

LEXICON PHILOSOPHICUM

International Journal for the History of Texts and Ideas

GILLES OLIVO

La natura semplice e l'idea

ABSTRACT: The vocabulary of simple natures found in the *Regulae* disappears from the later works and correspondence of Descartes, who only know the vocabulary of the *idea*. Does this mean that these two notions are equivalent? We show that this is not the case. Simple nature derives its simplicity and its certainty from the unity of the *intuitus* which delimits it: what is known by the *intuitus* is certain only by the natural light in which the *intuitus* deploys and embraces it. This capacity specific to the mind to certify for itself that something is known with certainty, testifies to the fact that *intuitus* is certain insofar as it provides evidence, which frees it from the possibility of error. This is not the case of the *idea* as a perception of the understanding, which as such cannot itself ensure its own certainty, since it returns to the will to do within the framework of the theory of judgment. The *idea*, as a perception of the understanding, can contain, in principle, falsity and it is precisely against this possibility that the faculty of knowing must guard itself in the use of judgment. The abandonment of the vocabulary of simple natures in favor of that of the *idea* testifies to this new position which is imposed on Descartes due to the theory of the creation of eternal truths formulated in the letters to Mersenne of 1630 and correlatively, of the set of conditions involved in determining the essence of truth as a certainty not yet understood in the text of the *Regulae*.

SOMMARIO: Il vocabolario delle nature semplici, presente nelle *Regulae*, sparisce dalle opere e dalla corrispondenza successiva di Descartes, ove è presente unicamente il vocabolario dell'*idea*. Significa che le due nozioni, natura semplice e *idea*, sono equivalenti? Non si tratta affatto di questo, come mostreremo. La natura semplice prende la sua semplicità e la sua certezza dall'unità dell'*intuitus* che la delimita: quel che viene conosciuto dall'*intuitus* è certo per il solo lume intellettuale nel quale l'*intuitus* lo dispiega e lo avvolge. Questa capacità, propria della mente, di certificare per se stessa che qualcosa sia conosciuto con certezza, testimonia che l'*intuitus* è certo in quanto fornisce l'evidenza, e questo lo mette al riparo dalla possibilità dell'errore. Non è quel che avviene all'*idea* in quanto percezione dell'intelletto, essa proprio in quanto tale non può assicurare nemmeno la certezza di se stessa, poiché farlo spetta alla volontà all'interno della teoria del giudizio. L'*idea*, come percezione dell'intelletto, può contenere, per principio, la falsità ed è precisamente contro questa eventualità che la facoltà di conoscere deve premunirsi nell'uso del giudizio. L'abbandono del vocabolario delle nature semplici a favore di quello dell'*idea* testimonia questa nuova posizione che si impone a Descartes sia con la teoria delle verità eterne formulate nelle lettere a Mersenne del 1630 sia correlativamente con l'insieme delle condizioni che richiede la determinazione dell'essenza della verità come certezza non ancora compresa nel testo delle *Regulae*.

KEYWORDS: Simple Nature; *idea*; Certainty; *intuitus*; Will



1. ESPOSIZIONE DEL PROBLEMA

Il lessico delle nature semplici, che regge le *Regulae*, svanisce nelle opere pubblicate.¹ Come spiegare questa sparizione? È possibile ritenere che sia stato sostituito da quello dell'idea? Affermarlo sembra comunque difficile, dal momento che il vocabolario della natura semplice e quello dell'idea sono contemporanei nell'inedita opera giovanile. Le *Regulae* impiegano, infatti, simultaneamente *natura simplex* e *idea*.² E lungi dall'essere semplicemente giustapposti, tali termini sembrano essere collegati poiché l'equivalenza *figura sive idea*³ fa dell'idea una natura semplice, essendo la figura una natura semplice materiale (AT X, 419, 19). Così, non soltanto il vocabolario dell'idea non escluderebbe quello delle nature semplici, ma l'idea sembrerebbe addirittura definirsi come natura semplice. Questo non ci autorizza forse a estrapolare lo status della natura semplice rivolgendoci ai testi successivi anche se il sintagma non vi compare, e arrivando fino a cercare nelle *Meditationes de prima philosophia* un'applicazione metafisica del metodo che le nature semplici delle *Regulae*⁴ giustificerebbero? Infatti, se l'idea è una natura semplice, come non vedere nelle liste di idee, di cose o di nature (date come idee delle cose) delle *Meditationes*, e in quelle delle cose e delle nozioni comuni dei *Principia* (I, a. 48-49), la ripresa delle vecchie nature semplici?⁵ In tal modo, l'idea delle *Meditationes*

1. Descartes non ha mai scritto 'natura semplice' né nel corpus successivo alle *Regulae*, né nella corrispondenza, con l'eccezione dell'hapax presente in una risposta dell'*Entretien avec Burman*; cf. Beyssade 1981: 70-71.

2. *L'Index des Regulae ad directionem ingenii* (Armogathe & Marion 1976) dà 22 occorrenze per *idea* e circa una trentina per il sintagma *natura simplex*. Essendo le *Regulae* la sola opera di Descartes a ricorrere al vocabolario delle nature semplici, essa è dunque l'unica a poter congiungere il registro delle nature semplici e quello delle idee.

3. Cf. *Regulae*, AT X, 414, 17: "figuras vel ideas"; poi 415, 16-20; 441, 10-13; 450, 10-12.

4. Questa è la posizione sostenuta da Marion 1991: 83: "l'idea una volta definita come una natura semplice...". L'autore intende non soltanto la natura semplice materiale di figura – punto che egli evidenzia alle pp. 75-81 – ma anche la natura semplice intellettuale: "la dottrina cartesiana dell'idea non mette in gioco primariamente il termine *idea* stessa, ma il suo *sostituto* [...] natura semplice" (81). Da qui la tesi generale di questo capitolo che, partendo dalla sola identificazione dell'idea con la figura delle *Regulae*, legge nella teoria dell'*idea* in generale il prestanome della teoria dell'insieme delle nature semplici (materiali, intellettuali e comuni), al punto da poter conferire loro "uno statuto metafisico e funzionante nelle opere successive" (88). Questo ruolo sarebbe stato "inscritto nella teoria del metodo, fin dalle *Regulae*, ma come una possibilità non ancora compresa né spiegata mediante esse" (87). Noi contestiamo proprio questa identificazione della teoria delle nature semplici con quella dell'*idea*. Questa stessa confusione ci sembra invalidare anche la tesi generale di Robinet 1999, sull'identificazione di queste due tesi, si veda il §6 del prologo: 33-36, 192-193, dove '*idea*' è inavvedutamente sostituito a "natura semplice". Da qui, infine, un'interpretazione della creazione delle verità eterne in termini di nature semplici (286), che dimostreremo essere infondata.

5. Questa proiezione della teoria delle nature semplici su testi successivi, mediante l'identificazione o con le idee, o con le nozioni primitive della corrispondenza con Elisabetta, o ancora con le nozioni comuni dei *Principia*, o con le nature delle *Meditationes*, è il destino comune della storia del cartesianismo; si veda, per es., Laporte 1945: 13-14, o Curley 1978: cap. 5. Certamente Frankfurt 1970: cap. 6, rifiuta di ravvisare nelle *Meditationes* la presenza delle nature semplici. Per quanto ne sappiamo, tuttavia, solo J-L. Marion ha messo in dubbio la legittimità

non sarebbe il puro e semplice sostituto terminologico della natura semplice delle *Regulae*? Ma proprio qui si manifesta la difficoltà: se questi due termini valgono l'uno per l'altro, perché sostituire il primo con il secondo? Se la differenza terminologica serve solo a ricoprire un'equivalenza concettuale, il cambiamento lessicale diventa ancora più sorprendente. Ma se non si tratta, precisamente, di equivalenza concettuale, di quale cambiamento teorico sarebbe testimone la modificazione terminologica?

2. IL SENSO ESCLUSIVAMENTE MATERIALE DI *IDEA* NELLE *REGULAE*

L'affermazione di un'equivalenza tra la teoria delle nature semplici e la teoria dell'idea si scontra con una notevole difficoltà non appena si osserva che ciò che Descartes chiama *idea* nelle *Regulae* non equivale a ciò che i testi successivi intendono con tale concetto. Sappiamo, infatti, che nelle *Meditationes* l'idea è intesa come un *modus cogitandi*, come modo del pensiero.⁶ In compenso, non vi è alcuna occorrenza nelle *Regulae* in cui *idea* assuma un significato diverso da quello di figura, secondo l'equivalenza affermata esplicitamente nella *Regula XII*: “*figuras vel ideas*” (414, 17). In altre parole, l'idea non ha *mai* il senso intellettuale di un modo della mente, ma deve sempre essere intesa esclusivamente come equivalente a quella sola natura semplice materiale che è la *figura*. Non vi è alcuna difficoltà a fornirne la prova:⁷ le 22 occorrenze del termine

dell'identificazione, prima di rispondere affermativamente: l'autore ha basato la sua decisione sulle liste delle nature semplici (materiali, intellettuali e comuni), identificate con le liste delle nature semplici... di idee o nature (date come idee) che raggruppano gli stessi termini (figura, estensione, movimento, ecc.) nelle *Meditationes* (cf. Marion 1991: partic. 88-105). L'argomento non può essere decisivo: infatti, se non si può contestare che le *Meditationes* e i *Principia* stilino elenchi di *idee* che si sovrappongono essenzialmente agli elenchi enumerati sotto il nome di natura semplice nelle *Regulae*, ciò non è sufficiente per decidere se identificare o distinguere i concetti che enumerano (idee o nature semplici): sono gli stessi concetti, perché le liste si sovrappongono? Al contrario, si tratta di concetti diversi, dal momento che Descartes si preoccupa di modificare la sua terminologia per pensare alle stesse liste? In quest'ultimo caso, bisogna capire per quale motivo.

6. Ci sono molti testi che affermano questo punto, per limitarci alle *Meditationes* e in esse ai testi più immediatamente chiari, cf. AT VII, 34, 23; 35, 1 e 21; 37, 26; 40, 7; 41, 20; 56, 16; 63, 13; 68, 8; 78, 27; 79, 8, etc. Ritorniamo più avanti alla determinazione cartesiana dell'idea nel suo senso proprio e definitivo.

7. Tale prova è stata fornita nei suoi elementi essenziali da J.-L. Marion, da un lato in Marion 1975: §§19-20, e in Marion 1981: §12, partic. 241-243; dall'altro in Marion 1991: 75-81, in cui arriva a constatare che “la dottrina cartesiana [dell'idea] si è evoluta, fino al punto di invertirsi: sia che l'idea tratti la cosa attraverso figure [nelle *Regulae*], sia che essa informi il pensiero per se stessa [nelle *Meditationes*]” (80); ciò non impedirà di tornare indietro pur davanti a questa impeccabile constatazione della contraddizione fra questa teoria dell'idea – perché non si può supporre “per principio, che Descartes [...] si sia [...] stupidamente contraddetto” (*ibid.*). Che vi sia una contraddizione tra queste determinazioni è in effetti quel che noi sosteniamo; che tale contraddizione sia per questo *stupidita* è sostenibile solo fino a quando non si cerchi di comprendere che questa contraddizione proviene dal fatto che Descartes approfondisce la comprensione della *cogitatio* che comanda l'essenza della verità, cosa che la teoria delle nature semplici non poteva spiegare, e che ne motiva l'abbandono. Sicché Descartes non tanto si contraddiceva quanto si adattava a ciò che gli spettava stabilire, tenendo infine “il discorso

nelle *Regulae*⁸ si riferiscono tutte, nella prospettiva esplicita o implicita della figura, all'immaginazione, che è definita strettamente come "una vera parte del corpo" (AT X, 414, 20).⁹ Il contesto lessicale di queste occorrenze è sempre quello dell'immagine e dell'immaginazione (intese in un senso corporeo), e questo rende comprensibile il ricorso di Descartes al vocabolario scolastico della *species* (in 440, 29 e 453, 6-7), in manifesta sinonimia con il lessico dell'idea che non dice altro che la *figura*. Così la *Regula XIV* può riassumere in tutta chiarezza che "Per ciò che attiene alle figure, è già stato mostrato sopra in che modo è possibile forgiare attraverso esse soltanto le idee di tutte le cose" (AT X, 450, 10-12; trad. it., 795, modificata). Spetta, tuttavia, all'intelletto costituire questa idea? Niente affatto, poiché è "l'immaginazione [che] deve forgiare la vera idea della cosa" (AT X, 445, 19-20). Infatti, "segue da quanto detto nella regola dodicesima [...] che la fantasia stessa con le idee in essa esistenti non è altro che un vero corpo reale esteso e dotato di figura".¹⁰ A cosa mira dunque il termine 'idea' usato nel *Regulae*? Incontestabilmente al processo codificato di figurazione della figura mediante il quale le cose esterne alla mente le vengono rappresentate.¹¹ Ora, il vocabolario dell'idea non dice precisamente nient'altro che questo processo e il suo risultato di figurazione della cosa estesa fuori della mente, per mezzo della quale la sua rappresentazione figurata viene a iscriversi sul senso comune o immaginazione, e così si presenta all'unica visione effettiva che è quella della mente (vedi AT X, 415, 13-416, 4). In altre parole, nel caso delle *Regulae*, l'idea indica un procedimento puramente materiale di figurazione della cosa. Non è dunque mai l'operazione di percezione dell'intelletto, ma ciò che la mente si dà a vedere come suo contenuto figurato, ossia esteso. Poiché essa è una natura materiale – semplice o composta – l'idea non è mai una natura semplice intellettuale o comune, non è mai un modo dell'intelletto, ma sempre, secondo quella che ormai appare come una ridondanza dovuta al doppio lessico dell'immagine e della figura, un'"idea corporea" (AT X, 419, 12; 443, 2).¹²

Una sola referenza sembra invalidare la nostra constatazione: "Ma mi persuado

naturale di colui che è diventato ciò che ha scoperto", detto con le parole di P. Valéry (a proposito di Bergson nella sua lettera a Bergson del 25 giugno 1934, in Bergson 1972). Il carattere materiale di queste "figure o idee" è stabilito anche da J.-M. Beyssade, così come è esposta anche la trasformazione subita dalla comprensione dell'idea dopo le *Regulae*; l'autore pretende, tuttavia, che la dottrina dell'idea resti, nonostante queste variazioni, globalmente mantenuta nel corso di tutti i testi: Beyssade 1991: 497-514; ripreso in Beyssade 2001: 69-88; cf. la nota 1 di J. Brunschwig in Alquié 1963-1973: I, 174.

8. Cf. Armogathe & Marion 1976: 53.

9. Cf. anche AT X, 415, 20; 416, 9-417, 8; 414, 16-19; 415, 2-3, 27-28; 440, 29; 441, 10-13 e 450, 10-12. Cf. anche Marion 1975:122-126.

10. AT X, 441, 10-13; trad. it., 785. Per questo senso esteso dell'idea, cioè riducibile alla figura, cf. 438, 20; 439, 11-19; 443, 11-14; 444, 3-5 e 19-29; 455, 1-2.

11. Su questo punto specifico della percezione come defigurazione e codificazione, Marion 1975: §§18-20; Marion 1981: §12 e gli ulteriori riferimenti a 241 n. 10; Marion 1991: 76-77.

12. Questa ridondanza dell'espressione assume tutto il suo rilievo in AT X, 419, 10-17, quando Descartes nega la possibilità di forgiare qualsiasi "idea corporea" per quei *modi cogitandi* che sono conoscenza, dubbio, volontà, eccetera. Infatti, questo implica che nelle *Regulae* non vi sia *idea*, per es., della conoscenza: lo scarto con le *Meditationes* potrà essere valutato agevolmente.

che certi primi semi di verità, posti dalla natura nell'ingegno umano [...], avevano una tale forza in questa rude e pura antichità, che per il medesimo lume della mente [...] sono venuti a conoscenza delle *philosophiae etiam et Matheseos veras ideas*, per quanto non potessero ancora possederle perfettamente” (AT X, 376, 12-20; trad. it., 705). Possiamo intendere la sequenza lasciata in latino (“le vere idee della filosofia e della *mathesis*”) come idee che avrebbero per oggetto la scienza (filosofica e ‘matematica’)? In tal caso, unico nelle *Regulae*, avremmo a che fare con un’idea che non poteva comprendersi come figura, poiché non avrebbe potuto ridursi a una figura. La risposta, tuttavia, è no, altrimenti la restrizione esposta nell’immediata continuazione del passo sarebbe incomprendibile: “per quanto non potessero ancora possedere [queste scienze] perfettamente”. Le *verae ideae* di cui si tratta non potrebbero essere quelle che avrebbero per oggetto la determinazione delle idee della filosofia e della *Mathesis* nella loro verità, proprio perché non si sa esattamente cosa siano queste scienze, quel che impedisce di averne una idea vera. Le *verae ideae* possono quindi riguardare solo un contenuto della filosofia e della *Mathesis*; in altre parole, come traduce J. Brunschwig, “idee vere *in materia* di filosofia” e di *Mathesis* (Alquié 1963-1973: I, 96). È del resto il motivo per cui il seguito del brano può fare riferimento “vestigia di questa vera *mathesis*” (AT X, 376, 21) presenti in Pappo e Diofanto, precisamente nella forma di ‘vestigia’ e non di una concezione compiuta *della* filosofia e *della* *Mathesis*. Questa interpretazione è stata immediatamente ratificata: essa permette di confermare che le *idee vere* di cui si parla, dipendono ancora dal lessico della *figura*. Per quale motivo? Perché vanno intese in opposizione alle “inestricabili figure”¹³ che “uomini particolarmente ingegnosi che nel nostro secolo hanno tentato di risvegliare tale arte [la vera *Mathesis*]” farebbero bene a scacciare dall’algebra.

“Infatti non sembra essere nient’altro quella che, con un nome barbaro, chiamano ‘algebra’, se soltanto essa potesse venir liberata dai molteplici numeri e dalle inestricabili figure che la aggravano, così che non le manchi più quella somma perspicuità e facilità che supponiamo si debba trovare nella vera *mathesis*” (AT X, 377, 2-9; trad. it., 705). Le *verae ideae* in materia di filosofia¹⁴ e di *mathesis* già detenute dagli antichi sono quindi intese come veri concetti appartenenti al dominio di quelle figure spiegabili che sono i

13. AT X, 377, 6-7: “inexplicabilibus figuris”. Sul significato di questa espressione, che è un hapax delle *Regulae*, si vedano le precisazioni di P. Costabel in Marion 1977: nn. 27 e 28, 153-154, e poi in Costabel 1982: 42-45. Costabel mostra che in questa espressione Descartes esclude “dalla sua matematica tutto ciò che riscuoteva il favore degli autori contemporanei” riguardo a quelli che attualmente chiamiamo numeri immaginari.

14. Che noi possiamo intendere unicamente come riferentesi alla filosofia *naturale*, ossia alla fisica. Infatti, le righe da 15-18 della pagina precedente (AT X, 376; trad. it., 705) sviluppano esempi di conoscenza di filosofia *morale* – “per il medesimo lume della mente con cui essi vedevano che si doveva preferire la virtù al piacere e l’onesto all’utile (anche se ignoravano il perché di tutto ciò)” –, che sarebbero esempi anticipati di *verae ideae philosophiae* se quest’ultima designasse la filosofia in generale, in altre parole, se non designasse in maniera specifica una parte della filosofia che potrebbe quindi essere, secondo la consuetudine, soltanto la filosofia naturale. Tra gli altri testi possibili, i *Principia* forniscono l’esempio della coesistenza di un senso largo di *filosofia/filosofia*, (cfr. AT VIII-1, 1, 15; 4, 21 e 25; 5, 2; 8, 5; 39, 10 e 323, 18) e di un senso ristretto che vale per *filosofia/filosofia naturale* (ossia fisico/fisica; cf. *ivi*, 33, 28; 53, 2; 85, 17 e 91, 19; 323, 19).

numeri conosciuti dall’Aritmetica e le figure della Geometria (AT X, 377, 10).¹⁵

Si può pertanto concludere che: i) nel caso delle *Regulae*, l’*idea* si identifica con la *figura*, al punto da non assumere mai un significato noetico,¹⁶ ma sempre un significato materiale; ii) nessun testo cartesiano permette di sostenere l’identificazione della teoria della natura semplice con quella dell’idea – al contrario, questa identificazione si applica nelle *Regulae* soltanto nel caso particolare di quella natura semplice *materiale* che è la figura.

3. IDEA: UN NOME COMUNEMENTE RICEVUTO DAI FILOSOFI?

Il progetto di ritrovare nelle opere posteriori alle *Regulae* le nature semplici, sotto la copertura del vocabolario dell’idea, si scontra con tre difficoltà: 1) Come comprendere che l’unica equivalenza dell’idea con una natura semplice sia quella dell’idea con la figura, assegnando un significato strettamente materiale all’idea? 2) Come intendere che l’idea abbia potuto, all’inizio, avere il significato di un modo dell’estensione, vale a dire di un processo di figurazione sul senso comune (o immaginazione) mediante i modi estesi delle cose al di fuori della mente? 3) Perché il termine *idea* è arrivato a designare precisamente quel che non è esteso, un modo del pensiero?¹⁷ Paradossalmente, l’unica risposta esplicita fornita da Descartes a una di queste domande – l’ultima in questo caso – ci lascia nell’imbarazzo. Infatti, il testo decisivo che indica ciò che è in gioco nel significato noetico dell’idea, afferma che “Qui [Hobbes] vuole siano intese col nome di idea soltanto le immagini delle cose materiali dipinte nella fantasia corporea [...] Eppure, in ogni passaggio [...] io mostro di assumere col nome di idea tutto ciò che è percepito immediatamente dalla mente [...]. Ed ho usato questo nome perché esso era già comunemente utilizzato dai filosofi per designare le forme delle percezioni della mente divina, senza per questo riconoscere fantasia [o immaginazione corporea] alcuna in Dio; e non ne avevo un altro che fosse più adatto” (*Tertiae Objectiones/Responsiones*, AT IX-1, 141 (trad. modificata) = AT VII, 181, 6-14; trad. it., 922). Questa spiegazione, letta alla luce dei risultati precedenti, porta ad alcune conclusioni sorprendenti:

i) L’uso del termine *idea* da parte di Hobbes è rifiutato perché descrive l’idea esclusivamente come un’immagine corporea. Ora, abbiamo appena visto che questo è il significato che le *Regulae* attribuiscono all’idea. Attraverso il suo obiettore, quindi, è alla sua propria concezione dell’*idea vel figura* delle *Regulae* che Descartes si oppone, con incomparabile chiarezza.

ii) Sulla base di ciò diventa incontestabile che, per *idea*, applicata ai modi finiti e umani della *cogitatio*, nelle *Meditationes* bisogna intendere un modo di percezione o di

15. Si veda un’altra occorrenza di *idea vera* nella *Regula XIV*, AT X, 444, 26 il cui significato corporeo è già stato esposto da J. Brunschwig, in Alquié 1963-1973: I, 174 *ad. loc.* e n. 1; e nello stesso senso, Beyssade 2001: 74. Le altre due occorrenze di “*idea vera*” nelle *Regulae* designano inequivocabilmente le figure in 438, 20 e 445, 19-20.

16. *Contra* Marion 1991: 78: “L’idea [nelle *Regulae*] appartiene sia all’immaginazione sia all’intelletto”.

17. Questo vero e proprio rovesciamento è reso manifesto dai *Principia*, I, a.13, dove, lungi dal concepire l’idea come figura, si parla di idee di figure, “*figurarum ideas*” (9, 23).

pura intellesione, svincolato da ogni relazione con l'immaginazione, poiché Descartes prende "il nome di idea" per "tutto ciò che è percepito immediatamente dalla mente".

iii) Per fare questo, Descartes si vede costretto a ricorrere al vocabolario dell'idea divina – "non ne avevo un altro che fosse più adatto" – unico termine disponibile nella noetica a lui contemporanea per significare quel che fa l'intelletto liberandosi dell'immaginazione. Siamo consapevoli del fatto che la decisione ha un'importanza concettuale prima ancora che lessicale, se ci ricordiamo che la tesi della creazione delle verità eterne stabilisce una distanza incolmabile tra le due determinazioni della razionalità, divina e umana. Adesso dobbiamo sospendere questo scarto, per poter ben comprendere che l'idea umana nel suo senso più proprio avrebbe in comune con l'idea divina di significare l'intellezione pura? Non è così; anzi, per Descartes si tratta al contrario di sottolineare che i suoi predecessori avevano in comune l'attribuire a Dio un modo di intellesione che è adatto soltanto alla mente umana. Dunque, perché? Risposta: "in Dio, infatti, volere, intendere e creare sono una stessa cosa, senza che l'una preceda l'altra, *ne quidem ratione*" (lettera a Mersenne del 27 maggio 1630, AT I, 153, 1-3; trad. it., 153). A rigor di termini, Dio non ha un'intellezione pura, non perché la sua intellesione sarebbe unita a un'immaginazione, ma perché ogni intellesione divina è con essa anche una volontà dalla quale non è distinguibile *ne quidem ratione*, nemmeno con una differenza di ragione. In tal modo il riferimento all'idea divina quale è concepita dai "filosofi" ha come prima intenzione quella di far comprendere ai suoi interlocutori ciò che Descartes pretende di descrivere: ciò che è stato chiamato prima di lui *idea* divina è esattamente ciò a cui mira Descartes con l'intellezione umana, che proprio per questo non ha altro nome proprio possibile che quello di *idea*.

iv) Ma, in conseguenza di ciò, diventa manifesta la sua seconda intenzione: disappropriare Dio di ogni *idea*, come fa nel dar conto della genealogia dell'errore. Infatti, in fin dei conti, se l'intelletto umano eredita determinazioni adatte a descrivere la noetica divina al punto da prendere il suo nome, la noetica divina *de ideis* non viene ad essere riacquisita? Questa conseguenza è manifesta anzitutto nell'abbandono cartesiano della teoria dell'esemplarismo divino;¹⁸ in secondo luogo, nel fatto che se il Dio cartesiano *cogita*¹⁹ – se ci si permette l'espressione – la sua *cogitatio*, d'altra parte, non si realizza come *idea*: nel corpus cartesiano non si dice mai che Dio abbia un'idea (o delle idee), cosa che il punto 6 delle *Sextae Objectiones* teorizza con pieno rigore, come vedremo più avanti. *Idea* è il nome esclusivo e più proprio della *cogitatio* finita.

v) Resta l'ultimo punto chiamato in causa dall'interpretazione di questo testo: perché, dopo la chiarificazione concettuale su cui si basa, Descartes ha comunque mantenuto una scelta lessicale così carica di ambiguità? Perché ciò che bisognava determinare poteva esserlo con pieno rigore soltanto col termine *idea*: "non ne avevo un altro

18. Su questo punto, si veda Marion 1981: §3, 27-42, di cui facciamo nostra l'interpretazione delle tesi del 1630 come anti-esemplariste. Ci resta da mostrare che la teoria propriamente cartesiana dell'idea è la trascrizione di queste stesse tesi nell'ordine della *cogitatio* finita.

19. Cf. *Quintae Responsiones*, AT VII, 373, 4-5; *Principia*, I, a. 54, AT VIII-1, 26, 2-3; lettera a Mersenne, 15 novembre 1638, AT II, 435, 10-18; lettera a Chanut, 1 febbraio 1647, AT IV, 608, 11-12; lettera ad Arnauld del 4 giugno 1648, AT V, 193, 17.

che fosse più adatto”. E perché, dunque? Perché qui, come spesso accade, Descartes ha scelto un termine carico di storia pienamente cosciente di quale fosse la posta in gioco a livello concettuale “ho usato questo nome perché esso era già comunemente utilizzato dai filosofi per designare le forme delle percezioni della mente (*Mens*) divina, senza per questo riconoscere fantasia [o immaginazione corporea] alcuna in Dio”. Descartes rinvia a un uso del termine *idea* che presuppone che l’attività noetica divina di cui rende conto sia in qualche modo una “percezione”. Ma in fin dei conti, secondo Descartes, che cosa suppone il sostenere che la mente di Dio percepisca? “se gli uomini intendessero bene il senso delle loro parole, sarebbero blasfemi qualora dicessero che la verità di qualcosa precede la conoscenza che ne ha Dio” (lettera a Mersenne del 6 maggio 1630, AT I, 149, 24-27; trad. it., 151). La risposta è chiara e inequivocabile: la verità dovrebbe in qualche modo precedere Dio stesso perché lui potesse prenderne conoscenza e a questo titolo “percepirlo”. Infatti, rettifica Descartes, “Per quanto riguarda le verità eterne, ripeto che *sunt tantum verae aut possibiles, quia Deus illas veras aut possibiles cognoscit, non autem contra veras a Deo cognosci quasi independenter ab illo sint verae (sono vere e possibili soltanto perché Dio le conosce come vere e possibili, e non, al contrario, che sono conosciute come vere da Dio quasi fossero vere indipendentemente da lui)*” (Ivi, 149, 21-24; trad. it., 151). Che cosa ci vieta di considerare che Dio percepisca o comprenda in se stesso verità a imitazione delle quali crea un mondo? Adesso sappiamo la risposta fornita in maniera coerente dalle lettere a Mersenne dell’aprile e del maggio 1630: “poiché in Dio volere e conoscere non sono che uno; di modo che *ex hoc ipso quod aliquid velit, ideo cognoscit, et ideo tantum talis res est vera (per ciò stesso che vuole qualcosa, la conosce, e perciò soltanto tale cosa è vera)*. Non bisogna dunque dire che *si Deus non esset, nihilominus istae veritates essent verae (se Dio non esistesse, queste verità sarebbero comunque vere)*” (AT I, 149, 27-30; trad. it., 151); “in Dio, infatti, volere, intendere e creare sono una stessa cosa, senza che l’una preceda l’altra, *ne quidem ratione*” (AT I, 153, 1-3). Non tenere conto di questa caratteristica di principio della noetica divina, che rifiuta di attribuire a Dio i caratteri dell’atto noetico finito, porta a una concezione erronea di Dio in quanto antropomorfa e fondamentalmente atea; infatti, le verità eterne si impongono al solo intelletto finito il quale precisamente le riceve. Descartes legge nei suoi predecessori un’analoga precedenza della verità su Dio stesso, una precedenza che rende la verità *per così dire* indipendente da Dio, nel quadro di una dottrina che afferma che Dio crea il mondo volendo in conseguenza dell’intellezione con cui lo pensa pensando se stesso.²⁰ Per questo si dice che egli è passivo nei confronti di una determinazione noetica che gli si impone, vale a dire dotato di una facoltà propriamente passiva di percepire o di comprendere, distinta dalla sola facoltà attiva di volere:²¹ se l’uomo non crea la verità, se, al contrario, la sua mente si sottomette ad essa nel concepirlo, Dio non potrebbe sottomettersi all’ordine di una razionalità che, in qualsiasi modo la si intendesse, lo precederebbe, e in maniera singolare, proprio in quel che concerne la creazione, poiché egli è creatore di ogni ordine: “ciò che fa sì che sia facile ingannarsi

20. Cf. Marion 1981: §§3-4.

21. Cf. le lettere a Regius del maggio 1641, AT IV, 372, 12-16, all’Iperaspista dell’agosto 1641, AT III, 432, 3-14, e infine le *Passions de l’âme*, AT X, 343, 11-22.

in questo [supponendo in Dio una distinzione fra intellesione, volontà e atto creatore] è che la maggior parte degli uomini non considerano Dio come un essere infinito e incomprendibile, il solo Autore da cui tutte le cose dipendono; si fermano invece alle sillabe del suo nome e pensano che lo si conosca a sufficienza, se si sa che Dio vuol dire lo stesso che *Deus* in latino e che è adorato dagli uomini. Coloro che non hanno pensieri più elevati di questo possono facilmente diventare atei” (lettera a Mersenne del 6 maggio 1630, AT I, 150, 4-13; trad. it., 1515; cf. *Sextae Responsiones*, AT VII, 432, 1-5). Che cosa si può concludere, allora, dall’interpretazione del testo decisivo delle *Tertiae Responsiones*? L’indicazione di una tesi maggiore del cartesianesimo e l’enunciazione di una difficoltà che ne è il corollario.

La tesi, innanzi tutto. La scelta concettuale del termine *idea* per nominare le condizioni e il risultato dell’intellessione umana è la traduzione più rigorosa e consapevole di se stessa delle decisioni delle lettere a Mersenne del 1630 sulla creazione delle verità eterne, correlative di quel che implica l’infinità di Dio: e precisamente che solo l’uomo ha idee, perché è finito. Il carattere eidetico²² dell’intellessione umana descrive esattamente il senso cartesiano della sua finitezza e non è altro che la stretta controparte della concezione cartesiana della verità.²³

In secondo luogo, la difficoltà. La decisione concettuale di cui danno conto le *Tertiae Responsiones* in realtà, ci permette di leggere non una, ma tre rotture teoriche di diversa natura. a) La rottura di Descartes rispetto ai suoi predecessori, già evidenziata, consiste nel conferire alla mente umana un vocabolario fino ad allora riservato agli archetipi divini.²⁴ Ma essa nasconde b) una seconda rottura, anteriore e interna al cartesianismo, poiché l’idea, prima di caratterizzare l’intellessione pura nelle opere pubblicate, ha cominciato col caratterizzare la *figura* nelle *Regulae*. Va quindi notato che Descartes rompe bruscamente con i suoi predecessori nelle opere pubblicate, ma solo a condizione di rompere silenziosamente con il suo proprio uso del termine nell’opera giovanile incompiuta. Allo stesso tempo, però, il ricorso al termine *idea* nella sua ristretta sinonimia con la *figura* delle *Regulae* appare tanto più stupefacente in quanto comporta, a sua volta, una nuova rottura, cronologicamente prioritaria, in quanto è presente soltanto nelle *Regulae*: se nel 1641 Descartes non conosceva i suoi predecessori ricorrendo al vocabolario dell’idea che rimane fino a lui distintivo delle concezioni divine, è verosimile che fosse consapevole già nel 1627-1628 della c) rottura con il senso archetipico di *idea* che porta con sé il senso corporeo di *idea sive figura* che gli attribuiscono le *Regulae*.²⁵

Se ricapitoliamo le nostre analisi, si vede che *idea* riveste successivamente *due*

22. Dato il carattere equivoco del termine *ideale*, ci permettiamo di ricorrere al termine *eidetico* per darci la possibilità di utilizzare un aggettivo per qualificare ciò che è relativo all’*idea*, intesa esclusivamente nel suo senso cartesiano.

23. Sia permesso rinviare a Olivo 2005.

24. Si vedano, oltre alla risposta a Hobbes che non menziona il termine ‘archetipo’, *Meditatio III*, AT VII, 42, 9 e i *Principia*, AT VIII-1, 12, 3 dove il termine assume un significato sul quale ritorneremo *infra*.

25. Sia permesso rinviare a Olivo 2005 in cui mostriamo che questa rottura trova la sua possibilità in posizioni che Descartes legge in Keplero e che adotta criticamente, in parte.

significati in Descartes, e che l'uno e l'altro suppongono il rifiuto del significato "già comunemente utilizzato dai filosofi per designare le forme delle percezioni della mente divina". La rottura di Descartes con i suoi predecessori si raddoppia in una rottura interna alle proprie posizioni, che richiede il passaggio dal significato esclusivamente corporeo dell'*idea* (*Regulae*) al suo senso noetico (opere successive). Il concetto cartesiano di *idea* è dunque stato forgiato nell'esigenza primordiale di rifiutare l'*idea*-archetipo, cosa che Descartes ha ottenuto solo emendando la sua rottura inaugurale del 1627-1628. Una volta restituiti i lineamenti della costituzione della dottrina dell'*idea*, resta il doverne rendere conto. Come si spiega la serie di decisioni che stabilisce il significato definitivo di *idea*? Come si deve dunque intendere che il termine *idea* sia arrivato, dopo le *Regulae*, a designare precisamente ciò che non è esteso, un modo del pensiero, segnando così la nuova rottura di cui parlano le *Tertiae Responsiones*. Infatti, se alla fine il termine *idea* si è imposto a Descartes perché si trattava di designare ciò che è dato alla pura percezione dell'intelletto, per quale motivo si è imposto in luogo e al posto della natura semplice, che sembra dire la stessa cosa, ossia ciò che è dato al solo *intuitus*, al "concetto della mente pura e attenta" (*Regula III*, AT X, 368, 15; trad. it., 695; cf. *Regula VIII*, AT X, 393, 12-14)?

4. IDEA E PERCEPTIO

L'accostamento che abbiamo appena suggerito fra la natura semplice e l'*idea* è in realtà pertinente solo in apparenza. Tanto per cominciare esso maschera, nonostante un comune riferimento all'intellezione pura, un diverso rapporto con l'intelletto di cui la natura semplice e l'*idea* sono entrambe correlati. Se la natura semplice risponde all'*intuitus*, come atto dell'intelletto, è ancora l'*idea* che risponde, come contenuto, all'*idea* come atto dell'intelletto; in altre parole, la distinzione tra realtà formale e oggettiva è eidetica – differenza nell'*idea* – dove la differenza nelle *Regulae*, era invece (soltanto) mentale, fra la mente e il suo oggetto. Mentre il testo giovanile incompiuto ricorreva a due termini per esprimere distintamente l'atto noetico e il suo oggetto, ponendo separatamente l'operazione *della* mente e il suo risultato *nella* mente, senza che nominare la prima inglobasse la seconda, il cartesianesimo successivo alle *Regulae* sostiene, fino all'equivoco, la distinzione modale di un singolo termine: "nella parola *idea* si nasconde un equivoco. Può essere infatti assunta o materialmente (*materialiter*), come operazione dell'intelletto, [...], oppure obiettivamente, come cosa rappresentata (*pro re repraesentata*) attraverso questa operazione" (*Meditationes, Praefatio*, AT VII, 8, 19-24; trad. it., 691). Manifestamente, la chiave della teoria cartesiana dell'*idea* non è data dalla distinzione in essa di due realtà – nel qual caso il vocabolario delle *Regulae* sarebbe stato sufficiente per designare nel concetto che è l'*idea* ("conceptus sive *idea*", *Primae Responsiones*, AT VII, 116, 23), la concezione e il concepito – ma Descartes deve invece concepire due tipi di realtà nella sola *idea* per poter descrivere l'essenza dell'intellezione. È solo allora che la portata della questione posta da Caterus "quid *idea* sit?" diventa accessibile (*Primae Objectiones*, AT VII, 92, 13), questione che non ha cessato di mettere in imbarazzo i corrispondenti, gli obiettori, ma anche i successori di Descartes,

interpreti compresi. Ma non c'è dubbio ormai che abbia messo in imbarazzo lo stesso Descartes, e il ricorso a questo termine proviene da questo imbarazzo. Qual è, dunque, il significato di *idea*, prima di ogni distinzione tra la sua realtà formale e oggettiva?

La risposta di Descartes è invariabile: l'idea designa “tutto ciò che costituisce la forma di una percezione (*perceptio*)”; “io mostro di assumere col nome di *idea* tutto ciò che è percepito immediatamente dalla mente” “attraverso il solo intelletto percepisco soltanto idee (*per solum intellectum percipio tantum ideas*)”.²⁶ Questa determinazione fondamentale dell'idea mediante la percezione permette di marcare una differenza lessicale con le *Regulae* che segnala lo scarto concettuale che la distingue dalla natura semplice. Le *Regulae* non parlano mai di *perceptio*, e il verbo *percipere* si riferisce espressamente alle nature semplici in una sola occorrenza.²⁷ La natura semplice, invece, vi è oggetto di un'esperienza (*experientia*) certa che descrive l'*intuitus*.²⁸ Più essenziale per la natura semplice del fatto di essere percepita è che l'intelletto la sperimenta nella dimensione dello sguardo (*intuitus*), e quindi di un vedere (*intueri*, conformemente alla spiegazione fornita dalla *Regula III*, AT X, 369, 1-10) che raccoglie tutta la sua luce dall'evidenza. D'altra parte, l'idea viene percepita piuttosto che guardata, il registro della vista viene utilizzato per parlarne solo in rarissime occasioni.²⁹ Per l'idea è più essenziale dell'essere vista, l'essere percepita dall'intelletto, ossia che la sua condizione sia la ricettività che è attestata dalla passività di questa visione. Più originale nell'idea che il vedere stesso vede in essa soltanto il ricevere quel che vede. Cosa vuol dire? In primo luogo, non che l'idea sia percepita – il che è comunque giusto – o che l'idea sia percezione – che è ancora incontestabile – ma che la percezione è eidetica, vale a dire che l'intelletto intende solo percependo direttamente l'idea; e che è solo a questa con-

26. Rispettivamente, *Tertiae Responsiones*, AT VII, 188, 15-16; trad. it., 933, e 181, 6-8; trad. it., 923 = AT IX-1, 146 e 141; poi *Meditatio IV*, AT VII, 56, 15-16; cf. *Tertiae Responsiones*, ivi, 185, 19-21; *Sextae Responsiones*, AT VII, 160, 14-16; *Meditatio III*, AT VII, 35, 20, 40, 7-10, 45, 23 e 25 etc. Va notato che le formulazioni latine della *regula generalis* sono espresse secondo il verbo *percipere*: per es., “ea omnia quae clare et distincte percipimus esse vera”, *Synopsis*, AT VII, 15, 3-4. Questo perché, secondo questa *regola generale*, si tratterà di enunciare la verità delle idee.

27. Per questa sola occorrenza su trenta indicate dall'*Index* delle *Regulae* (Armogathe & Marion 1976), vedi *Regula XII*, AT X, 421, 1. In questo caso, tuttavia, si tratta di un ragionamento per assurdo in cui il *percipere* non si riferirebbe a una natura semplice, ma a una natura semplice che si rivelerebbe di fatto composta. *Percipere* concerne, invece, nature composte (383, 17), la verità in generale (411, 6-7), la relazione in generale tra l'intelletto e i suoi oggetti (418, 14), l'esperienza (403, 26) e la conoscenza sensibile (*passim*).

28. Oltre alla *Regula III*, si veda la *Regula VI*, AT X, 383, 10-15; *Regula VIII*, AT X, 394, 11-14.

29. Il riferimento incontestabile e per così dire unico è qui *Secundae Responsiones*, AT VII, 140, 18-23 che, a proposito del *cogito*, usa l'espressione “simplex mentis intuitus”. E anche in questo caso, non si tratta di guardare direttamente un'idea, ma il legame fra *cogito* e *sum*. Il francese della lettera a Silhon (?) di marzo-aprile 1648, AT V, 138, 3 dice, sempre a proposito del *cogito*, che si tratta di una conoscenza che la mente “vede”. La stessa lettera a Silhon (136, 14-29) usa il termine intuitivo in un senso teologico (visione beatifica) che non corrisponde al significato richiesto qui. Cf. anche *Meditatio VI*, AT VII, 72, 9, che non si riferisce esplicitamente a un'idea in quanto idea. Altrimenti, per usi meno specifici del termine, si veda la lettera X di marzo 1637, AT I, 353, 22-23 di difficile interpretazione.

dizione che l'idea è percettiva, simultaneamente *perceptio* e *perceptum*. Cosa intendere con questo?

Tanto per cominciare, il confronto tra le *Regulae* e le opere successive evidenzia fino a che punto la caratterizzazione dell'atto dell'intendere come *percipere* sia legata ad una determinazione dell'intellezione come passività, assente dall'opera giovanile. Nelle *Regulae*, il potere di conoscere – intellezione – “mediante la quale conosciamo propriamente le cose è puramente spirituale [...]; che essa è una sola, la quale o riceve le figure [venute] dal senso comune assieme alla fantasia, o si applica a quelle che sono conservate nella memoria, o ne forma di nuove che occupano talmente l'immaginazione [...]. In tutto ciò, tale forza conoscitiva (*vis cognoscens*) talvolta patisce, talvolta agisce (*interdum patitur, interdum agit*) ed imita ora il sigillo ora la cera [...]. Ed è una sola e medesima la forza, la quale se si applica con l'immaginazione al senso comune è detta vedere, toccare, ecc.; se si applica alla sola immaginazione come rivestita da diverse figure è detta ricordare; se si applica alla stessa immaginazione perché ne finga di nuove è detta immaginare o concepire; se infine agisce da sola (*sola agit*) è detta intendere (*intelligere*)” (*Regula XII*, AT X, 415, 14-416, 4; trad. it., 753). Per quanto possa essere difficile discernere i casi in cui la forza di conoscere è passiva, attiva, o entrambe simultaneamente,³⁰ l'intellezione pura è detta proprio attiva – lo stesso verbo *agere* che serve a caratterizzare l'attività distinta della passività, e a nominare l'atto puro dell'intelletto, in cui vi è una forza conoscente – mentre tutti i testi successivi caratterizzano mediante la passività³¹ l'atto unico d'intelligenza come *percipere*. I termini *intuitus* e *intueri* in uso al momento delle *Regulae* ci porterebbero volentieri a credere che questi atti noetici sono passivi, leggendoli retrospettivamente a partire dalla passività del *percipere* dei testi successivi.³² Tuttavia, ciò sarebbe sbagliato, in quanto la distinzione tra attivo e passivo non è netta nelle *Regulae*: a) da un lato, l'intellezione e il giudizio rientrano nel solo campo dell'intelletto (cf. *Regula XII*, AT X, 420, 16-18) i cui atti, da leggere *a parte post*, si rivelerebbero sia attivi sia passivi; b) da un altro lato, l'*intuitus* è, nelle *Regulae*, il risultato di un chiarimento dell'*intueri* intrapreso dall'intelletto stesso, ed è assimilabile ad un'attività. E infatti, la *Regula III* designa l'*intuitus* – nonché la *deductio* (dall'angolazione dell'*inductio*) – come “azioni del nostro intelletto (*intellectus nostri actiones*)” (AT X, 368, 9; trad. it., 695), cosa che non può essere ridotta al vocabolario dell'*operatio* o dell'*actus*, presente nel testo, ma al quale Descartes non ricorre per nominare l'*intueri* e il suo atto. Sebbene la distinzione tra quel che è passivo e attivo non sembri essere stabilita nettamente nelle *Regulae* – cosa che tendenzialmente dimostra che essa non

30. Cf. Laporte 1945: 46-47 e Marion 1977: 234 n. 15.

31. Cf., tra le altre, lettera a Mersenne del 16 ottobre 1639, AT II, 598, 10-30; lettera a Regius di maggio 1641, AT III, 372, 12-13; lettera a Mesland del 2 maggio 1644, AT IV, 113, 22-114, 10; *Principia* I, a. 32; *Passions de l'âme*, I, a. 17-22.

32. Quel che fa Laporte 1945: 47-48 nn. 3-4. Perché la passività caratterizzi l'intelletto, è necessario che la creazione delle verità eterne la imponga come sua controparte. Questa ricettività sarà intesa come la passività dell'*effetto* del fondamento concepito come *causa efficiente*. La prossimità e, al tempo stesso, l'allontanamento dal *noûs* aristotelico non sarebbero mai state così grandi.

ricopre una funzione primaria – resta il fatto che le operazioni dell'intelletto nell'atto di *intueri* pendono incontestabilmente dal lato dell'attività – il che è sufficiente per dire la forza (*vis*) conoscente. I testi posteriori, invece, limitano l'intellezione alla percezione: “Tutti i modi del pensare di cui facciamo in noi esperienza possono essere ricondotti a due generali: l'uno è la percezione, ovvero l'operazione dell'intelletto (*perceptio sive operatio intellectus*); [...]. Infatti, il sentire, l'immaginare e il puro intendere (*pure intelligere*) non sono nient'altro che diversi modi di percepire (*diversi modi percipiendi*)”. Ora, “l'intellezione è propriamente una passione della mente”. Per questo motivo, “si possono in generale chiamare sue passioni [*scil.* dell'anima] tutti i tipi di percezioni o di conoscenze che si trovano in noi”.³³ L'idea si caratterizza dunque in proprio per la passività della percezione secondo la quale si compie: “il ricevere questa o quella idea è [...] nell'anima una passione” (lettera a Mesland del 2 maggio 1644, AT IV, 113, 27; trad. it., 1911). Ora, questa passività costitutiva libera la ragione dall'aver in sé la distinzione dei due modi di realtà: questo, almeno, è ciò che rivela il testo più preciso che Descartes ci abbia lasciato sulla dottrina dell'idea, intendiamo parlare delle prime due definizioni che aprono l'esposizione geometrica delle *Secundae Responsiones*. Va notato fin dall'inizio che esse smentiscono la pura e semplice, persino semplicistica, identificazione tra pensiero e coscienza che viene loro attribuita,³⁴ poiché lungi dal supporre che questa identificazione sia di per sé evidente, queste definizioni del pensiero e dell'idea cercano di fondarla. Tuttavia, è necessario tenere conto delle successive caratterizzazioni della *cogitatio*, dell'*idea* e della *conscientia*³⁵ che ne risultano.

33. Rispettivamente: *Principia* I, a.32, AT IX-2, 39; = AT VIII-1, 17, 19-24; trad. it., 1733-1734, poi lettera a Regius del maggio 1641, AT III, 372, 12; trad. it., 1459; e *Passions de l'âme*, I, a. 17; trad. it., 2351. Questa ricettività costitutiva della percezione è ulteriormente sottolineata dalla lettera all'Iperaspista dell'agosto 1641, AT III, 432, 11-14.

34. Questa è una costante delle interpretazioni. Cf., tra gli altri, Laporte 1945: 77-78; Beyssade 1979: 163, 204-205; 234-235.

35. Per il ricorso al termine latino *conscientia*, vedi *Tertiae Responsiones*, AT VII, 176, 16-19; *Principia*, I, a.9, AT VIII-1, 7, 21 e 30; poi *L'entretien avec Burman* (Beyssade 1981: 74). Il termine compare in francese nella lettera a Gibieuf del 19 gennaio 1642, AT III, 474, 12; trad. it., 1563: “non lo traggo se non dal mio pensiero o coscienza”. Seguiamo qui, come AT, la copia del BNF (Bibliothèque Nationale de France). Infatti, seguendo Rodis-Lewis 1950: 39 n.7 e Rodis-Lewis 1971: 240 n. i), si osserverà che l'edizione Clerselier non dà “o coscienza” (AT III, apparato a 474, 12; Lettere di Descartes, I, lettera 105). G. Rodis-Lewis suggerisce che questa omissione potrebbe essere dovuta a uno “scrupolo di purista” di Clerselier. Se si tratta di questo (come anche noi crediamo), allora è a *Descartes stesso* che dobbiamo attribuire l'aggiunta di “coscienza” a “conoscenza” nella traduzione, opera dello stesso Clerselier (!) della *Troisièmes Objections*, AT VII, 176, 19. Rodis-Lewis 1950: 39 osservava: “Questa [la lezione che segue la copia], confermerebbe che la parola *coscienza* potrebbe essere stata aggiunta da Descartes, che su questo punto era meno delicato di Clerselier”. Ma è davvero una questione di “delicatezza”, o non si tratta di un avvenimento: con questo hapax nella corrispondenza e questa aggiunta da “traduttore” alle *Troisièmes Objections*, Descartes inventa in *francese* la parola “coscienza” (neosemantesi), differenziandola dalla coscienza morale. Clerselier avrebbe fatto marcia indietro rispetto a quel che Malebranche e poi Coste oseranno promuovere. Ma bisognerà ancora capire che cosa designi la parola *coscienza*. Mostreremo nel corso del testo che non è il pensiero in quanto tale ad essere cosciente, ma l'idea; o, ancora, il pensiero è coscienza o cosciente

“Sotto il nome di pensiero (*cogitationis nomine*) abbraccio tutto ciò che è in noi in modo che ne siamo immediatamente coscienti (*ejus immediate conscii simus*). Così, sono pensieri tutte le operazioni della volontà, dell’intelletto, dell’immaginazione e dei sensi” (*Responsiones Secundae*, AT IX-1, 124; trad. it., 893 = AT VII, 160, 7-8). Ciò che caratterizza questa immediatezza mediante la quale ogni *cogitatio* è riportata alla conoscenza che ne prendiamo è definito con precisione? L’immediatezza di cui si tratta circoscrive il campo chiuso del pensiero, senza aver ancora deciso nulla circa la sua struttura interna, con la semplice delimitazione dal dominio eterogeneo dei corpi, vale a dire con la pura esclusione dell’esteriorità di ciò che è altro dal pensiero. Il seguito del brano precisa infatti che Descartes ha “aggiunto *immediatamente (immediate)* per escludere ciò che da esse consegue, per esempio il movimento volontario, che ha certamente il pensiero quale principio, ma non è tuttavia esso stesso pensiero” (*ibid.* AT VII, 160, 10-13; trad. it., 893). Questo esempio mostra che il movimento volontario del corpo, sebbene effetto di una *cogitatio* non è *cogitativo*. Pensiero (*cogitatio*) è ciò che conosce se stesso secondo una relazione in cui ha a che fare solo con se stesso, relazione che Descartes qualifica come immediata per escludere ogni forma di conoscenza di sé che presupponga la mediazione trascendente dei corpi. Questa *immediatezza*, dunque, traduce la differenza sostanziale tra l’anima e il corpo, e l’immanenza che essa disegna non ha ancora ricevuto alcun contorno positivo, se non che essa traccia il dominio proprio del pensiero come relazione a sé, relazione mediante la quale il pensiero conosce se stesso.³⁶ Come si compie questa relazione? La risposta è fornita dalla seconda definizione, che ha il ruolo di precisare quel che è solo posto dalla prima: “Con il nome di *idea* intendo la forma di un qualsiasi pensiero attraverso la cui immediata percezione siamo coscienti di questo stesso pensiero (*Ideae nomine intelligo cujuslibet cogitationis formam illam, per cujus immediatam perceptionem ipsius ejusdem cogitationis conscius sum*)” (*ibid.*, AT VII, 160, 10-13; trad. it., 893). Per descrivere questa relazione, Descartes ricorre di nuovo al termine ‘immediato’, del quale occorre misurare tutto ciò che lo separa dal suo omonimo della prima definizione: immediato qui non qualifica più la negazione

di se stesso solo in quanto si conosce (*conscia esse*), e come per *idea*. Nel dimostrare che non bisogna attribuire a Descartes “l’invenzione della coscienza”, E. Balibar ritiene che, delle due referenze che precedono, “una sia dubbia e l’altra avventizia”: così Descartes “non usa mai la parola ‘coscienza’ in francese” (Balibar 1998: 24). Una tale volontà di attribuire l’invenzione della coscienza a un gesto anti-cartesiano – che sia quello di Malebranche o quello di Locke – sconta immediatamente il fatto di disconoscere nientemeno che lo scarto tra *cogitatio* e *idea*, e, pertanto di cosa sia l’*idea*. Cf. la spiegazione dei *Principia*, I, §9 e il riferimento alla prima definizione della *Secundae Responsiones* dato da Balibar 1998: 37, che intende la *conscientia* come quel pensiero senza il quale non c’è altro pensiero. Il pensiero del pensiero, o *idea* dell’*idea*, nel vocabolario di Spinoza, è tutt’uno per E. Balibar: ma, precisamente, l’uno è pensiero, l’altro *idea*! Al contrario, il pensiero è coscienza solo nella sua *idea*.

36. Tutte queste caratteristiche si ritrovano nella definizione della *cogitatio* data dai *Principia*, I, a.9, AT VIII-1, 7, 20-30: “Con il nome di pensiero intendo tutto ciò che accade in noi – noi coscienti –, proprio in quanto in noi ve n’è coscienza, *Cogitationis nomine, intelligo illa omnia, quae nobis consciis in nobis fiunt, quatenus eorum in nobis* [= l’*immediate* delle *Secundae Responsiones*] *conscientia est*”. L’esclusione della mediazione del corpo in questa *conscientia*, che traduce l’*in nobis*, è oggetto di quel che viene sviluppato nelle successive righe 24-30.

del rapporto del pensiero con ciò che gli è trascendente, ma la modalità stessa della relazione del pensiero a sé stesso, attraverso e nel quale esso prende coscienza di sé. In questo caso, l'immediatezza prende posto nella sfera del pensiero e realizza la relazione del pensiero con se stesso come idea. Che cosa sappiamo di questa relazione dal punto di vista dell'immediatezza? Descartes ci dice che è immediata in quanto percettiva. Ma cosa percepisce? Di cosa è percettiva? Percepisce l'idea, vale a dire, ci dice Descartes, la forma di ogni pensiero per mezzo della quale esso è dato a se stesso, conosciuto da se stesso. Noi comprendiamo che qualunque nostro pensiero ci è conosciuto perché nel momento in cui esso si effettua in noi, ne percepiamo la forma che si compie in noi. Ma perché dobbiamo percepire ciò da cui comunque non differiamo, poiché lo siamo? Come intendere che ci sia necessario diventare conoscenti (*consciis*) di quel pensiero che effettuiamo nel momento stesso in cui si produce in noi? Ciò suppone che sia costitutivo di ogni pensiero l'instaurare un rapporto da sé a sé con se stesso per essere quel determinato pensiero che esso è, rapporto nel corso del quale percepisce la propria forma, e soltanto in questo modo *si* percepisce come qualificato perché si determina in questo stesso rapporto.³⁷ Ma cosa vuol dire il termine forma (del pensiero) che permette di definire l'idea? È stato J. Laporte³⁸ ad aver stabilito che il termine forma nella definizione dell'idea deve intendersi come determinazione. Ciò che il pensiero percepisce di se stesso nel percepire la sua forma è la sua propria determinazione come questo o quel modo del pensiero che sta effettuando. L'idea, percepita nella relazione che ogni pensiero instaura con se stesso, mediante la quale si conosce, è dunque una certa qualificazione della *cogitatio*, esattamente uno dei suoi modi. L'idea dà a conoscere un pensiero qualificato dal modo di acquisizione di un oggetto del pensiero, e non il pensiero in generale, a prescindere da ogni oggetto mirato. Come comprendere questa tesi?

La risposta è tutta contenuta nell'affermazione secondo la quale “non possiamo avere alcuna conoscenza delle cose se non attraverso le idee che ne concepiamo” (lettera a Gibieuf 19 gennaio 1642, AT III, 476, 8-11; trad. it., 1563; vedi anche ivi, 474, 13-15). Poiché, secondo la giusta espressione di J. Laporte, “la mente ha contatto diretto unicamente non con il suo proprio essere”,³⁹ è necessario che il pensiero possa accedere all'interno di sé all'oggetto pensato. Ma, precisamente, la presenza di questo oggetto nel pensiero che ne effettua l'acquisizione, qualifica e così richiede alla *cogitatio* ancora indeterminata che esso precisa, il modo secondo cui si rapporta al suo oggetto nel riceverlo. L'immediatezza descritta dall'idea, come immediatamente *percepita*, rende conto del momento in cui il pensiero affetta se stesso nel suo atto perché esso diventa il più estraneo possibile a se stesso, metamorfizzandosi in altro da se stesso, pur rimanendo ancora se stesso: reificato in oggetto pensato, si è dato un'alterità, una differenza che può comunque essere abolita nella conoscenza di sé che è ottenuta mediante la percezione della sua determinazione o forma che costituisce precisamente l'idea, vale a dire,

37. Si noterà che le *Secundae Responsiones* descrivono il pensiero e l'idea senza riportarli all'*ego* che li opera, cosa facilmente comprensibile perché l'ordine geometrico impone di partire da definizioni che in questo caso precedono quel che metterà in evidenza l'esistenza dell'*ego*.

38. Laporte 1945: 79-81. Cf. Alquié 1963-1973: II, 586 n. 2.

39. Laporte 1945: 76.

del modo che essa ha dovuto rivestire per lasciarsi affettare da questa o quella oggettività, sensibile, immaginativa o puramente intellettuale. Questa immediatezza dice la relazione che si instaura nella distinzione originaria, nel corso della quale ogni pensiero è fin d'ora distinto da se stesso, nella quale comunque rimane ancora se stesso, quando mira o raggiunge un oggetto. Separandosi da se stesso, scava, nell'allontanarsi da sé, la dimensione trascendentale entro la quale l'oggetto pensato troverà l'unico posto che lo possa ricevere: quello di oggetto *pensato* come mirato in un atto di pensiero. Senza questa realtà oggettiva mirata – raggiunta o meno – la *cogitatio* non potrà mai conoscere se stessa, poiché per farlo essa deve conoscersi *secondo* una realtà formale determinata. Ciò che il pensiero, dunque, richiede a se stesso per conoscersi è una determinazione: l'operazione o anche l'atto secondo il quale ha preso forma come pensiero di qualcosa, l'“in quanto” che caratterizza questo pensiero, mediante il quale cessando di essere un pensiero indeterminato, ha acquisito la sua determinazione. Ed è proprio questo che dà il nome all'idea. In altre parole, la *cogitatio* lungi dall'essere identificabile con la coscienza, è la seconda definizione delle *Rationes... more geometrico dispositae* che descrive la maniera in cui, attraverso l'idea, si instaura il rapporto di conoscenza mediante il quale ogni pensiero conosce se stesso: è in quanto idea, e solo in quanto idea, che ogni pensiero si conosce, e diventa cosciente di se stesso – Descartes dicendo più semplicemente in latino cosciente di se stesso. Infatti, non è tanto il pensiero in quanto tale ad essere cosciente ma l'idea; o ancora, il pensiero che siamo, e che si compie in noi, è cosciente di se stesso solo in quanto lo conosciamo (*conscii simus*) mediante l'idea e come idea.⁴⁰ Per questo motivo, il termine *consciis* o quello di *coscientia*, usato più raramente, mirano in Descartes a un rapporto di conoscenza eidetica, mediante il quale Descartes pretende di rendere conto del modo di costituzione di tutta la conoscenza in generale. Che l'idea sia cosciente significa che essa è cosciente, fornitrice di conoscenza, mezzo della conoscenza, e di conseguenza è essa stessa la prima conosciuta. C'è da stupirsi? Che noi “non possiamo avere alcuna conoscenza delle cose se non attraverso le idee che ne concepiamo (lettera a Gibieuf del 19 gennaio 1642, AT III, 476, 8-11; trad. it., 1563) è attestato in primo luogo dal fatto che l'*ego* è conosciuto come “idea mei ipsius” (*Meditatio III*, AT VII, 51, 14).

Così Descartes può scrivere che gli “atti che chiamiamo *cogitativi*, come intendere, volere, immaginare, sentire, ecc., i quali convengono tutti sotto la ragione comune di pensiero, o percezione (*actus quos vocamus cogitativos, ut intelligere, velle, imaginari, sentire, ecc., qui omnes sub ratione communi cogitationis, sive perceptionis, sive conscientiae, conveniunt*)” (*Tertiae Responsiones*, AT VII, 176, 16-19; trad. it., 915; Clerselier – a meno che, come pensiamo, non sia Descartes stesso⁴¹ – che rende *coscientia* con il doppiante “coscienza e conoscenza”, AT IX-1, 137). Questa frase rimane incomprensibile finché si considera che la volontà, in quanto azione, non potrebbe essere una

40. *Contra* Beyssade 1979: 204, 234-235 e 248. È *l'a priori* che assimila direttamente la *cogitatio* alla *coscientia* che impedisce a J.-M. Beyssade di chiarire il senso stesso dell'*idea*, come lo espone, in particolare, il testo delle *Secundae Responsiones* di cui comunque giustamente segnala il procedere argomentativo (204 n. 2).

41. Cf. *supra*, n. 35.

percezione, necessariamente passiva. Diventa perfettamente comprensibile se ci si rende conto che è sotto la comune ragione di pensiero *conosciuto*, dunque *percepito* o anche *cosciente*, in altre parole, come *idea* dei modi del pensiero che i diversi atti pensanti convengono insieme. Questo è il motivo per cui Descartes afferma senza mezzi termini “che abbiamo idee non soltanto di tutto ciò che è nel nostro intelletto, ma anche di tutto ciò che è nella volontà. Infatti, non potremmo volere niente senza sapere che lo vogliamo (= *conscii esse*), né saperlo che attraverso un'idea; ma non dico che quest'idea sia diversa dall'azione stessa” (lettera a Mersenne del 28 gennaio 1641, AT III, 295, 22-27; trad. it., 1393; si veda anche *Passions de l'âme*, I, a.19, AT XI, 343, 12-20). L'idea, dunque, dà al pensiero la conoscenza di tutte le sue determinazioni senza eccezione, e quindi di tutti i suoi modi. Sappiamo, infatti, che Descartes chiama “col nome di *idea* tutto ciò che è nella nostra mente *quando concepiamo una cosa*, qualunque sia la maniera in cui la concepiamo”.⁴² Di conseguenza, la volontà conosce se stessa soltanto in quanto idea della volontà, avendo quest'ultima ricevuto la sua propria determinazione dall'oggetto voluto. Da ciò, ogni idea in quanto tale è compresa secondo una struttura che, differenziando il pensiero (*cogitatio*) da se stesso, lo rapporta a se stesso perché si conosca pensiero di cosa – il tutto avendo, dunque, la struttura dell'*idea*, sia realtà formale o atto della *cogitatio* e realtà oggettiva o rappresentata, sia nella e mediante quella *cogitatio*. Ogni pensiero è pensato in atto solo se reifica se stesso come pensiero *di cosa* quando mira al suo oggetto; è allora il modo della sua reificazione che lo modalizza e lo specifica come sensazione, immaginazione, intellesione o volontà.

Per questo motivo, la seconda definizione delle *Rationes... more geometrico dispositae*, che sembra attaccarsi unicamente alla realtà formale dell'idea, ha comunque già riservato il suo posto alla sua realtà oggettiva, che la terza definizione formulerà a chiare lettere,⁴³ indipendentemente dal suo rapporto costitutivo con la sua realtà formale. Per rendere conto della definizione dell'idea, Descartes precisa: “di modo che non posso esprimere alcunché con parole, intendendo (*intelligendo*) quello che dico, senza che con ciò stesso io non sia certo che in me c'è l'idea di ciò che è significato da quelle parole (*ideam ejus quod verbis illis significatur*)” (AT IX-1, 124; trad. = *Secundae Responsiones*, AT VII, 160, 16-19; trad. it., 893). L'intellesione di quel che dico assume dunque la struttura dell'idea, il che significa che: i) l'intellesione conosce se stessa quando la frase concepita come serie di suoni viene superata nel suo senso. Questo superamento presuppone che la considerazione dell'espressione sonora – come idea sensibile – sia abbandonata in favore della conoscenza dell'atto di apprensione del significato inteso; ii) ciò avviene quando la comprensione o intellesione si conosce come modo del pensiero

42. Lettera a Mersenne del 16 giugno 1641, AT III, 392, 28-393, 2; trad. it., 1483; vedi lettera a Mersenne del 16 giugno 1641, AT III, 383, 2-3; trad. it., 1467: “con la parola idea, intendo tutto ciò che può essere nel nostro pensiero, e [...] ne ho distinto tre tipi”. Gli esempi forniti da Descartes per distinguere le idee innate dalle idee avventizie e fattizie, che sono sempre pensieri *di cosa*, dimostrano che “essere nel nostro pensiero” si intende qui dell'*oggetto* pensato.

43. Questo punto è stato notato da Beyssade 1979: 204 n. 2, che tuttavia lo analizza come uno “slittamento molto curioso”. Qui non vi è alcuno slittamento, ma un rigoroso dispiegamento della dottrina dell'idea come *perceptio*.

impegnato in questa volontà di espressione; iii) questa conoscenza, a sua volta, suppone che la cosa intelletta sia data simultaneamente all'intellezione. È solo a questa condizione che si può attestare che è proprio in quanto è mirata da questo o quel modo del pensiero che la cosa mirata è presente alla mente; in modo che io intenda quel che dico – quel che designa la conoscenza dell'intellezione come determinazione dell'operazione che la mente intraprende in *questo* pensiero – solo in quanto ho in me l'idea di ciò stesso che viene detto – ciò che designa la realtà oggettiva dell'idea.

Questo punto è stabilito di nuovo dalle *Quartae Responsiones* nel contesto della discussione sulla falsità materiale dell'idea, quando Descartes precisa che nel punto in cui Arnauld “dice che, *se il freddo è solo una privazione, non si può dare alcuna idea che lo rappresenti come una cosa positiva*, è manifesto che [Arnauld] tratta soltanto dell'idea assunta formalmente (*formaliter sumpta*). Infatti, poiché le idee sono delle forme (*formae quaedam*), e non si compongono di materia (*ex materia*) alcuna, allorché sono considerate in quanto rappresentano qualcosa sono assunte non *materialmente* (*materialiter*), ma *formalmente* (*formaliter*)” (*Quartae Responsiones* AT IX-1, 180 = AT VII, 232, 8-15; trad. it., 993; enfasi di Descartes). La delucidazione di questo passo, in cui materia e forma hanno più significati correlati e tuttavia equivoci, si stabilisce nel modo seguente: i) che l'idea sia una forma significa prima di tutto che essa non è d'essenza materiale o estesa; in modo tale che la sua forma può quindi designare soltanto un certo modo della *cogitatio*; ii) di conseguenza, quando l'idea è considerata in quanto rappresenta questa o quella cosa, non ci si limita solamente a considerarla in generale come modo della *cogitatio*, a titolo della sua differenza sostanziale dalla materia estesa – quel che già sappiamo sia la sua essenza indistinta a titolo di ciò che Descartes chiama le idee *materialmente* prese. iii) a ciò si aggiunge la considerazione di ciò che la fa precisamente idea di questa o quella cosa; e facendo questo la si considera *formalmente*, in altre parole secondo la sua determinazione di pensiero specifico. iv) Una volta chiarito questo contesto lessicale, la confusione di Arnauld è perfettamente comprensibile: infatti, se non può esservi *formalmente* un'idea del freddo è perché nessun modo cogitativo può dare una privazione, poiché esso non può esserne affettato. Se il freddo è davvero una privazione, allora nessuna forma o determinazione del pensiero può percepirla, né un'intellezione, né un'immaginazione, né una sensazione. Rimane, dunque, nella mente un'idea indistinta, di cui non si sa bene di cosa sia *idea*, né in quanto cosa lo sia: in breve, rimane soltanto un'idea presa *materialmente*, che, in virtù di tale restrizione stessa, si limita a questa considerazione materiale e “a malapena può essere denominata idea, (*vix vocari potest idea*)” (*Entretien avec Burman*, 42-43; trad. it., 1259). La confusione è esposta in dettaglio da Descartes: “se il freddo è soltanto privazione, l'idea del freddo non è il freddo stesso in quanto è obiettivamente nell'intelletto” (*Quartae Responsiones*, AT IX-1, 180-181 = AT VII, 233, 11-13; trad. it., 995), poiché, in quanto privazione, è un non-essere e quindi non potrebbe avere quel modo d'essere minimale che consiste nell'essere oggettivamente nella mente: non potendo affettare l'intelletto, nessuna realtà oggettiva nell'idea potrebbe corrispondere al freddo in quanto tale. Ma di cosa si tratta allora? La *Meditatio III* che formula la teoria della falsità materiale dell'idea non può ancora rispondere a tale questione, che sarà chiarita soltanto dalla *Meditatio VI*.

La risposta sarà allora che il freddo è “qualcosa d’altro (*aliud quid*), che scorrettamente viene assunto per questa privazione: è una sensazione che, al di fuori dell’intelletto, non ha essere alcuno” (*ibid.*, VII, 233, 13-15 = AT IX-1, 180-181; trad. it., 995). In altre parole, c’è davvero nel nostro pensiero un’idea del freddo che si presenta *materialmente* come *idea*. La sua singolarità risiede precisamente nel fatto che la sua forma è dapprima confusa – solo questo punto fonda, ci ritorneremo più avanti, la possibilità della falsità materiale dell’idea – finché non si apprende che essa è, *formalmente*, considerata come un modo della *cogitatio*, una sensazione, e non la percezione sensibile della cosa fuori dall’intelletto che sembrava essere a prima vista. L’oscurità stessa di quell’idea “sola mi dà occasione di giudicare che questa idea della sensazione del freddo rappresenta un qualche oggetto, posto fuori di me, (*istam ideam sensus frigoris repraesentare objectum aliquid*)” (*ibid.*, 234, 26-345, 1 = *ibid.*, 182; trad., it., 997). Ma si misura, per contraccolpo, che solo la considerazione formale dell’idea, vale a dire la sua determinazione *cogitativa* come sensazione e non come percezione reale, permette di rendere conto della realtà attinta o che si suppone attinta. L’idea del freddo diventa definitivamente l’idea di una sensazione soltanto congiungendo in sé la conoscenza del modo di pensare che è, e l’oggetto che attinge in tal modo. In questo caso, l’idea si rivela conoscenza di un modo sensibile del pensare (questa è la sua forma o realtà formale, che non è una percezione sensibile) interamente specificato dal modo in cui l’anima è affettata, essendo la sensazione del freddo totalmente distinta da quella del calore: in questo caso, il pensiero obietta se stesso a se stesso come pura sensazione specificata, ciò che costituisce la sua realtà oggettiva, se ci si ricorda che “Per realtà obiettiva dell’idea intendo l’entità della cosa rappresentata attraverso l’idea, in quanto è nell’idea” (*Secundae Responsiones*, AT VII, 161, 4-6 = AT IX-1, 124; trad. it., 893). Qual è infatti questa entità della cosa in quanto rappresentata nell’idea? Risposta: il pensiero stesso secondo uno dei suoi modi, in altre parole, la sensazione *come* sensazione *di freddo*. Che si possa affermare la presenza di questa distinzione anche nel caso delle sensazioni o passioni dell’anima, dove la differenza tra realtà formale e oggettiva dell’idea sembra abolita, è attestato dal fatto che un discorso sulle sensazioni specifiche o sulle passioni dell’anima, che ne autorizza la conoscenza senza richiedere che tali passioni e tali sensazioni siano ogni volta provate, è possibile.

Vediamo, dunque, che l’idea può essere analizzata da un triplo punto di vista: i) presa materialmente, l’analisi rinvia all’essenza cogitativa dell’idea. Solo questa analisi indifferenzia tutte le idee nella loro determinazione modale per ritenere da esse unicamente la loro natura comune di pensiero; ii) presa formalmente, l’idea è considerata come effettiva ma in quanto questa effettività gli deriva dalla sua determinazione modale. L’idea è la forma sempre effettiva del pensiero in quanto qualificata dal rapporto che la lega al suo oggetto. È esattamente questo doppio significato che comprende indissolubilmente l’espressione realtà formale dell’idea: formale, vale a dire attuale *in quanto* si compie come questa o quella forma o modo cogitativo; iii) da questo, in quanto possiede questa o quella determinazione, l’idea è già riferita al suo contenuto (la cosa rappresentata) dato o supposto tale, la sua realtà oggettiva. Questa terza considerazione dell’idea è inseparabile dalla precedente, in quanto ne è la controparte sempre supposta.

Sicuramente, possiamo isolare per astrazione, come fa la *Meditatio III*, uno di questi due aspetti per esaminare, per esempio, gli oggetti proposti dall'idea. Tuttavia, questa presenza della realtà oggettiva dell'idea è sempre implicitamente sottintesa da quella del modo di pensiero che l'ha data a se stesso, e secondo il quale il pensiero sa di avere a che fare, almeno apparentemente, con questo o quell'oggetto determinato: il sole sensibile, in quanto è apparentemente dato alla sensibilità, il sole astronomico in quanto è apparentemente concepito dall'intelletto.

Da qui la tesi generale: “nella nostra mente non può esserci alcunché di cui non siamo coscienti (*non simus conscii*); ciò che io ho inteso delle operazioni” (*Quartae Responiones*, AT IX-1, 180 = AT VII, 232, 5-7; trad. it., 993). La coscienza si intende proprio dell'operazione che è l'idea, e non in quanto mira prima a un oggetto, ma in quanto sa se stessa in questa operazione, vale a dire nel modo cogitativo secondo il quale mira al suo oggetto. Il pensiero non può rapportarsi a un oggetto in un'operazione mentale senza si costituisca in idea, e dunque senza che il suo oggetto supposto e il suo atto proprio gli siano presenti. Perciò dobbiamo concludere che ogni coscienza è eidetica; per dirlo in termini cartesiani: ogni conoscenza è conoscenza mediante l'idea. Il cartesianesimo di Descartes innanzitutto non fonda l'identità del pensiero e della coscienza, ma quella dell'idea e della coscienza. La coscienza è il modo secondo cui il pensiero conoscente si compie come idea.⁴⁴

Cos'è, per esempio, a caratterizzare la visione – effettiva o sognata? Potrebbe essere il fatto che mi sembra di vedere, *videre videor*, a parte la realtà che è vista in questo vedere, vale a dire che sognando, nel caso, io percepisco il mio vedere, il mio pensiero nella forma del vedere, che è un sentir vedere,⁴⁵ senza richiedere che tale parvenza si compia a proposito di quel che in essa sembra visto? Resta comunque che questo sembrar vedere trova la sua possibilità in quel che è visto o che sembra visto, che costituisce il mio pensiero come vista effettiva o credenza di vedere *questa o quella cosa*. E lungi dall'essergli accidentale o estranea, questa presenza dell'oggetto (effettivo o sognato) ha prestato la sua forma di oggetto, in quanto colorato, rumoroso, caldo, ecc. al sentire che è il mio pensiero: “sono io, lo stesso io, a sentire, ossia ad avvertire le cose corporee come se ciò fosse attraverso i sensi (*res corporeas tanquam per sensus animadverto*): ora, ad esempio, vedo la luce, odo un rumore, sento caldo. Ciò [*scil. res corporeae*] è falso, perché dormo. Ma certo mi sembra di vedere (*videre videor*), di udire, di avere caldo. Non può essere falso, questo, vale a dire quel che in me, propriamente, si chiama sentire; e questo, preso così, precisamente, null'altro è che pensare” (*Meditatio II*, AT IX-1, 23 = AT VII, 29, 11-17; trad. it., 719). La sensibilità, dall'inizio del brano, è ricondotta

44. Per evitare ogni confusione, nel termine coscienza si dovrebbe, senza dubbio, leggere soltanto: conoscenza attraverso l'idea e come idea. Questo è il motivo per cui abbiamo spesso esitato a tradurre *consciūs/conscientia* con cosciente/coscienza, conformemente ai traduttori contemporanei di Descartes e in accordo con Descartes stesso, che il più delle volte rendono questi termini mediante conoscente/conoscenza, oppure ridoppiano cosciente/coscienza con conoscente/conoscenza.

45. Tale è l'interpretazione del *videre videor* data da Henry 1986: cap. I e II, partic. 24-52, alle quali ci opponiamo in questa sede.

ad un *res tanquam per sensus animadvertere* fondamentale che i) autorizza l'argomento del sogno – sentire non è sentire con i sensi corporei, ma *come* con i sensi, che è proprio ciò che accade nel sogno, in cui io credo di sentire attraverso i sensi mentre non è così, in modo che sento proprio *come* se ciò avvenisse attraverso i sensi; ii) questo sentire si compie come relazione con cose effettive o supposte, essendo questa esitazione autorizzata solo dalla fattualità, data nel sentire, della sua relazione costitutiva con la forma del suo sensibile proprio. È perché nella struttura stessa del sentire è inscritta la relazione al sensibile che il dubbio può contestare la sua presenza effettiva al di fuori del pensiero, il che presuppone tuttavia che sia già stato accordato che il *tanquam per sensus* esibisca la forma pura o non empirica della relazione immanente del pensiero con se stesso. Questa relazione non è esclusa dall'ipotesi del sogno, che, al contrario, la integra e la suppone, anche per costatare che la relazione non è assolutamente trascendente rispetto al pensiero che la instaura. Il sentire che sta per essere messo in evidenza ha la struttura di una relazione essenziale a un'oggettività quantomeno virtuale data al pensiero, trascendente nell'immanenza stessa del pensiero. Nel *videre videor*, la soppressione del riferimento all'oggettività data al sentire che è il *sembrar vedere* (in questo caso, del *lumen*) non può essere inteso come un mettere fra parentesi ogni relazione del pensiero con il suo oggetto pensato, come la riduzione della trascendenza nell'immanenza, alla pura immanenza di una supposta auto-affezione costituente un'"interiorità come espulsione di ogni trascendenza",⁴⁶ poiché, al contrario, è proprio attraverso questa relazione in sé con il suo oggetto che il pensiero si è modalizzato come sentire, e quest'ultimo si è a sua volta specificato *come* vedere *la luce*, udire il *rumore*, sentire il *calore*, eccetera. E, infine, come possiamo infatti distinguere nel seno stesso del sentire, del vedere, dell'udire e del provare se tutte queste modalità non si specificano mediante la *forma* della loro ricettività che disegna, *a priori* il contorno dell'oggettività che appartiene loro? Come distinguere, anche nei sogni, l'illusione di vedere da quella di udire – illusioni che tuttavia sono sufficienti a dare sia il vedere sia l'udire in quanto tali, nella loro essenza generale – se non perché questo sembrare vedere è sempre a proposito, vale a dire in relazione a un luminoso dato, perché questo sembrare udire lo è sempre così in relazione a un rumoroso dato? La soppressione del riferimento esplicito alla luce nel *sembrar vedere* non significa la riduzione della trascendenza del vedere come modalità di pensiero a puro sentir (si) immanente, ma il distacco dall'essenza generale della visione come relazione con una oggettività ideale e generale data.⁴⁷ iii) Se un simile *tanquam* è coinvolto nella determinazione del sentire, è proprio perché il *tanquam per sensus* deriva esso stesso dal fatto che qualcosa mi ha attinto *come* attraverso i sensi, in questo caso il caldo, il luminoso o il rumoroso. È l'assicurazione dell'effettività che è trascendente al sentire questi sensibili che l'argomento del sogno sospende, non è in alcun modo il fatto che il *sembrar vedere* riguardi soltanto il luminoso, il *sembrar sentire* il rumoroso, ecc. – luce, rumore e calore, ciascuno dei quali a sua volta modalizza la sensibilità secondo i sensi, e

46. Ivi: 31; cfr. anche 64-65.

47. Tra altri possibili riferimenti, l'analisi condotta in Husserl 1956: cap. III, 126-134; trad. fr. 180-190, potrebbe passare per una riscrittura cosciente di se stessa di ciò che presuppone *videre videor*.

all'interno di questi ultimi, la loro rispettiva gradazione in luci, rumori, calori piacevoli, sgradevoli, eccetera. La struttura della sensibilità liberata in tal modo è infatti relativa a un oggetto e si riferisce al sembrar sentire *qualcosa come* attraverso i sensi, cosa che intesa in questa maniera, vale per un modo del pensiero, che rivela l'essenza stessa del pensiero. A tale riguardo, il *sembrar vedere* si è sentito vedere esso stesso soltanto in quanto il mio pensiero si è determinato come visione sensibile mediante la ricezione del luminoso dato come sua controparte eidetica. Il luminoso, anche nel sogno, ha in qualche modo sollecitato la forma della sua ricezione, in questo caso la sensibilità come vista, cosicché questo modo di pensare che attesta la sua presenza (anche sognata) si è rivelato a se stesso solo con la ricezione dell'oggettività.

Il potere di differenziazione con cui il pensiero giunge a compiere i suoi modi (immaginare, sentire, ecc.) è dunque dovuto soltanto ai suoi oggetti, che lo modalizzano ogni volta secondo la forma dell'oggettivazione di cui il pensiero è suscettibile da prima, forma che il pensiero scopre in se stesso nello stesso momento in cui riceve i suoi oggetti, effettivi o apparenti. Questo è il modo in cui Descartes lo intende quando sostiene che “le nostre idee, po[ssono] ricevere la loro forma e il loro essere solamente da qualche oggetto esterno, o da noi stessi” (lettera a Vatier del 22 febbraio 1638, AT I 560, 31-561, 2; trad. it., 549). Che cosa designa infatti qui la forma o l'essere delle idee? Non può intendersi come riferito all'idea considerata materialmente come modo indifferenziato della mente, poiché in questo caso, “[essendo ogni idea opera della mente] la natura della stessa idea è tale da non esigere, per sé, alcun'altra realtà formale oltre quella che mutua dal mio pensiero, [o dalla mente] di cui è un modo, [vale a dire una maniera o modo di pensare]”. O ancora: “in quanto queste idee sono soltanto dei modi del pensare, non riconosco fra di esse alcuna disuguaglianza, e mi sembrano tutte derivare da me allo stesso modo” (rispettivamente, *Meditatio III*, AT IX-1, 32 = AT VII, 41, 16-20; trad. it., 735, fra parentesi quadre quel che è aggiunto nella traduzione francese del 1647; poi 31 = 40, 7-10; trad. it., 733). Né può trattarsi dell'idea considerata esclusivamente nei termini della sua sola realtà oggettiva, poiché in tal caso non sarebbe l'idea considerata nella sua forma o nel suo essere ad essere osservata, ma solo l'oggetto, in quanto presente alla mente attraverso la rappresentazione. Di cosa si tratta allora? Del momento in cui l'idea concilia queste due componenti che la sua analisi ha distinto, vale a dire, rappresenta questa o quella cosa ed è intesa allo stesso tempo come modo della mente; infatti essa è per questo considerata in quanto specificata dalla “realtà attuale o formale” (AT VII, 41, 15-16) del suo oggetto: è solo in questo caso che l'idea, prima indifferenziata nella sua realtà mentale, ritira la sua forma o il suo essere, vale a dire la sua determinazione – sensibile, immaginativa, puramente intellettuale, volitiva – dalla specie di oggetto che l'ha precisata nella sua forma specifica. Mai, quindi, il *videre videor* avrebbe potuto compiersi senza che la ‘luce naturale’ fosse aperta alla presenza già modalizzata del suo oggetto sentito, anche in sogno. È per questo motivo che l'interpretazione di M. Henry prende una direzione erronea, perché per Descartes l'accesso del pensiero a se stesso non avviene mai nella coincidenza di un'immanenza radicale di sé a sé e senza che intervenga quel che abbiamo chiamato una determinazione. Ora, questa determinazione del pensiero, che lo dà a se stesso in ciascuno dei suoi

atti, in ciascuna delle sue idee, e che fa di esse “specie di pensieri” (lettera a Gibieuf del 19 gennaio 1642, AT III, 479, 12; trad. it., 1565), per Descartes risulta da una relazione con l’oggetto che proietta a sua volta sul pensiero ad esso rivolto la determinazione dell’“in quanto che” è stato mirato. Solo quel che può affettarmi come luminoso può determinare il mio pensiero, come vedere sensibile, più esattamente a veder-*lo* sensibilmente. Quel che M. Henry descrive come l’essenza più originale del pensiero, quella della manifestazione della vera ipseità che disegna un’interiorità data a se stessa come auto-affezione da cui è stata esclusa ogni trascendenza, questa essenza del pensiero, a supporre che possa mai compiersi, non ha luogo in Descartes.

È manifesto, quindi, che il pensiero diventa effettivo solo come pensiero di qualcosa, vale a dire come idea, la quale è dunque percezione del pensiero dell’oggetto (caso generale dell’intellezione), oppure percezione della maniera in cui il pensiero si rapporta a se stesso nel volere un oggetto (caso generale della volontà). Ogni idea compresa nella sua realtà formale evoca così il dato della sua realtà oggettiva, supposta o effettiva. Ed è proprio il modo di intendere la realtà formale dell’idea che esige il suo correlato oggettivo: la permette e la suppone. L’idea è definita in primo luogo come forma, in quanto è sempre la determinazione di un pensiero concreto e determinato, che ha ricevuto la sua determinazione dal suo oggetto. Ecco perché è necessario dire che è la passività della *perceptio* e il suo carattere eidetico – sia che si tratti dell’essenza di una cosa data o a cui mira il pensiero in quanto idea – che esigono dall’idea la sua doppia realtà: la realtà formale della sua operazione (la sua ricettività) e la realtà oggettiva di ciò che, disegnandosi in essa, le dà la sua realtà formale. Così, per esempio, avviene per l’idea visiva della luce, l’idea uditiva del rumore, eccetera. Questo punto è proclamato da Descartes, con la nettezza e la precisione della purezza: “Non pongo, tra l’anima e le sue idee, altra differenza di quella che vi è tra un pezzo di cera e le diverse figure che esso può ricevere. E come nella cera il ricevere diverse figure non è propriamente un’azione, ma una passione, così mi pare che il ricevere questa o quella idea sia anche nell’anima una passione”.⁴⁸ L’anima è modalizzata dalle sue idee a tal punto che, per descrivere il rapporto tra l’anima e le sue idee, le facoltà secondo le quali l’anima le riceve neppure intervengono; infatti questa ricettività le presuppone come la determinazione propria di queste stesse idee, in virtù della quale l’idea è percepita come sensibile, immaginativa, volitiva o puramente intellettuale. In altre parole, ciò che compie questa specificazione dell’anima non è altro che la sua ricettività. La conseguenza è allora che questa ricettività sollecita nell’anima l’attuarsi di questa o quella facoltà, che appare come tale soltanto attraverso questa sollecitazione. È così che la lettera a Mersenne del 16 ottobre 1639 permette di precisare: “Egli sostiene che in noi ci sono tante facoltà quante sono le diverse cose da conoscere, cosa che non posso intendere diversamente che come se, dato che la cera può ricevere una infinità di figure, si dicesse che ha in sé una infinità di facoltà per riceverle. Il che è vero in quel senso” (AT II, 598, 10-30; trad. it., 1063).

È facile misurare lo scarto che separa queste formulazioni da quelle che potevano sembrare essere loro prossime nelle *Regulae*: in esse la forza del conoscere “è una sola,

48. Lettera a Mesland del 22 maggio 1644, AT IV, 113, 22-114, 4; trad. it., 1909-11. Cf. *Notae in programma*, AT VIII-2, 357, 26-28.

la quale o riceve le figure dal senso comune assieme alla fantasia, o si applica a quelle che sono conservate nella memoria, o ne forma di nuove che occupano talmente l'immaginazione [...] In tutto ciò, tale forza conoscitiva talvolta patisce, talvolta agisce ed imita ora il sigillo ora la cera [...] [Quando] agisce da sola è detta intendere" (*Regula XII*, AT X, 415, 14-416, 4; trad. it., 753). L'analogia (415, 25) della cera nelle *Regulae* inverte la polarità della lettera a Mesland: lungi dall'esprimere la passività noetica costitutiva dell'ideazione come nella lettera, essa descrive nell'opera giovanile l'intellezione pura come l'attività di una forza di conoscere che è timbro e non più cera. Nelle *Regulae*, l'*intueri* dell'intelletto agisce producendo l'oggettività dei suoi oggetti (le nature semplici in primo luogo), mentre la percettività dell'idea proviene dalla loro ricezione. L'idea risulta dalla relazione attraverso la quale una forma è data al pensiero nello stesso momento in cui esso riceve il suo contenuto, di modo che "abbiamo idee non soltanto di tutto ciò che è nel nostro intelletto, ma anche di tutto ciò che è nella volontà" (lettera a Mersenne del 28 gennaio 1641, AT III, 295, 22-23; trad. it., 1393).

5. L'ABBANDONO DELLE NATURE SEMPLICI E LA CREAZIONE DI VERITÀ ETERNE

Sappiamo che la natura semplice trae la sua semplicità dall'unità dello sguardo (*intuitus*), che la delimita, senza che la ragione di tale delimitazione sia correlata al contenuto che visto da questo sguardo. Tutt'al contrario, è il modo in cui questo contenuto è visto, vale e dire dato, a conferirgli la sua semplicità e a discernere, in quel che è appreso, l'unità di una *natura* la cui semplicità è erede di quella dello sguardo che l'ha colta: infatti, "Per intuito (*sguardo*) non intendo [che il] concetto della mente pura ed attenda tanto facile e distinto che non resti assolutamente alcun dubbio su ciò (*de eo*) che intendiamo" (*Regula III*, AT X, 368, 13-16; trad. it., 695). La natura semplice, dunque, ha il carattere di essere quel *minimum quid* o quella realtà concepita, sempre data con certezza, come stretto correlato dell'*intuitus* senza dipendere da alcun giudizio; infatti, è sempre dato *come conosciuto* alla sola evidenza dell'*intuitus* che lo pone per il fatto stesso che lo attinge, posizione da cui esso ottiene di diritto la sua certezza: "quelle nature semplici sono tutte per sé note e non contengono mai alcuna falsità. E lo si mostra facilmente se distinguiamo quella facoltà dell'intelletto mediante cui intuisce e conosce le cose (*res intuetur et cognoscit*) da quella con cui giudica affermando o negando" (*ibid.*, 47 = *Regula XII*, AT X, 420, 14-18; trad. it., 759). Se l'*intuitus* non è un giudizio, non è perché debba ancora richiedere a un'altra facoltà una conferma che gli mancherebbe; tutt'al contrario, è perché il suo modo di vedere l'oggetto conferisce a quel che vede la forza di un principio che precede e rende successivamente possibile il giudizio; giudizio che abbiamo visto essere, nelle *Regulae*, opera esclusiva della *deductio*, a titolo di composizione delle nature semplici. La cosa conosciuta e colta dall'*intuitus* – innanzitutto la natura semplice – in tal modo è resa ferma e assicurata dall'unica luce in cui lo sguardo la dispiega e la avvolge: la presenza di tutta la realtà essendo in questo caso ridotta dall'intelletto alle condizioni dell'evidenza dello sguardo, l'*intuitus* non può guardare senza, *ipso facto* guardare *qualcosa* di dato evidentemente. La cosa guardata essendo posta, è quindi con ciò stesso conosciuta – conosciuta *in quanto* vista – e ciò in modo

tale da escludere ogni falsità. Pertanto, la sola effettività dell'*intuitus* testimonia a sua volta l'esorbitante privilegio che gli spetta: essere quella capacità propria della mente di attestare e di certificare per se stessa che qualcosa è stato visto proprio con certezza nel suo sguardo, al punto da assicurare per principio che l'*intuitus* è certo in quanto dispensa l'evidenza, e l'evidenza di qualcosa. Si deve quindi comprendere che questa attività dell'intelletto che è l'*intuitus* (*Regula III*, AT X, 368, 9), certifica all'intelletto la realtà (*realitas*) di ciò che vede in quanto la pone, di modo che esso non possa credere di vedere qualcosa senza che quella cosa sia effettivamente vista. Questo è il motivo per cui le: "nature semplici [...] non contengono mai alcuna falsità" (*Regula XII*, AT X, 422, 14-15; trad. it., 761). Ed è per questo che quando la *deductio* avrà il compito di prolungare, al di fuori dei limiti delle nature semplici, l'evidenza dello sguardo legando queste ultime in nature composte, Descartes potrà enunciare del tutto coerentemente: "quelle nature che chiamiamo composte sono da noi conosciute o perché sperimentiamo quali esse sono, o perché le componiamo noi stessi. [...] Bisogna qui notare che l'intelletto non può mai essere ingannato da nessun esperimento, se solo intuisce precisamente la cosa che gli si pone innanzi (*si praecise tantum intueatur rem sibi objectam*)" (*Regula XII*, AT X, 422, 23-423, 3; trad. it., 761-763). In queste due forme dell'attività donatrice degli oggetti, l'*intuitus* e la *deductio*, la riduzione di qualsiasi oggetto – compresi gli oggetti complessi – alle condizioni dell'*intuitus* assicura di diritto all'intelletto l'accesso al campo dell'esperienza certa, poiché ciò equivale a ridurre ogni donazione al solo modo certo di donazione, che è lo sguardo.

Pertanto, la ragione per cui l'idea non potrebbe essere una natura semplice si mostra in piena luce, poiché costitutivamente l'idea può essere falsa. Questa possibilità può essere declinata in tre modi: i) se l'idea pretende di essere per sua essenza *idea di cosa*, se ogni idea è in tal senso ostensiva, ossia pretende di esibire una *res* rimane il fatto che nessuna idea in quanto tale può assicurare la sua propria certezza, poiché farlo spetta alla volontà nell'ambito della teoria del giudizio. L'idea è così lontana dal non contenere alcuna falsità in linea di principio, che è proprio contro tale eventualità che la facoltà di conoscere deve premunirsi. ii) Il fatto che l'idea sia ostensiva non significa che l'oggetto mirato e che apparentemente si dà in essa abbia, *ipso facto*, una vera realtà oggettiva vera, vale a dire che una cosa si sia effettivamente costituita in essa per rappresentazione. Ciò implica, d'altra parte, che, lungi dal poter porre di diritto la realtà del suo oggetto da se stessa, come avveniva nella natura semplice, essa si vede costretta a chiedere a una facoltà diversa da quella che permette la sua ideazione di assicurare il suo risultato nel giudicarne, vale a dire affermandola o negandola secondo un atto distinto dall'ideazione stessa. iii) La ragione fondamentale di ciò è che questa ideazione non designa più un'attività della mente in cui la concezione si confonde con una posizione della realtà concepita, assimilabile a un'affermazione pregiudicativa come avveniva per l'*intuitus* e la natura semplice che esso poneva. L'ideazione è ormai una pura ricettività mediante la quale sia la forma dell'idea (realtà formale) sia quella del suo oggetto (realtà oggettiva) sono ricevute dalla mente, cosicché essa deve ancora assicurarsi sia di quel che si è costituito in essa – qual è la realtà oggettiva così costituita? – sia del modo in cui questa realtà si è resa accessibile – qual è la realtà formale dell'idea così ricevuta? È

per questo che ogni idea data all'intelletto deve ancora *diventare vera*: “attraverso il solo intelletto percepisco soltanto idee su cui posso giudicare (*nam per solum intellectum percipio tantum ideas de quibus iudicium ferre possum*)”.⁴⁹ Questo, dunque, al fondo, il punto sul quale l'idea e la natura semplice si separano definitivamente: se l'idea è ostensiva, non possiede mai da sola il potere di affermare la realtà della cosa che tuttavia pretende di esibire, dunque la sua verità. Essa non possiede di per sé alcun potere affermativo: deve quindi esigerlo da una facoltà diversa da quella che la costituisce.

Che in questo consista la sua costituzione essenziale, e che questa costituzione sia fondamentale problematica, è quel che la teoria della falsità materiale dell'idea mette in evidenza.⁵⁰ Questa teoria, con la sua difficoltà, testimonia infatti che il carattere ostensivo dell'idea è inseparabile dal suo essere inadatta ad affermare per se stessa la verità di ciò che essa presenta alla mente: scarto elementare tra l'ostensione di una realtà e l'impossibilità in cui si trova il modo stesso di questa dimostrazione dell'idea di certificarne la consistenza. Arnauld è stato il primo a trovarsi di fronte a questa difficoltà: “che l'Illustrissimo Signore, dopo aver asserito che *la falsità non si trova propriamente che nei giudizi*, riconosca tuttavia poco dopo che *le idee, certo non formalmente, ma materialmente, possono essere false*; ciò che mi sembra in conflitto con i suoi principi [...]. [Infatti, così facendo] l'autore confonde giudizio e idea (*iudicium hic ab authore idea confunditur*)”.⁵¹ La tesi della falsità materiale dell'idea resta incomprensibile per Arnauld perché egli ha inteso perfettamente la tesi cartesiana della verità e della falsità ricondotte al solo giudizio volontario: sostenere che l'idea possa essere materialmente falsa non può che portare a supporre che essa abbia un potere di negazione che, secondo la *Meditatio IV*, spetta alla sola dottrina del giudizio volontario. La risposta di Descartes, che mantiene la distinzione tra l'essenza ostensiva dell'idea e il giudizio che ratifica la realtà che essa esibisce, conferma comunque la necessità di sostenere una falsità materiale dell'idea irriducibile alla falsità del giudizio. Descartes nella sua risposta ad Arnauld spiega:

non mi sembra che possano essere dette materialmente false in un senso differente da quello che ho già spiegato: che il freddo sia una cosa positiva, o una privazione, non per questo ho di esso un'altra idea, ma continua ad esserci in me la stessa che ho sempre avuto ed è proprio questa che sostengo offrirmi materia o occasione di errore (AT IX-1, 180 = AT VII, 232, 19-26; trad. it., 993; in corsivo quel che è aggiunto nella trad. franc. del 1647).

Questo testo può essere commentato a due livelli. In primo luogo, l'idea è falsa solo di una falsità predittiva o anticipata, poiché dà *occasione* alla volontà di ingannarsi. In

49. *Meditatio IV*, AT IX-1, 45 = AT VII, 56, 15-16. Il Duca di Luynes glossa il testo prima di tradurlo: “perché con il solo intelletto non affermo né nego nulla, ma concepisco solo le idee delle cose, che posso assicurare o negare”.

50. Sulla disputata questione della falsità materiale dell'idea, si veda: Wilson 1978: cap. III, 2; Wells 1984: 25-50; Pariente 1985: 71-78; Beyssade 1992: 5-20; Field 1993: 309-333; Landim Filho 1994; Alanen 1994; Beyssade 1994.

51. *Quarta Responiones*, AT IX-1, 160-161 = AT VII, 206, 18; trad. it., 959. Sappiamo che colui che confonderà deliberatamente le due cose non è altri che Spinoza.

quanto colta dall'intelletto, e in quanto su di essa non si esercita la volontà, e nell'idea "considerato così, precisamente, non si trova alcun errore propriamente detto", ossia come appartenente a un atto di giudizio, secondo la *Meditatio IV* (AT VII, 56, 16-18; trad. it., 755). D'altra parte, è nell'ordine di un ragionamento anticipato che essa è falsa: la falsità materiale dell'idea è, a questo primo livello, l'idea che dà "al giudizio materia o occasione di errore".⁵²

Il secondo livello di commento permette di fondare il precedente: l'idea è falsa in modo anticipato perché essa è prima di tutto falsa in quanto rappresenta "una non cosa come se fosse una cosa (*non rem tanquam rem repraesenta[t]*)" (AT VII, 43, 29-30; trad. it., 739). Essa è falsa, di una falsità di ordine diverso da quello del giudizio falso, di una falsità che la squalifica *come* idea, che la rende appena un'idea, come dice esemplarmente l'*Entretien avec Burman* a proposito dell'idea del nulla: "[O.] Si dà però anche l'idea del nulla, che non è l'idea di una cosa. [R.] Risposta. Quell'idea è solo negativa e a malapena può essere denominata idea (*Sed datur etiam idea nihili, quae non est idea rei. Resp. Illa idea est solum negativa, et vix vocari potest idea*)" (42; trad. it., 1259). Infatti, pur distinguendo l'idea presa formalmente e l'idea presa materialmente; pur ricordando che la falsità in senso stretto non è passibile di una determinazione formale, la risposta data ad Arnauld sostiene che l'idea può essere falsa nella sua stessa 'testura' di idea, proprio quando io astraggo dal fatto che essa mi rappresenti questa o quella cosa, il che non significa affatto, precisa Descartes, che noi facciamo comunque astrazione dal suo essere di idea. Ma allora, in cosa risiede la possibilità della falsità? Non nel fatto di rappresentare *questa* o *quella* cosa, una nel rappresentasse un'altra, ma nel puro fatto che è *come se* essa rappresentasse qualcosa quando invece non rappresenta nulla, e per il fatto stesso di rappresentare il nulla sotto le sembianze dell'ente; e a questo titolo di darsi come *idea rei* anche se in essa non si dà nessuna cosa *tanquam res*. Il suo errore *materiale* è di darsi come idea di cosa senza esserne una. Per quale motivo? Proprio perché, presa materialmente, essa non permette di discernere la natura dell'operazione dell'intelletto da cui procede, e quindi ci induce a credere che essa rappresenti qualcosa mentre forse non rappresenta nulla:

io la chiamo materialmente falsa soltanto perché, essendo oscura e confusa, non posso giudicare (*disjudicare*) se essa mi fa, o non mi fa, vedere qualcosa (*an mihi quid exhibeat*) di positivo al di fuori della mia sensazione; e ho perciò l'occasione di giudicare che questo qualcosa è positivo, per quanto, forse (*forte*), sia soltanto una privazione.⁵³

Questa tesi di una falsità materiale dell'idea è correlativa dell'essere un'idea, un'idea soltanto per essere ostensiva: così, precisa Descartes, le idee di cui si può dire con ragione che sono le più materialmente false sono "quelle confuse provenienti dai sensi, quali le

52. AT IX-1, 179 = AT VII, 231, 19-20; trad. it., 993 (*o occasione* aggiunto nella trad. francese del 1647); si veda su questo punto *Meditatio III*, AT VII, 43, 26; cf. inoltre il testo fondamentale di *Entretien avec Burman*, texte 9, Beyssade 1981: 36-38.

53. AT IX-1, 181 = AT VII, 234, 13-18; trad. it., 995. Sul significato e la portata di questa impossibilità di discernimento, facciamo nostra la lettura di Beyssade 1992: 13-14 così come la sua critica alla posizione difesa da J.-C. Pariente, in Beyssade 1994.

idee del calore e del freddo; se – s'intende – è vero che, come ho detto, esse non mi fanno vedere alcunché di reale (*se quidem, ut dixi, verum sit illas nihil reale exhibere*)” (AT IX-1, 181 = AT VII, 234, 2-5; trad. it., 995). Un'idea materialmente falsa dà l'illusione di una realtà oggettiva là dove nulla di reale si è costituito nell'idea. Di conseguenza, l'idea stessa nella sua realtà formale – come un modo specificato della mente – non può a sua volta essere data, poiché, come abbiamo visto, la determinazione della realtà oggettiva e quella formale dell'idea erano connesse. E infatti, nel caso dell'idea del freddo, si è presa per una percezione sensibile quel che era soltanto una sensazione. In questo caso, dobbiamo concludere che l'idea in quanto tale non si sarà neppure costituita: la sua falsità materiale consiste nell'averne dato l'apparenza, nell'essersi presentata nella sua stessa testura di pensiero come idea, mentre essa è soltanto un pensiero indeterminato e dunque ignorante sotto tutti gli aspetti, non cosciente (*non conscia*) di se stessa. Il pensiero ha fallito nel costituirsi in idea pur nel darne l'apparenza. Questa possibilità sempre offerta al pensiero (*cogitatio*) sembrar essersi fatto idea senza esservi realmente arrivato, possibilità costitutiva dell'essenza del pensiero, è ciò di cui il dubbio sulla realtà data dall'idea (e quindi l'essenza della verità come certezza dell'idea) è l'esatta traduzione: il pensiero è cosciente solo nel diventare idea nella doppia ricezione del suo oggetto e della sua determinazione modale, il che implica costitutivamente il dubbio che tale ricezione non abbia avuto luogo. L'essenza eidetica della percezione del pensiero ha come controparte la possibilità (in linea di principio sempre aperta) di una falsità materiale dell'idea. Non ci si stupirà che l'obietto più profondo alla dottrina dell'idea ne sia stato il suo interprete più perspicace. Infatti, dopo aver sondato l'essenza dell'idea nelle sue *Quartae Objectiones* fino a costringere Descartes a svilupparne gli aspetti impliciti; dopo essere stato, a quanto pare, soddisfatto delle sue risposte, Arnauld fa sua la determinazione cartesiana affermando in *Des vraies et fausses idées*:

Ho detto che prendevo *la percezione e l'idea* per la stessa cosa. Bisogna però notare che questa cosa, sebbene unica, ha due rapporti: l'uno con l'anima che modifica, l'altro con la cosa percepita, in quanto essa è oggettivamente nell'anima; e la parola *percezione* marca più direttamente il primo rapporto, *idea* l'ultimo.⁵⁴

Concludiamo: quel che la possibilità di una falsità materiale dell'idea insegna è che l'idea di una cosa possa non essere idea *di cosa*, e quindi, non un'idea. Questa possibilità, che è essenziale per il pensiero, di sembrar farsi un'idea senza esserlo realmente, è esattamente ciò di cui le *Regulae* non potevano neppure formulare l'ipotesi.

Lo scarto tra la natura semplice e l'idea non sarebbe mai stato così manifesto: mentre la natura semplice è ottenuta come residuo di ciò che ha resistito all'ispezione di uno sguardo che ha scacciato ogni possibile dubbio su ciò che è stato dato alla mente, l'idea si costituisce soltanto nel suo continuo confronto con il dubbio; in modo che ogni *cogito rem*, vale a dire, come Arnauld aveva perfettamente compreso, ogni *percipio rem* è insieme un *dubito* – come condizione che opera in esso. In questo modo, si è instaurata una differenza insormontabile fra natura semplice e idea. Mentre la semplicità della natura semplice procedeva dal fatto che solo l'intelletto ne istruiva l'evidenza e la cer-

54. Arnauld 1683: cap. V, 44, sottolineato dall'autore.

tezza, in quell'evidenza dello sguardo o del giudizio che è la *deductio*, la verità dell'idea vera implica che operino due facoltà perché la sua elaborazione presuppone che si possa dubitare della pretesa dell'evidenza di costituirsi come esperienza certa, di attingere l'"*apex certitudinis*".⁵⁵ Perciò si deve intendere che la verità dell'idea vera non potrebbe essere ricondotta alla semplicità della natura semplice, che permetteva di diritto che l'evidenza fosse sufficiente a se stessa. Infatti, se la teoria dell'idea vera deve congiungere, nell'oggettività di ogni oggetto, sia l'evidenza dell'intelletto sia l'assicurazione della volontà, attraverso la quale si costituisce la certezza della presenza dell'oggetto, o, se si preferisce, l'oggetto come certo (determinato nell'*idea vera*), è perché l'intelletto stesso non è sufficiente a porre la verità di ciò che conosce solo con il suo lume naturale.

Si capisce così la necessità della dottrina dell'*idea*. È precisamente perché l'*intuitus* delle *Regulae* si trova nell'incapacità di validare i suoi propri atti costituenti – poiché il pensiero parte da essi, come dimostra il primato della *mens*, ossia parte dalla priorità assoluta dell'*intuitus* e della *deductio* come enunciano la *Regula IV*, e poi la dottrina delle nature semplici nella *Regula XII* – che è necessario, nelle *Meditationes*, che l'istanza che giudica la verità sia esterna all'operazione propria della costituzione dell'oggetto. In termini cartesiani, dobbiamo essere sicuri, ossia dobbiamo poter giudicare la verità di ogni oggetto, la sua stessa oggettività, prima di giudicare il suo contenuto: dobbiamo essere sicuri che pensiamola *realitas* di un oggetto e non niente. Così, il pensiero dell'oggetto viene a richiedere una verità che solo un atto non costitutivo dell'idea può conferire. A tal proposito, conviene constatare fino a che punto la volontà non aggiunga in certo modo alcun contenuto oggettivo al pensiero dell'oggetto, poiché essa non dà a vedere nulla, e, al tempo stesso, fino a che punto essa sanziona, riconosce, autentifica, in breve, si assicura di qualche è pensato, della *realitas* presente oggettivamente nell'intelletto, vale a dire nell'idea. Il pensiero vero è soltanto il pensiero di una cosa vera, vale a dire di una cosa certa. L'equivoco lessicale del *certus* cartesiano che lascia ancora risuonare il *distinctus* medievale, per qualificare comunque al tempo stesso l'affetto distintivo della verità, manifesta bene l'essenza finita della verità cartesiana, racchiusa entro i limiti stessi del pensiero umano, l'*humana sapientia*: infatti quel che è distinto lo è nella misura del pensiero finito stesso, il quale prova nell'affetto della verità la distinzione di quel che attinge come suo oggetto nel giudicare la sua verità. È dunque fondamentalmente perché l'atto di intelletto non può più essere considerato vero per sé – contrariamente a quel che era in quanto *intuitus* nelle *Regulae* – che l'idea come *perceptio* deve ancora essere *giudicata* vera: "attraverso il solo intelletto percepisco soltanto idee su cui posso giudicare (*nam per solum intellectum percipio tantum ideas de quibus iudicium ferre possum*)" (*Meditatio IV*, AT IX-1, 45 = AT VII, 56, 15-16; trad. it., 755). Questo scarto costitutivo tra la natura semplice e l'idea impedisce dunque la loro identificazione. Descartes non ha mai pensato l'*idea* o *perceptio* come natura semplice. Tutto al contrario, la dottrina propriamente cartesiana dell'idea, o per essere ancora più precisi, quella dell'*idea vera* ha sostituito, per superarne l'aporia essenziale, quella delle nature semplici.

55. L'espressione proviene dall'Iperaspista nella lettera a Descartes del luglio 1641, AT III, 402, 7.

Il carattere strettamente ostensivo dell'idea assegna al tempo stesso la sua dimensione al problema che ha portato all'abbandono delle nature semplici. Infatti, cos'è a impedire all'atto dell'intelletto di essere vero per sé, in modo da essere soltanto ostensivo, e da dover richiedere la sua certificazione dalla volontà? La teoria della falsità materiale dell'idea ci permette, ormai di capirlo. Infatti l'ipoteca di cui essa grava ogni idea – che costitutivamente sembra attingere una realtà quando in realtà alcuna realtà le è data – colpisce in pieno le nature semplici, e ancor più essenzialmente l'*intuitus* “che l'intelletto non può mai essere ingannato da nessun esperimento, se solo intuisce precisamente la cosa che gli si pone innanzi (*si praecise tantum intueatur rem sibi objectam*)” era un enunciato di principio, la cui possibilità viene a crollare non appena comprendiamo la necessità di concepire l'atto della conoscenza come idea, invece e in luogo delle nature semplici e della loro composizione. Essa deriva dal fatto che l'intelletto ha sempre presupposto che, nello e attraverso lo sguardo, una *res* è oggetto delle sue due attività noetiche: l'*intuitus* e la *deductio*. Questa è anche la definizione dell'ordine della conoscenza istaurato dal metodo delle *Regulae*: considerare le cose solo in rapporto alla nostra conoscenza. Ma cosa assicura alla nostra forza di conoscere che le cose considerate tenuto conto della nostra conoscenza rivestano una realtà, compresa questa realtà minimale che dipende dalla considerazione del loro rapporto con la mente che le *Meditationes* chiameranno “realtà oggettiva”? La relatività della conoscenza umana significava la dipendenza dell'oggetto conosciuto dai procedimenti di astrazione e di costituzione della sua oggettività descritta dalla riduzione di ogni conoscenza al primato dell'*intuitus* poi della *deductio*. In questi procedimenti, la mente si scopriva attiva, vale a dire, istaurante il solo ordine della verità accessibile alla mente umana: il metodo delle *Regulae* descriveva un ordine di conoscenza indipendente dall'ordine della conoscenza divina. La verità umana non nasceva dalla sua partecipazione alla verità divina e ai suoi archetipi, ma si stabiliva come un ordine autonomo e chiuso, al punto di proiettare nella sua conoscenza dell'oggetto proprietà che erano assenti in quanto tali dalla cosa fuori dalla mente, come spiegava la *Regula XII*. Compreso nei suoi presupposti, il metodo delle *Regulae* formulò, di conseguenza, un ordine della verità equivoco con quel che per Dio è la verità stessa, in quanto tale indipendente da Dio o ancora irriducibile alla verità che Dio è.

Ben misurata nelle sue aspettative, questa interpretazione rende inevitabile una conclusione storica di notevole portata, per quanto sorprendente possa essere: la tesi delle lettere a Mersenne del 1630 sulla creazione delle verità eterne, lungi dall'essere una specie di meteorite concettuale, non si sovrappone dall'esterno alla necessità concettuale delle *Regulae*, ma risponde alla necessità della loro conclusione; ne è la conseguenza, poiché descrive *de facto* questo ordine rendendo ragione di uno dei suoi aspetti: se la conoscenza umana s'istaura secondo procedure che fanno della verità attinta dal sapere umano una caratteristica propria della saggezza umana, ciò significa che la verità condivide lo stesso status di creatura della mente conoscente, la quale, secondo la *Regula VIII*, ne fonda la conoscenza.

Questo rapporto tra le *Regulae* e le tesi del 1630 ha comunque la conseguenza di istaurare una soluzione di continuità nel pensiero cartesiano. Lungi dal leggere nelle

lettere a Mersenne del 1630 il compiersi di una fondazione del sapere che sarebbe assente dalle *Regulae*, bisogna comprendere che la creazione delle verità eterne è una tesi che la natura della verità umana descritta dalle *Regulae* evoca, ma che simultaneamente distrugge la natura del fondamento che le *Regulae* si davano, ossia il primato della *mens humana*: rispetto alla creazione delle verità eterne, che spiega come la mente umana abbia accesso a una conoscenza o verità umana, il primato dell'intelletto appare per contraccolpo come un fondamento insufficiente. Poiché la verità umana non è ottenuta attraverso la partecipazione alla verità divina, ciò presuppone che la razionalità umana sia distinta da quella di Dio. Dunque, la sua condizione di possibilità è precisamente ciò che costituisce la sua aporia: nell'ambito della sua indipendenza, cosa assicura la sua coerenza con questo sapere? Poiché il potere di conoscere è l'unico in grado di assicurarsi perfino della *realitas* del suo oggetto pensato e conosciuto, senza poter derivare dalla partecipazione alla razionalità divina il fondamento di questo sapere, che cosa assicura la mente della sicurezza che dispiega nell'ordine del sapere? Tale è dunque la ragione che presiede all'abbandono delle nature semplici: che esse non abbiano risolto il problema che sarà quello dell'idea alla ricerca della sua verità, ossia di aver chiarito a quale condizione la realtà posta in esse potesse essere vera. Infatti, a quale condizione le nature semplici sono vere, se non a condizione di essere viste? Ma a quali condizioni lo sguardo stesso è vero? O ancora, a quale condizione l'evidenza indubitabile del lume naturale può assicurarsi di ciò che mostra? Una volta formulata nella sua radicalità, la questione si apre, spalancata, la carenza del fondamento supposto: la *mens humana* non è, non può più essere, fondamento. La questione della certezza, della sua essenza e del suo fondamento, viene così ad essere aperta, secondo la forma ultima dell'ipotesi che la rende sospetta: che l'ordine creato da Dio – che comprende il dono delle facoltà mediante le quali si raggiunge la certezza, non è assicurato. La certezza, come essenza della verità, è pertanto sospetta. L'apprensione della verità come certezza di ciò che è pensato raggiungerà la sua ultima formulazione in questo dubbio, inaccessibile al fondamento descritto nelle *Regulae* – la *mens* come primo noto –, intendiamo dire: la *regula generalis*.⁵⁶ Da ciò, la questione della regola generale ormai intesa come quella della regola di

56. Appare così una linea direttrice del pensiero cartesiano, sottomessa alla continuità di un'interrogazione e tuttavia distinta secondo le modalità delle sue risposte. Infatti, la necessità di concepire la verità come certezza si impose non appena Descartes prende misure sugli sviluppi kepleriani (nel modo in cui li enunciò e li ampliò nelle *Regulae*): che la conoscenza umana possa costituirsi secondo un ordine noetico relativo alla sola mente umana. Nelle *Regulae* a ciò segue l'abbandono della tesi di una conoscenza umana della verità attraverso la partecipazione agli archetipi divini. Questa stessa richiesta si prolunga quando l'abbandono delle nature semplici esige che venga fondata la verità dell'idea. Infatti, è proprio perché l'idea cartesiana non può più trarre la sua verità dalla vista di un archetipo divino che essa stessa si stabilisce esplicitamente come archetipo. Tale è la portata della teoria della nozione primitiva, che è "come [l'] original[e] sul cui modello formiamo tutte le nostre altre conoscenze" (lettera a Elisabetta del 21 maggio 1643, AT III, 665, 10-12; trad. it., 1749): il termine archetipo – nei suoi equivalenti francesi *patron* e *original* – rarissimo in Descartes, è ormai usato per descrivere la costituzione dell'idea innata (umana) a partire dalle nozioni primitive. È così che il pensiero instaura in se stesso il fondamento della sua relazione con i suoi oggetti: la relazione con degli oggetti di conoscenza è intra-ideale, così come l'intelletto divino si rapportava, secondo i filo-

verità dell'idea dispiega, nel corso della *Meditatio IV*, la radicalità della posta in gioco, che è quella di fornirne la dimostrazione.

ABBREVIAZIONI

AT = René Descartes, *Œuvres*, éd. par C. Adam, P. Tannery, J. Beaudet et P. Costabel, volumes I-XI, Paris, Vrin & CNRS, 1964-1974.
Trad. it. = René Descartes. *Tutte le lettere*, a cura di G. Belgioioso, con la collaborazione di I. Agostini, F. Marrone, F. A. Meschini, M. Savini e J.-R. Armogathe, Milano, Bompiani, 2005.

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

- Alanen, L. 1994. *Une certaine fausseté matérielle: Descartes et Arnauld sur l'origine de l'erreur dans la perception sensible*, in Beyssade & Marion 1994, pp. 205-230.
- Alquié, F. (éd.) 1963-1973. R. Descartes, *Œuvres philosophiques*, Paris, Garnier, 3 voll.
- Armogathe, J.-R. et Marion, J.-L. 1976. *Index des Regulae ad directionem ingenii de René Descartes*, Roma, Edizioni dell'Ateneo.
- Arnauld, A. 1683. *Des vraies et des fausses idées*, Cologne, 1683; rééd., Paris, Fayard, 1986.
- Balibar, É. 1998. *L'invention de la conscience*, in Id. (éd.), John Locke, *Identité et différence. An Essay concerning Human Understanding*, II, XXVII: *Of Identity and Diversity* (1694), Paris, Seuil.
- Bergson, H. 1972. *Mélanges*, Paris, PUF.
- Beyssade, J.-M. 1979. *La philosophie première de Descartes*, Paris, Flammarion.
- Beyssade, J.-M. (éd.) 1981. R. Descartes, *Entretien avec Burman*, Paris, PUF.
- Beyssade, J.-M. 1991. "Le sens commun et la Règle XII", *Revue de métaphysique et de morale*, 1991/4, pp. 497-514.
- Beyssade, J.-M. 1992. "Descartes on Material Falsity", in Cummins & Zoeller 1992, pp. 5-20.
- Beyssade, J.-M. 1994. "Réponse à L. Alanen et à R. Landim sur la fausseté matérielle", in Beyssade & Marion 1994, pp. 231-246.
- Beyssade, J.-M. 2001. *Descartes au fil de l'ordre*, Paris, PUF.
- Beyssade, J.-M. et Marion, J.-L. 1994. *Descartes. Objecter et répondre*, Paris, PUF.
- Costabel, P. 1982. *Démarches originales de Descartes savant*, Paris, Vrin.
- Cummins, Ph. D. and Zoeller, G. (eds.) 1992. *Minds, Ideas and Objects. Essays on the Theory of Representation in Modern Philosophy*, Atascadero, Ridgeview Publishing Company.
- Curley, E. M. 1978. *Descartes against the Skeptics*, Oxford, Blackwell.
- Field, R.W. 1993. "Descartes on the Material Falsity of Ideas", *Philosophical Review*, 102/3, pp. 309-333.
- Frankfurt, H. G. 1970. *Demons, Dreamers, and Madmen: The Defense of Reason in Descartes's Meditations*, New York, Princeton University Press.
- Henry, M. 1986. *Généalogie de la psychoanalyse*, Paris, PUF.

sofi della Scuola, alla propria essenza per pensare e creare. Ma questo significa al tempo stesso tempo che l'idea umana non potrebbe in alcun caso trarre la sua verità dalla sua adeguazione con l'idea nell'intelletto divino. La teoria delle idee innate esprime precisamente questa tesi appoggiandosi sulle nozioni primitive: i soli archetipi che valgono sono ormai intra-ideali. La funzione archetipa è ormai assorbita dall'idea umana come innata. Su questo argomento si veda la lettera all'Iperaspista di agosto 1641, AT III, 424, 12-15. – Per concludere, notiamo: i) che *archetypus* è un *hapax* dei *Principia*, AT VIII-1, 12, 3 ("archetypus aliquis") – che Picot rende con *original* – e delle *Meditationes*, AT VII, 42, 9 ("instar archetypi") – che Luynes rende col francese *patron*; ii) che il termine è usato in modo da attenuarne il significato (*instar* o *aliquis archetypus*); iii) che si riferisce in entrambi i casi all'unica causa della realtà oggettiva dell'idea di Dio in noi. Rovesciamento definitivo mediante il quale l'idea, lungi dall'essere un archetipo in Dio, giunge a richiederne uno al di fuori di noi, a titolo di causa dell'idea di Dio in noi.

- Husserl, E. 1956. *Erste Philosophie (1923-1924)*, Erster Teil: "Kritische Ideengeschichte", *Husserliana*, VII, La Haye, M. Nijhoff; tr. fr. A. L. Kelkel, *Philosophie première*, Première partie: "Histoire critique des idées", Paris, PUF, 1970.
- Landim Filho, R. 1994. "Idée et représentation", in Beyssade & Marion 1994, pp. 187-204.
- Laporte, J. 1945. *Le rationalisme de Descartes*, Paris, PUF.
- Marion, J.-L. 1975. *Sur l'ontologie grise de Descartes: Science cartésienne et savoir aristotélicien dans les Regulae*, Paris, Vrin.
- Marion, J.-L. (éd.) 1977. R. Descartes, *Règles utiles et claires pour la direction de l'esprit en la recherche de la vérité*, trad. selon le lexique cartésien et annotation conceptuelle; avec des notes mathématiques de Pierre Costabel, La Haye, M. Nijhoff.
- Marion, J.-L. 1981. *Sur la théologie blanche de Descartes*, Paris, PUF.
- Marion, J.-L. 1986. *Sur le prisme métaphysique de Descartes, Constitution et limites de l'onto-théo-logie dans la pensée cartésienne*, Paris, PUF; trad. it. F. C. Papparo, Milano, Guerini e Associati, 1998.
- Marion, J.-L. 1991. *Questions cartésiennes I. Méthode et métaphysique*, Paris, PUF.
- Marion, J.-L. 1996. *Questions cartésiennes II, sur l'ego et sur Dieu*, Paris, PUF; trad. it., I. Agostini, Milano, Le Monnier Università, 2010.
- Olivo, G. 2005. *Descartes et l'essence de la vérité*, Paris, PUF.
- Pariente, J.-C. 1985. *L'analyse du langage à Port-Royal*, Paris, Editions de Minuit.
- Robinet, A. 1999. *Descartes, la lumière naturelle, intuition, disposition, complexion*, Paris, Vrin.
- Rodis-Lewis, G. 1950. *Le problème de l'inconscient et le cartésianisme*, Paris, Vrin.
- Rodis-Lewis, G. 1971. *L'Œuvre de Descartes*, Paris, Vrin, 2 voll.
- Wells, N.J. 1984. "Material Falsity in Descartes, Arnauld and Suarez", *Journal of the History of Philosophy*, 22, pp. 25-50.
- Wilson, M. 1978. *Descartes*, London, Routledge & Kegan.

Simple Nature and Idea
Gilles Olivo
Université de Caen Basse-Normandie
gilles.olivo@unicaen.fr
ORCID: 0000-0001-5721-0904