. già la dissertazione, tenuta sotto la guida del medesimo Gouhier,

integrata, di per sé esclude solo la distinzione reale e formale fra gli attributi ed è perfettamente compatibile con l'asserzione di una loro distinzione di ragione: così era per Tommaso, così era per Suárez.

Perché una lettura del *ne quidem ratione* alla luce della dottrina cartesiana dell'*unitas* non finisca per essere un presupposto indimostrato, occorre, dunque, vedere se tale dottrina assuma, o meno, una particolare configurazione che escluda la stessa distinzione di ragione e termini, con ciò, una rottura radicale nei confronti del pensiero scolastico che investa la totalità degli schieramenti coinvolti nel dibattito sulla distinzione fra gli attributi divini, dagli assertori della distinzione formale, come gli scotisti, ai partigiani, appunto, della distinzione razionale.

A tal scopo, è necessario tornare ancora sulla concezione scolastica della distinzione di ragione, con lo scopo di fornire una visione più larga del quadro problematico entro cui essa si definisce. Si è visto come, nella cultura scolastica, esistesse una convergenza nella definizione della distinzione di ragione ragionata attraverso la nota dell'oscurità e della confusione. Ora, se una tale nota specifica la distinzione come razionale, la *distinctio rationis*, dal canto suo, partecipa della caratteristica che qualifica la *distinctio* in quanto tale: il fatto di intercorrere fra una *pluralità* di concetti. Nelle parole di Suárez, “simplicissimam virtutem Dei [...] *conceptibus partimur* in ordine ad diversos effectos”. In quanto implica una pluralità concettuale³⁷, la distinzione di ragione è assimilabile alle altre due distinzioni (reale e modale), dalla quale si differenzia, tuttavia, perché codesta pluralità si riferisce ad una medesima *res*; il che spiega come i concetti che la costituiscono siano inadeguati, ossia non chiari e distinti. Per quanto, però, la pluralità implicata dalla distinzione razionale sia puramente concettuale, non reale, essa riguarda comunque i concetti *obiectivi*. Anche se non tutti saranno d'accordo

di BIRAULT, H. *Essai sur les attributs divins chez Descartes*, “Mémoire pour l'obtention du Diplôme d'Etudes Supérieures.

Sous la direction de Monsieur Henri Gouhier”, E.N.S., 1939, p. 41 (che già sottolineava, a ragione, come l'insistenza di Descartes sull'unità divina chiamasse in causa, oltre l'indistinzione, anche l'innatismo).

³⁷ La pluralità è il *minimum* indicato dalla *distinctio* in quanto tale, come rileverà, ad esempio, Pedro Hurtado de MENDOZA, *Disputationum a Summulis ad Metaphysicam*, Tolosa, apud Dominicum Bosc, 1618, disp. VI, sect. 1: “Distinctio [...] meram indicat pluralitatem” (p. 334).

in un'interpretazione psicologista della distinzione di ragion ragionante³⁸, Suárez opponeva la distinzione di ragion ragionata alla distinzione di ragion ragionante in quanto quella, a differenza di questa, implica una diversità negli stessi concetti obiettivi³⁹. Ciò vale anche sul piano teologico, dove gli attributi sono i molteplici *objectivi conceptus* “quos nos de Divinitate formamus”⁴⁰.

Naturalmente, se ciò fra cui si dà distinzione di ragione sono i concetti obiettivi, a fondamento di tale distinzione sta, accanto all'eccellenza dell'infinità divina, sul piano soggettivo, la pluralità dei concetti formali. Alla base della molteplicità dei concetti obiettivi, che in se stessi sono la stessa essenza divina, chiariva Vázquez, sta l'imperfezione della nostra conoscenza, che non può procedere se non attraverso una pluralità di concetti formali:

Observandum vero est, hanc diversitatem conceptuum, quos obiectivos vocamus ex pluralitate reali conceptuum quos appellamus formales provenire: hoc est, ex pluralitate qualitatum et cognitionum, quas in nostro intellectu exprimimus. Nam quaevis qualitas suo modo rem repraesentat, et quia imperfecta est nostra cognitio, paulatimque procedit, rem simplicem et indivisibilem quasi per partes nobis obicit⁴¹.

Così, nella scolastica moderna, la scuola gesuita è solidale con l'insegnamento tomista nel ricondurre il fondamento soggettivo della distinzione di

³⁸ Per i dettagli, cfr. KNEBEL, S. *Entre logique mentaliste et métaphysique conceptualiste: la distinctio rationis ratiocinantis*, “Les études philosophiques” (2002), n. 2, p. 145 – 168: 161 – 162. << <http://dx.doi.org/10.3917/leph.022.0145>>>.

³⁹ SUÁREZ, F. *METAPHYSICAE DISPUTATIONES*, disp. VII, sect. 3, n. 28: “*De distinctio ratione ratiocinantis nulla est difficultas [...] maxime cum neque etiam in ipsis conceptibus objectivis habeat formalem diversitatem [...] Distinctio autem rationis ratiocinantis imprimis requirit diversitatem aliquam formalem in conceptibus objectivis*” (*Opera Omnia* XXV, p. 271 col. 1). Cfr. anche *Ibid.*, XXX, sect. 2, n. 1: “*Nonnulla breviter dicenda sunt, supponendo, ut aliqua a nobis distinguantur plusquam ratione ratiocinantis (de qua distinctione nihil oportet addere, quia est prorsus conficta), ut minimum, seu imprimis necessarium esse ut habeant distinctos conceptus objectivos*” (p. 261 col. 2). La pluralità dei concetti obiettivi, in tal modo è richiesta ad ogni distinzione che non sia di ragion ragionante, e non solo a quella di ragione ragionata; rispetto ad essa, però, la distinzione reale e la distinzione formale richiedono anche una pluralità reale.

⁴⁰ SUÁREZ, F. *TRACTATUS DE DIVINA SUBSTANTIA*, Lib. II, c. 1, n. 3 (*Opera Omnia* I, p. 46 col. 2).

⁴¹ SUÁREZ, F. *TRACTATUS DE DIVINA SUBSTANTIA*, Lib. II, c. 1, n. 3 (*Opera Omnia* I, p. 59 col. 1).

ragione (ragionata) fra gli attributi – definita come distinzione fra i concetti obiettivi – alla pluralità dei concetti formali con cui viene colta l'essenza divina. Il legame fra distinzione di ragione ed imperfezione della conoscenza umana si specifica, più particolarmente, come legame fra distinzione di ragione, appunto, e l'impossibilità di cogliere l'essenza divina attraverso un unico concetto formale. In tal modo, la distinzione di ragione fra gli attributi consiste in una pluralità di concetti obiettivi inadeguati, oscuri e confusi, di una medesima *res*, da ricondurre da un lato all'eccellenza della perfezione divina e, dall'altro lato, all'imperfezione della conoscenza umana qualificata dalla necessità di procedere attraverso una pluralità di concetti formali.

Se si accetta la legittimità di una lettura della teoria cartesiana degli attributi divini alla luce della dottrina scolastica, sono questi caratteri della distinzione di ragione che devono essere tenuti in considerazione per rintracciare l'eventuale presenza, nelle *Meditationes*, delle posizioni avanzate nel '30, e ribadite nelle *Sextae Responsiones*, sulla negazione di ogni distinzione fra gli attributi divini. Ossia: se la distinzione di ragione fra gli attributi divini, secondo l'insegnamento scolastico, è da ricondurre all'imperfezione della conoscenza umana, ma questa stessa imperfezione si specifica come impossibilità di cogliere attraverso un unico concetto formale la perfezione dell'essenza divina, per rintracciare nelle *Meditationes* la tesi della negazione della distinzione di ragione occorrerà vedere se, in essi, si trovi affermata la possibilità di cogliere attraverso un unico concetto formale l'essenza di Dio.

Proprio qui, però, sorge un problema ulteriore, e cioè che neppure la tesi dell'inclusione degli attributi nell'essenza divina — e, con essa, quella dell'inclusione reciproca degli attributi — implica, *di per sé*, la negazione della distinzione di ragione. Ad attestarlo, sta proprio la posizione di chi, immediatamente alle spalle di Descartes, aveva difeso, e sistematizzato, la tesi dell'inclusione: Suarez. Questi, in effetti, aveva asserito l'esistenza di un unico concetto formale della molteplicità degli attributi di Dio, ma aveva ritenuto una tale asserzione perfettamente compatibile con la tesi della distinzione di ragione: *Optime salvavi distinctionem rationis non obstante mutua inclusione*. Così, se l'*unitas* cartesiana non si specifica ancora, quanto al suo significato teorico, secondo una determinazione ulteriore anche a quella indicata da Suarez, e certo recepita nelle *Meditationes*, ossia quella di inclusione reciproca, essa non è ancora tale da implicare necessariamente la negazione della distinzione di ragione. La tesi dell'inclusione reciproca

degli attributi, centrale in *Meditatio III*, non appare in grado di espletare, di per sé, la funzione teorica necessaria alla fondazione della tesi dell'indistinzione: la negazione della distinzione di ragione, consegnata, nel '41, ad un passaggio delle *Sextae Responsiones*, sembrerebbe dunque mantenere la sua — almeno — apparente eccentricità rispetto al corpo delle *Meditationes*, nonostante la centralità della dottrina dell'inclusione reciproca. L'ipotesi ermeneutica di cui sopra deve quindi essere integrata mediante l'individuazione di una determinazione ulteriore della nozione di *unitas* che permetta la fondazione dell'indistinzione.

Ora, tale condizione era stata espressamente indicata proprio da Suarez, in risposta all'obiezione sulla pretesa incompatibilità tra inclusione reciproca e distinzione di ragione. L'inclusione reciproca degli attributi, aveva osservato Suarez, non contraddice la distinzione di ragione perché, stante l'imperfezione del nostro *modus concipiendi*, ogni attributo include esplicitamente solo una determinata *ratio*, pur contenendo implicitamente le *rationes* indicate degli altri attributi. E per questo che la distinzione di ragione non è tolta dall'inclusione, perché questa è solo implicita e, conversamente, l'esplicitazione, non appena si attua, implica una successione razionale: "Demonstramus unum attributum per aliud, et illud apprehendimus ut prius, et ut rationem alterius, quod secundum se spectatum, et ut abstrahit a Deo et creaturis, habet aliquam rationem prioritatis, vel praesuppositionis ad aliud, ut videre licet in intellectu, et voluntate, et similibus".

Enucleando le condizioni della compatibilità della distinzione con l'inclusione razionale, Suarez aveva, così, anche indicato, indirettamente, l'elemento teorico che avrebbe trasformato l'inclusione stessa in una negazione della distinzione di ragione: il pensiero espresso, nell'idea di un attributo, degli altri attributi, ossia, la determinazione dell'inclusione come esplicita; determinazione che egli, tuttavia, ritiene inammissibile alla luce del riconoscimento dell'imperfezione del nostro *modus concipiendi*.

Alla luce di queste considerazioni appare possibile, allora, continuare a tenere ferma (nei limiti che ad essa riconoscevo) l'ipotesi emeneutica di cui sopra integrandola come segue: la negazione della distinzione di ragione, lungi dall'essere assente nelle *Meditationes*, coincide invece con una delle dottrine centrali di quest'opera, ossia l'unità di Dio, intesa come inclusione *esplicita* degli attributi fra loro e nell'essenza divina.

Tutto il problema, però, sta nell'individuare nelle *Meditationes* l'am-

missione di un'inclusione esplicita degli attributi nell'idea dell'*unitas* divina. A tal scopo, sarà la nozione stessa di *unitas*, ossia di *inseparabilitas*, data la sua convertibilità con la nozione di inclusione, a servire da filo conduttore.

§ 5. L'*unitas* di Dio come inclusione esplicita

La nozione di *unitas*, ossia di *inseparabilitas* fa la sua comparsa, nelle *Meditationes*, nel corso della seconda dimostrazione dell'esistenza di Dio; una dimostrazione la cui struttura, come è noto, consiste nell'applicazione del principio di causalità all'io considerato come in possesso dell'idea di un ente sommamente perfetto⁴². Segnatamente, la nozione di inseparabilità fa la sua apparizione nella risposta all'ultima delle obiezioni che Descartes muove contro la sua dimostrazione (B Op I 746; AT VII 50, ll. 11 – 24), luogo di cui, a ragione, si è sottolineata la poca familiarità presso i commentatori⁴³, dai quali spesso non è neppure menzionato⁴⁴. L'obiezione si fonda

⁴² Cfr. *Meditatio III*: “*Quia, cum minus attendo, et rerum sensibilibus imagines mentis aciem excaecant, non ita facile recordor cur idea entis me perfectioris necessario an ente aliquo procedat quod sit revera perfectius, ulterius quaerere libet an ego ipse habens illam ideam esse possem, si tale ens nullum existeret*” (B Op I 742; AT VII, 47, l. 27 – 48, l. 2). Che la presenza dell'idea sia essenziale alla prova ribadiranno le *Primae Responiones*: “*Non tantum quaesivi quae sit causa mei, quatenus sum res cogitans, sed maxime etiam et praecipue quatenus inter caeteras cogitationes ideam entis summe perfecti in me esse animadverto*” (B Op I 822; AT VII 107, ll. 20 – 23).

⁴³ Cfr. BROADIE, F. *An Approach to Descartes' Meditations*, University of London, The Athlone Press, 1970, che lo definisce “*another of the less familiar of Descartes' arguments*” (p. 95).

⁴⁴ Passano sotto silenzio questo luogo cruciale, fra gli altri, GILSON, E. *Etudes sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*, Paris: Vrin, 1930. p. 202 – 214; A. KENNY, *Descartes: a Study of His Philosophy*. New York: Random House, 1968. p. 126 – 145; BECK, L. J. *The Metaphysics of Descartes. A Study of the Meditations*. Oxford: Clarendon Press, 1967. p. 171 – 198; BEYSSADE, J. – M. *La philosophie première de Descartes. Le temps et la cohérence de la métaphysique*. Paris: Flammarion, 1979. p. 295 – 306. Lo richiamano brevemente ALQUIÉ, F. *La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes* (1950). Paris: PUF, 1966. p. 222; GUEROUULT, M. *Descartes selon l'ordre...*, cit., I, p. 262; SMITH, N. K. *New Studies in the Philosophy of Descartes*, London, Macmillan, 1952. p. 303; CRONIN, T. J. *Objective Being in Descartes and in Suarez*, Roma: Gregorian University Press, 1966. p. 114; WILLIAMS, B. *Descartes: the Project of Pure Enquiry*, Hassocks (Sussex), The Harvester Press, 1978. p. 143. LAPORTE, J. *Le rationalisme...*, cit., p. 294, ma anche lo stesso BEYSSADE, J. – M. in *Descartes au*

sulla possibilità di una pluralità di cause parziali dell'io che ha in se l'idea di Dio: non è necessario che l'io abbia ricevuto tale idea da Dio perché essa potrebbe essere stata prodotta dall'azione concomitante di molti enti, ognuno causa di questa o di quella particolare perfezione contenuta nell'idea di Dio. Una pluralità di cause parziali, cioè, avrebbe potuto causare una pluralità di idee di singole perfezioni:

Nec fingi potest plures forte causas partiales ad me efficiendum concurrisse, et ab una ideam unius perfectionibus quas Deo tribuo, ab alia ideam alterius me accepisse, adeo ut omnes quidem illae perfectiones alicubi in universo reperiantur, sed non omnes simul junctae in uno aliquo, qui sit Deus⁴⁵.

Si noti la portata dell'obiezione: una pluralità di cause che può produrre nell'io l'idea di Dio implica, necessariamente, che questa idea sia, in realtà, non un'unica idea, ma un *aggregato* di idee; le idee, appunto, delle singole perfezioni causate dalle molteplici cause parziali. L'idea di Dio da cui era partita la dimostrazione di Descartes non è, nell'ottica dell'obiettore, altro che una pluralità di idee prodotta da più cause: “.Ab una [causa] ideam unius perfectionibus...ab alia [causa] idem alterius” (B Op I 746; AT VII 50, ll. 12 – 13).

Proprio l'eventualità che l'idea di Dio sia un aggregato di idee dei singoli attributi è esclusa dalla replica di Descartes, in cui l'idea dell'ente perfettissimo⁴⁶, ossia dell'ente che contiene tutte le perfezioni possibili

fil..., cit., p. 117, hanno dato, invece, più rilievo a questo passaggio ma senza richiamare i due momenti in cui esso, ben distintamente, come si vedrà, si articola.

⁴⁵ *Meditatio III*, B Op I 746; AT VII 50, ll. 11 – 16.

⁴⁶ Che tale è la determinazione di Dio su cui ruota anche la seconda prova della sua esistenza. Anche quest'ultima, come la prima prova dell'esistenza di Dio, muove dal comparativo *perfectius* (B Op I 742; AT VII 47, l. 29); nondimeno già nel corso dell'esclusione dell'autocausalità dell'io, l'idea di Dio si specifica come l'idea di un ente che contiene e si dà tutte le perfezioni di cui è in me qualche idea (B Op I 742 – 744; AT III, 48, ll. 8 – 9); caratterizzazione che riproduce la prima determinazione, secondo la pluralità delle perfezioni, dell'ens *perfectissimum* della prima prova (B Op I 740; AT VII 46, ll. 16 – 18; 24 – 25). Successivamente, nel pezzo sull'esclusione di cause più perfette dell'io (e meno perfette di Dio), compare la qualifica di codeste perfezioni come infinite *actu* (B Op I 746; AT VII 50, l. 2), evidente reiterazione del sintagma *actu* che, nella prima prova, precedeva

formaliter et eminenter in grado infinito, si specifica secondo una determinazione ulteriore, ossia l'*unitas*⁴⁷. Fra le perfezioni contenute nell'idea di Dio, dice dunque Descartes, una delle principali è l'*unitas, simplicitas, sive inseparabilitas* di tutti gli attributi:

Nam contra, unitas, simplicitas, sive inseparabilitas eorum omnium quae in Deo sunt, una est ex praecipuis perfectionibus quas in eo esse intelligo⁴⁸.

Una volta che si sia ricondotto l'argomento cartesiano al principio per cui nella causa non può esserci meno realtà nell'effetto, il ragionamento di Descartes diventa chiaro⁴⁹. Ammettendo che una pluralità di cause sia all'origine dell'idea di Dio, ossia di un ente definito dalla contenenza inseparabile delle perfezioni, il principio suddetto sarebbe palesemente violato.

la determinazione dell'infinità di Dio secondo il grado supremo della perfezione intensiva (B Op I 742; AT VII 47, l. 19). Questo tacito slittamento semantico spiega, perché, alla fine, la prova possa concludere, disinvoltamente, per l'esistenza di un ente perfettissimo: "Omino est concludendum, ex hoc solo quod existam, quaedamque idea entis perfectissimi, hoc est Dei, in me sit, evidentissima demonstrari Deum etiam existere" (B Op I 746; AT VII 51, ll. 2 – 5).

⁴⁷ Da non intendersi, naturalmente, nel senso dell'*unicità*, anche essa, peraltro, ovviamente attribuita da Descartes a Dio: "Non possum duos aut plures ejusmodi Deos intelligere" (B Op I 770; AT VII 68, ll. 15 – 16). Il motivo è che ne andrebbe della perfezione di Dio: "l'implicque contradiction d'en concevoir plusieurs souverainement parfaits" (*Descartes à Clerselier*, 17 février 1645, B 487, p. 1982; AT IV 188, ll. 4 – 5); "Si enim essent plures, non esset Deus, quia non essent summi, estque contradictio" (*Descartes et Burman*, B Op II 1274; AT V 161). Si tratta di un argomento classico, presente in THOMAS DE AQUINO, *Summa theologiae*, I, q. 11, a. 3: "Ostensum est enim supra quod Deus comprehendit in se totam perfectionem essendi. Si ergo essent plures dii, oporteret eos differre. Aliquid ergo conveniret uni, quod non alteri. Et si hoc esset privatio, non esset simpliciter perfectus: si autem hoc esset perfectio, alteri eorum deesset. Impossibile est ergo esse plures Deos". Cfr. RODIS – LEWIS, G., *L'individualité selon Descartes*. Paris: Vrin, 1950. p. 232, nota 9.

⁴⁸ *Meditatio III*, B Op I 748; AT VII, 50, ll. 16 – 19.

⁴⁹ Il che spiega, forse, la brevità su cui si soffermano su questo punto anche quei pochi commentatori che pure lo richiamano, compresi quelli seicenteschi. Johannes Schotanus, ad esempio, si limitava a calcare il testo di Descartes: "Respondet Philosophus illa repugnare ideae et naturae divinae, in qua unitas est una è praecipuis perfectionibus" (SCHOTANUS, J. *Analysis exegetica in sex Meditationes Cartesii de prima philosophia; In quibus Dei existentia, et animae humanae a corpore distinctio demonstrantur*, Franequerae, ex officina Johannis Gyselaar, 1688, p. 210).

Non ci può essere una pluralità di cause parziali dell'idea di Dio perché, in essa, le perfezioni sono rappresentate come unite, ossia inseparabili: per conseguenza, la causa ricercata non dovrà, semplicemente, dar ragione della pluralità di queste perfezioni, ma anche dell'unità di questa pluralità.

Nell'economia di un tale argomento, però, è essenziale che l'unità sia una perfezione. Descartes lo ripeterà anche a Mersenne, che aveva omologato tale unità alle unità *universales* che, come la *generica* e la *transcendentalis*, esistono solo "in intellectu"⁵⁰: l'autore delle *Meditationes* replicherà, appunto, che l'idea dell'unità "*peculiarem quandam et positivam perfectionem in Deo designet*"⁵¹. Qualificare l'unità divina come una perfezione significava assumere una presa di posizione assolutamente non scontata: una scelta di campo in senso filoscotista e, per contro, antitomista ed antisuáreziana. Era stato proprio Scoto, infatti, che, contro Tommaso, aveva qualificato la semplicità come una perfezione *simpliciter*⁵²; egli aveva così attirato, come su molti altri punti, la critica di Cajetano, per il quale la semplicità non dice perfezione alcuna, essendo solo una negazione⁵³. Di questo dibattito, Descartes poteva essere senz'altro al corrente, poiché l'aveva riportato Suarez, nella sezione terza della trentesima delle *Metaphysicae Disputationes*, per intervenire anche su di esso, senz'altro sottostimando la divergenza fra Cajetano e Scoto⁵⁴, ma certo risolvendosi, di fatto, a favore del primo, come

⁵⁰ *Secundae Objectiones*, B Op I 844; AT VII 124, ll. 23 – 28.

⁵¹ *Secundae Responsiones*, B Op I 866; AT VII 140, ll. 9 – 10.

⁵² JOHANNES DUNS SCOTUS, *Ordinatio*, I, dist. 8, q. 1: "*Ad primam: negatur, quod simplicitas sit tantum negatio compositionis; sicut enim acutalitas dicit gradum intrinsecum illius, cuius est positivum, ita etiam est simplicitas. Et sicut unitas ex consequenti dicit indivisionem a se, et divisionem a quolibet alio, tamen dicit aliquod positivum respectu entitatis, cuius est unitas; sic simplicitas, licet ex consequenti dicat negationem compositionis, tamen ultra illam dicit aliquod positivum respectu entitatis cuius est, per quod positivum convenit sibi negatio compositionis, et sibi repugnat affirmatio compositionis*" (*Opera Omnia*, Lugduni, sumptibus Laurentii Durand, 1639; rist. anast.: Hildesheim, G. Olms, 1968 – 1969, V. 2, p. 714, col. 1 – 2).

⁵³ CAJETANUS, T. V. *Super librum De ente et essentia*, cap. 4, q. 6: "*Quo ad primum sciendum est, quod cum unum nihil addat supra ens, nisi privationem divisionis: ita quod unum nihil aliud est quam ens indivisum [...] Unitas quaelibet nihil aliud est, quam rei indivisio*" (cito da un'edizione dell'epoca: *Opuscula Omnia. In tres distincta Tomos*, Bergomi, typis Comini Venturae, 1590, III p. 322).

⁵⁴ SUÁREZ, F. *Metaphysicae Disputationes*, disp. XXX, sect. 3, n. 3: "*De simplicitate contendunt Scotus et Cajetanus [...] Dissensio autem, videtur esse potius in verbis quam in*

non sfuggirà ai contemporanei, che vedranno la soluzione suáreziana tutta dalla parte di Tommaso⁵⁵: la semplicità dice soltanto negazione di composizione, anche se indica qualcosa di positivo⁵⁶; il che significava fare di essa un attributo formalmente negativo, e solo fundamentalmente affermativo. Ai tempi di Descartes, la polemica fra gli schieramenti continuava più forte di prima⁵⁷.

Descartes, dunque, è tutto dalla parte di Scoto. Deve esserlo: solo una concezione dell'unità come perfezione, infatti, rende valido il suo argomento. Se l'unità non fosse, in se stessa, una perfezione, ma una negazione, l'ipotesi della pluralità delle cause resterebbe senz'altro in piedi: infatti, non ci si sarebbe nulla, oltre alle singole perfezioni, di cui la causa ricercata dovrebbe rendere ragione.

Ora, è proprio attraverso l'introduzione dell'*unitas* che, nelle *Meditationes*, entra in gioco la negazione di ogni distinzione che non sia di ragione. Infatti, l'affermazione di un unico concetto formale ed obiettivo che includa una pluralità di attributi comporta, per definizione, l'affermazione dell'implicazione dell'idea dei singoli attributi nell'idea di Dio, ossia l'affermazione dell'inclusione *concettuale* degli attributi nell'essenza di Dio (e, per conseguenza, dell'inclusione reciproca degli attributi); l'unità o inseparabilità delle perfezioni divine indica, cioè, come si diceva sopra, la loro inclusione essenziale. In tal modo, però, la negazione, fra le perfezioni divine, di ogni distinzione che non sia di ragione si attua, nelle *Meditationes*, direttamente attraverso la tesi dell'inclusione, senza passare attraverso l'espressa affermazione della distinzione di ragione.

Non per questo, però, la distinzione di ragione è negata. In effetti,

re” (*Opera Omnia* XXVI, p. 73 col. 1).

⁵⁵ Cfr., ad esempio, TANNER, A. *Universa Theologia Scholastica, Speculativa, Practica, Ad Methodum S. Thomae, quatuor Tomis comprehensa*, Ingolstadii, Typis Guilielmi Ederi, 3 vol., 1626 – 1627, disp. 2, q. 3, dubium 1 (p. 234).

⁵⁶ SUÁREZ, F. *Metaphysicae Disputationes*, disp. XXX, sect. 3, n. 3: “*Certum est enim, simplicitatem, supra rem, quae simplex denominatur, non addere rem aliquam, vel modum positivum, sed dicere tantum negationem compositionis. Nihilominus tamen verum est per hanc negationem circumscribi, seu indicari perfectionem*” (*Opera Omnia* XXVI, p. 73 col. 1).

⁵⁷ Su questo punto, mi permetto di rinviare a AGOSTINI, I. *Sull'unità di Dio in Descartes e nella Scolastica moderna*. In: _____, *Saperi in dialogo. Scritti in onore di Mario Signore*, a cura di Virgilio Cesarone et alii, v. 2, Napoli: Liguori, 2005, p. 227 – 238.

la dottrina cartesiana dell'unità, intesa come pura inseparabilità – ossia inclusione – degli attributi dall'essenza e fra loro non sembra, di per sé, implicare la condizione che Suarez aveva teorizzato come incompatibile con la *distinctio rationis*: l'inclusione *esplicita* degli attributi. In questo senso, l'affermazione dell'*unitas*, ossia dell'*inseparabilitas* di Dio, almeno come essa si configura nella prima parte del pezzo sulla pluralità delle cause, non sembra condurre oltre Suarez.

L'argomento di Descartes, però, prosegue. L'obiezione si articola: è certamente vero, infatti, che l'idea di Dio contiene non solo la pluralità delle perfezioni, bensì anche l'unità di tale pluralità; l'ipotesi della pluralità delle cause non è, tuttavia, per nulla affatto confutata perché, fra le cause parziali delle singole perfezioni di Dio, potrebbe darsi la causa di quella particolare perfezione che è l'unità. A ciò Descartes risponde che non si può dare una causa parziale dell'idea dell'unità perché tale unità *contiene* le altre perfezioni. La causa in questione, quindi, deve contenere, oltre che l'unità, anche tutte le altre perfezioni:

Nec certe istius omnium ejus perfectionum unitatis idea in me potuit poni ab ulla causa, a qua etiam aliarum perfectionum ideas non habuerim: neque enim efficere potuit ut illas simul junctas et inseparabiles intelligerem, nisi simul effecerit ut quanam illae essent agnoscerem⁵⁸.

La causa dell'idea dell'unità non può essere una causa parziale perché l'unità include la totalità delle perfezioni. Da tale inclusione, infatti, segue che anche la causa dell'idea dell'unità dovrà includere la totalità delle perfezioni; ossia, non essere una causa parziale, ristretta, cioè, a questa o a quella perfezione, ma una causa totale, che includa la totalità degli attributi. Per escludere l'ipotesi della pluralità delle cause parziali, dunque, Descartes chiarisce ulteriormente, in questo secondo momento, essenziale, dell'argomento, la nozione di unità⁵⁹; per l'interprete, però, tutta la difficoltà

⁵⁸ *Meditatio III*, B Op I 746; AT VII, 50, ll. 16 – 24.

⁵⁹ L'articolazione in due momenti del pezzo sull'unità non è passata sotto silenzio nei commentatori seicenteschi, che isolano il secondo momento del passaggio: cfr. WITTICH, C. *Annotationes ad Renati Descartes Meditationes [...]*, Dordrecht, ex Officina Viduae Caspari et Theodori Gori, 1688, § 12, i: “*Simul effeceris; ut nempe intelligerem perfectiones unitas, debui intelligere, quae sint illas perfectiones ita unitas, eo quod relatum praesupponat*”

sta nella previa determinazione di ciò in cui consiste questa chiarificazione.

Quanto sopra era solo accennato, è qui ribadito: l'*unitas* non designa solo una particolare perfezione in Dio, ma una perfezione tale da includere anche tutte le altre perfezioni. L'idea che ho di Dio, cioè, è l'idea di un ente che, fra i suoi attributi, ne possiede uno, l'unità, che non solo è una vera perfezione, ma include anche le altre perfezioni. Per questo, la causa di tale idea dovrà non solo possedere un attributo come l'unità, ma dovrà includere anche tutte le altre perfezioni. L'idea dell'unità contiene tutte le altre perfezioni. Descartes lo ripeterà esplicitamente, nelle *Secundae Responsiones: unitas alia attributa complectens*.

Non sta qui, dunque, il fulcro della risposta di Descartes: AT VII 50, ll. 19 – 24 (B Op I 746) non consiste in una mera reiterazione di AT VII 50, ll. 16 – 19 (B Op I 746). Risulta essenziale la caratterizzazione delle modalità specifiche secondo cui tale contenenza è qui esplicita: il pensiero dell'unità delle perfezioni risulta essere, insieme, una conoscenza delle perfezioni contenute nell'unità *in quanto tali*. Diceva in effetti Descartes: “Neque enim efficere potuit ut illas simul junctas et inseparabiles intelligerem, nisi simul effecerit ut *quaenam illae essent agnoscerem*”. La traduzione francese reitererà addirittura la chiusura del pezzo: ‘Elle ne peut pas me les auoir fait comprendre esemblement ioites & inseparables, sans auoir fait en sorte en mesme temps *que ie sceusse ce qu’elles estoient, & que ie les connusse toutes en quelque façon*’.

Non solo, dunque, nel mio concetto obiettivo di Dio, è pensata, oltre

absolutum eique imitatur” (p. 85) e, soprattutto, SCHOTANUS, J. *Analysis exegetica...*, cit., §§ 30 – 31: “Caeterum rursus excipere posset opponens; unitatis illa idea quae in nobis est potest esse effectum unius causae ex illis pluribus, quae ad nos efficiendum concurrerunt. Respondet Philosophus id non potuisse fieri ab una aliqua ex iis causis, nisi illa simul reliquarum perfectionum ideas largita esset [...] Ratio est, a necessaria conjunctione illius cognitionis qua omnes illas perfectiones inseparabiles a se invicem, et illius qua eas singulas a se divisim intelligimus, nam utraque illa cognitio necessario conjungitur et cohaeret; unde non potuit illa causa efficere, ut perfectiones illas omnes intelligeremus esse inseparabiles, nisi simul intelligeremus, quaenam singulae essent; nam si singularum naturam non habeamus perspectam, qua ratione scire possumus, an non aliquae ex iis separari possent a reliquis ?” (p. 111); ma, su ciò, cfr. *infra*. Fra gli interpreti contemporanei, scandiscono in qualche modo i due momenti della prova GOUHIER, H. *La pensée métaphysique...*, cit., p. 220; ROBINET, A. *La lumière naturelle. Intuition, disposition, complexion*. Paris: Vrin, 1999. p. 251 (che, però, parla di “attributi”, al plurale, a proposito di unità, semplicità, inseparabilità, che sono invece sinonimi).

alle altre perfezioni, anche la perfezione dell'unità di quelle perfezioni; si deve specificare, ulteriormente, che tale unità è una conoscenza delle singole perfezioni in quanto tali⁶⁰. Pensando l'unità, io conosco *quali* sono le perfezioni che tale unità include: "*Quaenam* illae essent agnoscerem.", "Que ie sceusse *ce* qu'elles estoient...".

Come dirà Schotanus, il pensiero dell'unità è un pensiero che implica la conoscenza della *natura* dei singoli attributi:

Si singularum *naturam* non habeamus perspectam, qua ratione scire possumus, an non aliquae ex iis separari possent à reliquis ?⁶¹.

Ora, proprio nella misura in cui l'idea dell'unità degli attributi è un'idea che fa conoscere i singoli attributi nella loro natura, l'idea dell'unità è l'idea di attributi esplicitamente contenuti in essa. Ecco cosa aggiunge il secondo pezzo sull'unità al primo: la specificazione della contenenza delle perfezioni contenute nell'unità come contenenza esplicita. La semplicità divina, osserverà Clauberg, si differenzia dagli altri attributi perché in qualche modo presuppone tutti gli altri e, per questo, in ordine alla nostra conoscenza, è l'ultimo tra gli attributi divini:

Differt ergo hoc Simplicитatis attributum a reliquis in eo, quod illa omnia quodammodo praesupponat et includat, adeo ut haec divina simplicitas ordine cognitionis nostrae distincta sit ultimum, inter attributa divina, de quo tum demum recte tractatio instituitur, cum reliqua omnia, quae ratio nostra attingit, utcunque fuerunt cognita atque exposita⁶².

⁶⁰ Talvolta, gli interpreti hanno insistito su come la dimostrazione dell'esistenza di Dio presupponga la considerazione di tutti gli attributi: cfr., ad esempio, DONEY, W. Les preuves de l'existence de Dieu dans la quatrième partie du Discours. In: GRIMALDI, N.; MARION, J. – L. (Éd. par), *Le Discours et sa méthode. Colloque pour le 350e anniversaire du Discours de la Méthode*. Paris: PUF, 1987. p. 323 – 339: 333, che però non si richiama a questo luogo di *Meditatio III*, che invece enuclea la condizione di possibilità di quella considerazione unitaria, e cioè il darsi, nella nozione di *unitas*, di un unico concetto obiettivo (e formale) della pluralità degli attributi divini.

⁶¹ Il corsivo è mio. Per il brano intero cfr. *supra*.

⁶² CLAUBERG, J. *De cognitione Dei*, Exercit. XXXVI, n. 6 (*Opera Omnia Philosophica*, Amstelodami, ex typographia P. & I. Blaeu, 1691 (rist. anast.: Hildesheim, Olms, 2 vol.,

La stessa posizione, fra gli altri, è in Heidano⁶³. Così, la semplicità, che per Tommaso è il *minimum* da cui muove il trattato sulla natura di Dio⁶⁴, diviene, nel cartesianismo, senz'altro fedele, su questo punto, alla lettera di *Meditatio III*, il punto di arrivo della determinazione dell'essenza divina.

Una tale concezione della semplicità divina implica senz'altro un deciso passo oltre Suarez, in cui l'inclusione resta puramente implicita, data da un lato, la determinazione esplicita di ogni attributo secondo una sola *ratio* (quella che, appunto, la qualifica in quanto tale) e, dall'altro lato, la surdeterminazione del concetto dell'essenza divina, che non indica distintamente *quali* sono le singole perfezioni in essa incluse: "Per quem conceptum distincte non considero *quae* perfectiones sint de ratione essentialis talis naturae". La teoria cartesiana dell'unità divina, dunque, va ben oltre l'asserzione di un'inclusione degli attributi, specificandosi ulteriormente per la determinazione di codesta inclusione come esplicita. Ora, se proprio il fatto di pensare come meramente implicita l'inclusione lasciava sussistere, in Suarez, la distinzione razionale, si può concludere che, con la sua dottrina dell'*unitas*, Descartes ha realizzato esattamente le condizioni indicate da Suarez come necessarie e sufficienti per l'eliminazione della distinzione di ragione fra gli attributi; la dottrina cartesiana dell'*unitas* divina, intesa

1968), II, p. 654).

⁶³ HEIDANUS, A. *Corpus Theologiae Christianae in quindecim locos Digestum: Quorum Conspectum aversa pagina exhibet*, Lugduni Batavorum, apud Jordanum Luchtman et Johannem de Vivie, 2 vol., 1686, Tomus I, loc. 2 (I, p. 95): "Omnia attributa praesupponit et includit, et ordine cognitionis nostrae est ultimum. Unde non potest conosci, nisi ab eo qui reliqua apprehendit". Una posizione opposta è quella di P. POIRET, *Cogitationum Rationalium de Deo, Anima, et Malo Libri Quatuor. In Quibus Quid de hisce Cartesius ejusque sequaces recte due secus senserint, omnisque Philosophiae certiora fundamenta, atque imprimis tota Metaphysica verior, continentur; Nec non Benedicti de Spinoza Atheismus et exitiales errores funditus extirpantur. Editio Tertia, Novissime ab Auctore recognita, emendata, et aucta*, Amstelodami, Apud Joannem Pauli, 1715, lib. II, c. 5, n. 5, per cui la semplicità è, invece, il primo attributo di Dio: "*Hinc Simplicitas, quae hoc ipsum est, quamque aliqui ultimum attributum in Deo considerandum esse dicunt, revera primum est: ejus namque cognitio praesupponi debet ante specialem ceterorum cognitionem, et in cujuslibet conceptu involvi, absque quo nullum attributum Deo signum concipies: quanquam post perustrationem, denuo possis ad illam attentius et clarius reflectere, quo sensu ultimum attributum eam dixeris*" (p. 107 – 109).

⁶⁴ THOMAS DE AQUINO, *Summa theologiae*, I, q. 3: "Primo ergo inquiretur de simplicitate ipsius".

come contenenza esplicita delle perfezioni divine, risulta teoreticamente equipollente alla tesi della negazione di ogni distinzione, *ne quidem ratione*, fra gli attributi divini. L'*unitas* cartesiana, alla lettera, “una ex praecipuis” fra le perfezioni di Dio, implica, in realtà, molto più di ciò: implica, cioè, che le perfezioni di Dio siano *una sola* perfezione, non solo realmente⁶⁵, bensì anche razionalmente.

Data de registro: 01/07/2015

Data de aceite: 30/07/2015

⁶⁵ Come invece sostenuto da HUGHES, R. D. *Descartes' Ontological Argument as not Identical to the Causal Arguments*, “The New Scholasticism” XLIX (1975), n. 4, p. 473 – 485: 480 contro IMLAY, R. *Descartes' Ontological Argument*, “The New Scholasticism” XLIII (1969), n. 3, p. 440 – 448: 447.